

Rasim Özdenören



düşünsel
duruş



Düşünsel Duruş

RASİM ÖZDENÖREN

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2013

Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 441

bütün eserleri dizisi: 31

ISBN: 978-975-355-572-2

6. Baskı; İstanbul, 2013

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.iz.com.tr

e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık (Sertifika no: 22953)

Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

RASİM ÖZDENÖREN

Düşünsel
Duruş
denemeler



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

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

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

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

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

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

İçindekiler

İLK SÖZ

Krala Çıplak Demek	9
--------------------------	---

I.

DÜŞÜNSEL DURUŞ OLARAK DÜŞÜNCE

Başlangıçta Tek Başına	15
Konuşma-Düşünme Tefekkür	20
Felsefeye Düşünme ve Din	25
Düşünce ve Pratik	28
Mantığın Çıkarımı Hayatın Gerçeği	35
Düşünce ve Suç	39
Modern Düşünme Tarzı	42
Batı Entelijansiyası Bir Yere Gidiyor mu?	57
Soyut Zeminde Sahih Düşünce Kurma Arayışı	70
Müslümanca Düşünmenin Halihazırdaki Uğrağı	81
Yorum Reforma Karşı	92
Kur'an'ı Okumak	95

II.

DÜŞÜNSEL DURUŞ OLARAK AYDININ DURUMU

Türkiye'de Fikir Hayatının Genel Karakteri: Bölmeli Kafa	109
Sahte Aydın ve Ödünç Kavramlarla	
Düşünme Mugâlâtası	115
Müslümanın Meydan Okuyuşu	133

Bilenler/Bilmeyenler	138
Kafa Karışıklığı	141
Müslümanın Düşünsel Özelliği ve Kimlik Sorunu	148
“Müslüman Aydın” ve İslâmî Bir Söylem Geliştirme İmkânı	154

III

DÜŞÜNSEL DURUŞ OLARAK SORUN ALANLARI

Düşünsel Bir Sorun Olarak İnsan ve Günah	167
Düşünsel Bir Sorun Olarak Bunalım	173
Düşünsel Bir Sorun Olarak Edebiyat	177
Düşünsel Bir Sorun Olarak Eğitim	192
Düşünsel Bir Sorun Olarak Demokrasi: Bir Yaşama Biçimi	198
Düşünsel Bir Sorun Olarak Türkiye Demokrasisi	203
Türk İnsanın Seçmen Olarak Portresi	216
Düşünsel Bir Sorun Olarak İslâm ile Demokrasinin Uzlaşmazlığı	232
Düşünsel Bir Sorun Olarak İslâmî Mücadele ve Siyasal Partinin Konumu	243
Düşünsel Bir Sorun Olarak Siyaset ve Fitne	248
Düşünsel Bir Sorun Olarak Zorbalık ve Hukuk	253
Düşünsel Bir Sorun Olarak AB ve Türkiye	259
Düşünsel Bir Sorun Olarak AB Sürecinde Yaşanan İdeolojik Çelişki	267
Düşünsel Bir Sorun Olarak Ulus Devlet	275
Düşünsel Duruş Ya da Takke ve Kravat	281
Düşünsel Bir Sorun Olarak Türkiye'nin Duracağı Yer	286
Düşünsel Bir Sorun Olarak Gazete	295
TV'nin Müslümancası Olur mu?	301
Düşünsel Bir Sorun Olarak Geri Kalmışlık Konusu	308
Düşünsel Bir Sorun Olarak Protestanlaştırma Konusu	313
Düşünsel Bir Sorun Olarak Yeni Dünya Düzeni ve Futbol	322
Düşünsel Bir Sorun Olarak Irkçılık	330
Marksist Düşünce Açısından Sosyalizmin Tasfiyesi	346

ARİYET FİKİR KARŞISINDA DÜŞÜNSEL DURUŞ YA DA TARİHİ YAPMAK

Toptan Yargılar	359
Sayı, Başarı, Hakikat	361
Cemaat Kolektivizme Karşı	363
Yüzeydekiler /Derindekiler	366
Ariyet Fikir	370
“Kafayı Düzeltmek”	372
Oportünizm	375
O Ân	377
Dikmenin ve Sökmenin Zamanı	379
Barut	381
İlke	383
Eylemin Değeri	385
Modern Zamanların Bir Çılgılığı	387
Cadı Kazanında Hukuk	389
Rejimin Adı mı, Hukuk mu?	391
Özgürlük Sorunu	393
Yasayı mı Değiştirmeli, Kafayı mı?	395
Özgürlük, Ekmek Vesaire	397
Hukuk ve Despotluk	399
İnsan ve Devlet	401
Kirli Siyaset	403
Drakula’nın Çivisi	407
Türkiye’nin Yeri	409
Faşizan Yönelimin Özellikleri	411
Kör Kuvvet	413
Makyavel Yaşıyor	416
Entrika Dolambacı	418
Tasarı ve Entrika	420
Şeffaflık ve Entrika	422
İrticân Sahibi Kim?	425
Bir Kafa Yapısı	428

Taşıma Demokrasi	430
Açmaz	432
Bağımsızlığın Yeni Anlamı	434
Saplantı	438
Tarihin Görünmeyen Eli Var mı?	440
Hakikat ve Zevahir	442
Profan Kutsallık	445
Sorumluluğu Sisteme Yükleme	447
İslâm Kendine Yetiyor mu, Yetmiyor mu?	450
Zaman ve Ben	452
İslâm'ın Anatomisi ve Maneviyatı	454
Tasavvuf ve Fıkıh	456
Uzlaşma	459
İslâm'ın Yayılması ve İktisadiyat	462
Kapitalistik Patinaj	465
Endüstri Ruhu, "Modern" Düşünce, Kafes ve Kadın	468
Kadın ve Çalışma Hayatı	471
Üniversite Sorunu	474
İskenderiye'yi Kim Yaktı? Ya da Müslümanca Muhakeme Tarzı	477
İt ve Çalı	480
Dışımızdaki Türkiye	482
İslâm ve Genç Adam	484
İNDEKS	487

Krala Çıplak Demek

Birilerinin kralın çıplak olduğunu söylemesi bekleniyormuş. Bu gerçekleşti. Birisi halktı ve: “Kral çıplak!” deyiverdi. Olaylar masala uygun gitseydi, kralın çıplak olduğunu işitmek herkesi hoşnut edecekti. Ama gerçek, masala uygun düşmedi ve kralın çıplak olduğunun söylenmesi bazılarını hoşnut kılmadı. Sanırım, en başta kralı giydirmekle görevli terziler ya da o terzilerle işbirliği içinde olan çıkarıcı sahtekârlar, kralın çıplak olduğunun söylenmesinden hoşlanmadılar. Hoşlanmamak bir yana, kralın çıplak olduğu gerçeğini açığa vuranlara karşı hırslarını ve hınçlarını, öfkelerini ve kinlerini yönelttiler. Çünkü kralın çıplak olduğu kabul edilecek olaydı, terziye ödenen ücret geri alınacak, terzilerin kullandığını iddia ettikleri malzemeler istirdat edilecekti. Sarayda, sahtekâr terzilerle işbirliği halinde olan bir sürü sahtekâr, soyguncu, vurguncu, talancı yuvalanmıştı.

Kimileri de, sırf kendileriyle çelişik düşmemek, kendi içinde tutarlı görünmek hevesiyle şöyle bir söylem tutturmayı yeğledi: dediler ki, biz, kralın çıplak olduğunu kabul ediyoruz, ama bunca zamandır, krala elbise dikildiğine dair halk nezdinde borazan olduk, şimdi kralın çıplak olduğunu beyan edersek, hem kralımıza karşı vebal altına girmiş oluruz, hem de halkı aldatmış konumuna düşeriz, bu itibarla,

biz kralın çıplak olduğunu kabul etsek bile, bunu alenen itiraf edemeyiz: “Kral çıplak olsa da, çıplak değildir!”

Kralın çıplak olduğunun dermeyanı, masaldaki gibi genel kabul görmedi. Dahası, kralın çıplak olduğunu ve onun çıplak haliyle bırakılmasının doğru olmadığını kabul edenlerin sesi, ötekiler tarafından (yavuz hırsızlar) nerdeyse bastırılazdı. Kralın çıplak olduğunu kabul etmeyenler binbir dederden su getirmeye başladı. Efendim, kral çıplakmış ama, biz onun çıplaklığına da alışmışızmış! Efendim kral çıplakmış, ama örtülü yerleri de varmış! Efendim, kral çıplaksa çıplakmış, önemli olan onun çıplaklığı değil, fakat onu seyredenlerin gözlerini açık tutup tutmadıklarıymış, gözünüzü kapatırsanız, kralın çıplaklığı da görünmez olurmuş! Efendim, kral çıplakmış ama bunu söyleyenler şimdiye kadar nerdeymiş!

Bu arada, kral, üzerinde ancak sahtekârların göremeyeceğini sandığı sihirli elbisesini giyinmiş olduğu vehmiyle, halkın ortasında hümbül hümbül salınarak kendini teşhir etmeyi sürdürüyor. Onun çıplak olduğunu bilenler de, onu sihirli elbisesi içinde vehmedenler de, gerçeği, çıplak gerçeği, skandal gerçeği görüp duruyor. Kendinden haberdar olmayan, şimdilik, bir, kralın kendisi kalmıştır. Kral adına konuşan sözcüsü de, daha başka bir hava içinde, o da: “Ben şimdi kalkıp da, kral çıplak da diyemem, giyinik de, diyor, böyle söylersem taraf tutmuş olurum ve benim tarafsız kalmam gerekiyor!” O da, böylece tarafsız kaldığını düşünüyor, ama aslında kimin tarafında yer aldığını bilememenin şaşkınlığını yaşıyor. Ve skandal sürüyor.

Bu kitapta yer alan yazılar: 1. Düşünsel duruşun kendisini, 2. Böyle bir duruşla görülenin değerlendirilmesini ifade etmeye çalışırken, aynı zamanda kralın çıplak olduğunu söyleme çabasını da güdüyor. Nedir *düşünsel duruş*? Biz, bir şey baktığımızda ona bir anlam yüklüyorsak, bu anlam, doğ-

rudan bizim zihnimizin “düşünsel duruşu” ile ilgilidir. Düşünsel duruşumuz ise içinde yer aldığımız kültürel ortam tarafından oluşturulur. Bu kültürel ortamın bize talep ya da reddettirdiği hususlar düşünsel duruşumuzun ortamını hazırlar. Biz, bu kültürel ortamın tümüyle dışına çıkabilme imkânına malik değiliz. Buna rağmen, biz, içinde yer aldığımız kültürel ortamı da onun dışından gözlemlemeyi denemeye çalıştık. Krala ancak bu suretle “çıplak!” demeye cesaret edilebileceğini varsaydık. Elinizdeki kitap, böyle bir denemenin ürünü olarak ortaya çıktı.

Rasim Özdenören

Ankara

Temmuz 2004

I.

DÜŞÜNSEL
DURUŞ OLARAK
DÜŞÜNCE

Başlangıçta Tek Başına

Diyelim ki bazılarının söylediği gibi, insan Dünya'ya bir başına fırlatılıp atıldı: elinden tutanı, yol göstere-ni olmadı, bir ihtiyacı için yardımına müracaat edece-ği bir başka insandan mahrum bulundu. Bu insan ne yapardı? Aslında, Adem aleyhisselamın Dünya sürgününü belli bir bağlamda ve bir ân için böylesine bir fırlatılmışlık hâli olarak tahayyül edebiliriz. Şu farkla ki, Adem aleyhisselam, her ne kadar bu Dünya'ya gönderilmişse de başıboş bırakılmamıştır. Onun ihtiyaç duyduğu her ân Allah'ın yardımını ona ulaştırmış ve ona rehber olmuştur. Adem aleyhisselam, Dünya tecrübesin-den habersiz olarak *oraya* bırakıldığında ne yapmış olabilirdi? Karnını nasıl doyurdu? Ne yiyip içti? Yiyeceği ve içeceği şey-leri nasıl seçti? Nasıl olup da zehirlenmeden, zarara uğrama-dan yeyip içti? Kimileri bunu, insanın tabii yönsemesi olarak "keşfedebileceğini" düşünebilir. Fakat her defasında bu "ke-şifler" nasıl bu kadar isabetli olabilir? İmdi, İbni Abbas'a (r.a.) atfedilen bir rivayeti aktarmak istiyorum:

Adem ile Havva aleyhimessalam Cennet'ten çıktıktan sonra ikiyüz yıl ağlaştılar. Hiç kavuşmadılar. Kırk sene ye-mediler, içmediler. Üçyüz yıl gökyüzüne bakmadılar. Cen-net'te iken oranın latif havasına alıştıkları için Dünya'nın ha-vasında şekilleri değişti. Sebebini bilemediler. Cebrail aley-

hisselam, Hak teala'nın emriyle gelip Adem aleyhisselamın halini sordu. Perişan olduğunu öğrenip arzetti. Hak teala Cennet'ten bir çift koyun, keçi, öküz ve deve gönderdi. Bunlardan birini boğazlamasını emretti. Yününden Havva'nın eğirmesini ve Adem aleyhisselamın dokumasını, kendisine hırka, Hazreti Havva'ya gömlek yapmasını bildirdi. Adem ve Havva sıcaktan ve soğuktan böylece korunmuş oldu. Bu sefer açlık derdine düştüler. Cebrail aleyhisselam gelip Hz.Adem'e açlığını sordu. O da: "Derimin altında karıncaların yürüdüğünü zannediyorum" dedi. Cebrail aleyhisselam: "Ona açlık derler" cevabını verdi. Adem aleyhisselam: "Bundan nasıl kurtulurum?" diye sordu. Cebrail aleyhisselam: "Yakında öğrenirsin." dedi ve gözden kayboldu. Az sonra, Cennetten biri siyah öteki kırmızı iki sığır ile ağaç ve demir getirdi. Adem öküzlerle yeri sürdü ve buğday tanelerini ekti. Buğdaylar başak verince, Cebrail aleyhisselamdan öğrendiği üzere başakları döğdü ve savurdu. Sonra tandır yaptılar. Unu hamur edip tandırda pişirdiler ve böylece karınlarını doyurdular. Adem aleyhisselam ekmeği yiyip doyuktan sonra karnında bir rahatsızlık duydu. Cebrail aleyhisselamdan bunun sebebini sordu, o da: "Buna susuzluk denir." dedi. Hz.Adem: "Bunun çaresi nedir?" deyince, Cebrail aleyhisselam da: "Yeri kaz, kendi elinle suyu çıkar!" cevabını verdi. Adem aleyhisselam yeri kazdı, suyu içti. Fakat karnında bir rahatsızlık daha duydu ve gene sordu. Ancak Cebrail aleyhisselam: "Bilmem!" dedi. Allahü teala bir melek gönderdi, melek elini Adem aleyhisselamın karnının üstüne koydu. Rahatsızlık geçti. O anda kötü bir koku hasıl oldu. Adem aleyhisselam çok üzüldü. Yetmiş yıl ağladı.¹

Bu metin bir çok bakımdan ilgi çekici görünüyor. Eğer insan rehbersiz bırakılmış olsaydı, onun açlığın ve susuzluğun ne olduğunu bile bilmesinin imkânsız olduğu ifade ediliyor. O kadar ki, neticede edilgin bir canlı faaliyeti olarak düşünülebi-

1. *Peygamberler Tarihi*, Altıparmak, Berekât Yayınevi, İst. 1977, s.132.

lecek defi hacetin bile nasıl başarılabileceğinin bilinmemesi ve bu iş için bile insanın rehber ihtiyacı bulunduğu dramatik bir dille ifade ediliyor. Nitekim bir bebeğe defi hacetini nasıl yapacağını öğretmenin nasıl bir çaba gerektirdiği annelere sunulmalıdır! Olay, insanın yeme, içme vb. “tabiî ihtiyaçlar” diye anılan faaliyetlerinin bile tatmini ve telâfisi için rehber ihtiyacı bulunduğunu gösteriyor. Adem aleyhisselam ilk insan olmanın yanında ilk peygamber olarak da ihtiyaçlarının giderilmesi hususunda vahiyle bilgi alıyordu. Onun rehberi Ceb-rail aleyhisselam marifetiyle doğrudan Cenabı Allah’tı. Ancak her insan aynı zamanda peygamber olamayacağından diğer insanların rehberi peygamber(ler) olarak ortaya çıkıyor. Peygamberlerin bulunmadığı zamanlarda ise, onların varisleri mesabesinde olan âlimler, Allah dostları (veliler) aynı hizmeti, rehberlik hizmetini yerine getirmeyi üstleniyorlar.

İmdi, akla gelebilir ve denebilir ki, insan akıl sahibi bir varlık olarak, kendi ihtiyaçlarını aklına dayanarak telâfi ve tatmin etmenin yolunu kendiliğinden bulamaz mı? Akıl, ona rehberlik edemez mi? Burada, aklın mahiyeti üzerinde bir anlaşmaya varmamız gerekiyor. Aklın yolunu bulabilmesi için bazı ilkelerden ve önkabullerden hareket etmesi gerekir. Hiç bir ilkeye ve hiç bir önkabule istinad etmeden yola çıkan bir aklın kendiliğinden varabileceği hiç bir gerçeklik bulunmaz. Akıl, muhakeme yapabilmesi için elinde kıyas unsurlarını bulundurabilmelidir. Eğer ortada kıyas birimi bulunmuyorsa neyin neye kıyas edilebileceği ve neyin ne’den çıkartılabileceği meçhul kalır. Bu demektir ki, akıl, bu durumunda ve bir başına kötürüm bir âlettir. Onun iş görebilmesi ve çıkarımlarda bulunabilmesi için ona bazı önbilgilerin verilmiş olması gerekir. Akıl kendi başına bu önbilgileri elde edebilecek bir yetenekle donatılmış değildir. Onun donatılmış olduğu yetenek (istidat) yalnızca kendisine verilen bilgiyi kabul etmeye matuftur; yoksa bu bilgiyi icat (veya keşf) etmeye değil.. Nitekim Cenabı Allah kendini faş etmeseydi aklın O’nu kendi yeteneğine ve yalnızca kendi yeteneğine dayanarak

bulması imkân harici kalırdı diyoruz. Ancak insan aklı vahye muhatap olacak ve vahyin içeriğini kabul edebilecek bir yetenekle donanımlıdır. Aklın mutlak hakikati kendiliğinden keşfedebileceğini söylemekle, tebliğ edilen hakikati kavramaya yatkın bir donanım ile yaratılmış olduğunu söylemek farklı şeylerdir.

Dinin ilk ve temel önermeleri (onun âmentüsü, yani Allah'ın, meleklerin, kitapların, resullerin, öte dünyanın var olduğu ve hayrın ve şerrin Allah'tan geldiği istikametindeki itikat), dinin hukukî alandaki hükümlerinin uygulanması için gereklidir. Ancak bu temel önermeler insan aklının keşfedebileceği gerçekliklerden değildir. Çünkü onlar, insan aklının doğrudan kabul edebileceği (bu demektir ki, görünenler âleminde hazır olarak varbulunan, dolayısıyla tecrübe edilerek ispatlanabilen) gerçeklikler kategorisinde yer almaz. Ancak sanılmasın ki, bu önkabuller yalnızca dinde vardır da, bilimsel çalışmalar bundan müstağnidir! Bilimsel çalışmalar da benzer önkabullerden hareket eder: bu tür önkabuller (hipotezler) esas alınmadıkça, bilimsel bir teorinin istinad edeceği zemini kurmak imkân harici kalır. Aslında bilimsel zemini hazırlamak için bazı hipotezlerden yola çıkma “geleneği”, bilime, dinin âmentüden hareket ederek hükümlerini anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir zemine istinad ettirmesi örneğine bakarak uyarlanmıştır demek mümkündür.

Böylece, insanların âmentünün esaslarını kendiliğinden keşfedemeyeceklerini ileri sürerken, aynı zamanda bu esasların peygamber(ler)e vahyedilmiş olduğunu da ifade etmiş oluyoruz. Bu demektir ki, daha başlangıçta, en başında, insanların peygamber(ler)in rehberliğine muhtaç durumda bulundukları kabul ediliyor. Bilim denilen insan faaliyeti de, örnek olarak dindeki bu süreci kendine esas alıyor. Öte yandan, peygamberlere vahyedilen hükümlerin hayata geçirilmesinde gene onların rehberliğine (yol göstericiliğine) ihtiyaç bulunmaktadır. Peygamberlerin bulunmadığı dönemler-

deyse, aynı işlevin (rehberlik işlevinin) onlara varis olanlar tarafından (âlimler, veliler tarafından) sürdürülmesinin zorunlu olduğuna yukarda değindik.

Mesele, insanın varlık yapısının niteliğine bakarak ele alındığında, onun mutlak biçimde peygamberlerin ve velilerin rehberliğine muhtaç bulunduğu gerçeği ortaya çıkıyor. Onların rehberliği olmasaydı, ben inanıyorum ki, insan, yemek yemek, su içmek ve benzeri tabiî denilen faaliyetleri bile kendiliğinden beceremeyecek, her şeyi (her şey neyi içeriyorsa hepsini) yüzüne gözüne, üstüne başına bulaştıracaktı.

Konuşma-Düşünme Tefekkür

“K onuşma”, insanı başka her türlü varlıktan ayıran temel özelliktir. Konuşma, “düşünme”nin dışavurumudur. Düşünme olmadan konuşmaya ya da konuşmadan (dil’den) mahrum bulunan düşünmeye bir anlam izafe etmenin imkânı mevcut değildir.

Nasrettin Hoca, pazarda, pahalıya satıldığını gördüğü bir kuşa niçin bu kadar yüksek bir bedel istendiğini sorar ve onun papağan olduğu ve konuştuğu cevabını alınca gidip evden hindisini getirir ve satışa sunar. Müşterilerden de bir hindi bedelinden çok daha yüksek fiyat ister. Bu kadar yüksek bir fiyatı neye dayanarak istediğini merak eden müşterilere: “Daha önce bu pazarda, daha küçük bir kuşa daha da yüksek bir fiyat istendiğini” bildirir. Müşteriler: “İyi de hocam, o papağandı, konuşuyordu” deyince, Hoca taşı gediğine koyar: “Bu da hindidir, düşünür” der.

Hoca, papağanın konuşmasıyla hindinin düşünmesini aynı kategoride değerlendirmekle felsefe bakımından hem insanın ontolojik yönden mahiyetine işaret etmiş oluyor; hem düşünmenin ve konuşmanın değerine atıfta bulunuyor; hem de konuşmayla düşünme arasındaki bağlantıya değinmiş oluyor.

Bir defa, konuşmanın ve düşünmenin insan’ın ontik bir özelliği olduğu vurgulanıyor. Şöyle ki, papağanın konuşma-

sı, şayet hindinin düşünmesiyle karşılaştırılmasa; bazıları onun gerçekten konuştuğuna pekâlâ hükmedebilir. Nitekim günlük konuşmalarda papağanın konuştuğu söylenir. Günlük dilde papağanın konuşmasından bahsedilirken, onun, insan dilinin kelimelerine benzer sesler çıkardığına atıfta bulunulur; buna rağmen, çok kimse papağanın gerçekten konuştuğu zehabına kapılır. Çünkü kuşun “konuştuğundan” bahsedilmektedir. Oysa konuşma, bir “bilgi”nin aktarılması eylemidir. Üstelik konuşan, konuşmanın bilincindedir. Oysa kuşun, konuştuğuna dair bir bilinci yoktur; onun, kendisinin farkında olduğunu, yani kendisi hakkında bilgi sahibi olduğunu da ileri sürmemiz imkân dahilinde değildir.

Konuşur ve düşünür gibi durmakla konuşmanın ve düşünmenin arasında, insanla papağan ve insanla hindi arasındaki kadar fark vardır.

Öte yandan, bir düşünce, dile getirilmiş olmadıkça, yani konuşma suretiyle ortaya konulmadıkça, o düşüncenin bizzatı değeri bir hindinin “düşüncesi”nden daha farklı ve daha değerli değildir. Kaldı ki, dile getirilmemiş olan bir düşüncenin, nasıl bir düşünce olduğunun anlaşılması mümkün değildir. Dile getirilmemiş bir düşüncenin, düşünce olup olmadığı belli değildir. Daha da önemlisi “öyle bir düşüncenin” mevcut olup olmadığı meçhuldür.

Papağanın konuşmasını konuşma saymamamız, onun, dildeki sesleri insan kadar mahirane surette çıkartmadığı için değildir. O “konuşma”nın muhteiyatının bulunmaması dolayısıyladır. Papağan anlamlı sesler çıkartırken de bilgi aktarma eyleminde bulunmadığı ve böyle bir bilinçten yoksun olduğu için, konuşuyor sayılmaz. Çünkü konuşma düşünce’nin kelime halinde biçimlenmesi ve kelime olarak dışa vurulmasıdır.

Eğer konuşmayı böylece anlatıyorsak, muhteiyattan mahrum olan her konuşmayı, papağanın konuşmasına nis-

bet edebiliriz. Aynı şekilde, muhteviyattan mahrum (yani boş) olan her düşünceyi de, hindinin düşünmesine eş tutabiliriz. Nasıl ki, muhteviyattan mahrum, başıboş düşünme mâlihulya sayılırsa ve o düşünmeyi hukuken muaheze etmemiz mümkün olmazsa, muhteviyattan mahrum konuşma da hezeyan sayılır ve onun da hukuken muaheze edilmesi söz konusu değildir.

İnsana yaraşan konuşma ve düşünme, hesabı verilebilir nitelikte olmalıdır. Hayatın her alanında, bilimde, siyasette, edebiyatta, hesabı verilebilir nitelikte olmayan, fakat karşımıza bir düşünme ürünü diye çıkartılan mülâhazaları sahih düşünce kategorisinin dışına taretmek gerekiyor. Böylece bir ilkeye bağımlı olmaksızın (bu demektir ki keyfî biçimde) hasıl edilmiş zihinsel ürünleri düşünce sayamayacağımız belli oluyor. Öyleyse neyi düşünce sayacağız?

Düşüncenin, doğru ile doğru olmayanı tefrik ve temiz etme ve neticede doğru olanı seçme yetisi diye ifade edebileceğimizi öngörüyorum. Nitekim bazı egzistansiyalistler, insanın varoluşunu onun seçme özgürlüğü ile bir tutuyor (Sartre). İnsanın seçebilmek için özgür olması gerektiğini ve seçerek var olmayı başarabileceğini ve son tahlilde her seçmesi ile kendine sorumluluk yüklemiş olduğunu, dahası her seçmesi ile bütün insanları da bağlamış olduğunu ileri sürüyor. Böylece düşünceye ve özgür seçime son kertede bir anlam ve önem yüklenmiş olduğunu görüyoruz. Fakat bu düşünceyi ileri sürenler, insana hiç bir rehber tanımamak gerektiğini de, aynı ölçüde savunabiliyor. Çünkü onlara göre, insana önceden bu türden rehberler tanımak, ilkeler veya kurallar öngörmek, onun özgürlüğüne ket vurma anlamına gelir, diyorlar. Özgürce seçilmemiş bir yol (bir düşünme) insana sorumluluk da yükleyemez. Fakat burada gözden kaçırılan bir husus var: insan acaba, her seçiminde gerçekten sıfırdan mı başlıyor? Her seçim, hiçbir ön fikir mevcut olmadan mı gerçekleştiriliyor? İnsan zihni, bir seçme mecburiyetiyle karşılaştığı her de-

fasında bir *tabula rasa* (boş plak) halinde mi bulunuyor? Bunun böyle olmadığı belli değil mi? İnsan zihni, her karar arefesinde, o karara ulaşabilmek için çeşitli düşüncelerle donatılmış durumdadır ve o, bu donanımı sayesinde kendine göre isabetli bir seçim yapmaya teşebbüs eder ve neticede seçiminden de sorumlu olur. Nitekim din (İslâm), insana cennetin ve cehennem yollarını göstermiş, hangi eylemin insanı cennete veya cehenneme götüreceğini belirlemiş ve insanı bu yollardan birini seçme hususunda serbest bırakmıştır: insan, seçtiği yolun sonucuna katlanmak zorundadır, çünkü seçiminin sorumluluğunu üstlenerek eyleyeceğini belirlemektedir. Demek ki, insanın seçmesini kolaylaştırmak üzere onun önüne belirlenmiş bir değer ve nesnel ve aşkın bir kriter koymak, onu sorumluluktan kurtarmış olmuyor; bilakis, konulmuş olan bu değer ve kriter sayesinde ona sorumluluk biçmek mümkün hale geliyor. Kaldı ki, madem insan gerçekleştirdiği her seçme ile aynı zamanda kendini de seçmiş oluyor (Sartre), yani kendini inşa etmiş oluyor, öyleyse niçin bu insan kendine insan olmanın dışında başka bir şey seçmiyor? Yani seçildiği şeyden başka bir şeyi seçmiyor?*

Buraya kadar, bir bakıma, felsefece düşünmenin mahiyetine değinmiş olduk. Felsefece düşünme yöntemiyle “bazı düşünsel sonuçlar” elde edilebilir. Ama *hakikate* ulaşmanın yolu *derindüşünme* (tefekkür, contemplation) yönteminden geçer. Felsefece düşünme suretiyle, biz, iki temel düşünme yolunu öğrendik, biri rasyonalist (akılcı), öteki empirik (tecrübeci) yol. Felsefece düşünmenin, nerdeyse sayısız çeşitlemesi, son tahlilde, bu iki yöntemden birinin içinde yer alır. Her ne kadar, bizim kişisel kanımıza göre bu yöntemlere bile, aslında vahyin öğrettiği gerçeklik marifetiyle ulaşılmış olsa bile, mücerret felsefece düşünme yöntemiyle, ilâhî hakikate ulaşamayacağını, olsa olsa ilâhî hakikatten bazı esintile-

* Bu soru Frithjof Schuon’ undur, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, İz Y. s.199.

rin yakalanabileceğini tahmin ediyoruz. Velayete açılan yolun tefekkür (derin düşünme, istiğrak) marifetiyle gerçekleştirilebileceği kanısındayız. Felsefece düşünme, bize belki eşyanın nasıllığı hakkında bilgi kırıntıları sağlamayı başarabilir; ama eşyanın ve insanın niçinliği (sebebi, hikmeti) üzerinde bilgi veremez. Nitekim felsefece düşünme bu yoldaki aczini hissedince, yönünü niçinlikten nasıllığa doğru kaydırmıştır. Eşyanın hakikati üzerindeki bilgimiz halen tefekkür alanına terk edilmiş bulunmaktadır.

Kur'an'ın muhtelif yerlerinde insanın eşyaya ve tabiata ve bizzat kendine bakmak suretiyle taakkul etmesinin öğütlendiği her yerde, o, aynı zamanda tefekküre de yönlendirilmiş olmaktadır. Buradaki tefekkür, insanın ve ulûhiyetin sırlarını keşfetmeye çağrıda bulunuyor. Tefekkür yolu, felsefece düşünmenin tam da aksi istikamette seyrediyor. Felsefece düşünme, insanı eşyaya doğru yöneltirken, tefekkür, onun eşyadan uzaklaşması istikametinde seyrediyor. Felsefece düşünme yöntemiyle Tanrı bile, bir anlamda eşya derekesinde düşünülürken; tefekkür yoluyla yalnızca Tanrı değil, eşya da ilâhî bağlamı içine yerleştiriliyor. Böylece, has tefekkürün eşyadan uzaklaşmak, Tanrıya yaklaşmak ve nihayet uzaklaşılan ve yaklaşılan mesafelerin müntehasında mutlak birliğe (tevhide) kavuşma taliminde bulunduğunu söyleyebiliriz. Şehidin kanıyla âlimin mürekkebinin niçin bir tutulduğu da, işte tam bu noktada açıklık kazanıyor: ikisinin de, insanı Allah'a kavuşturma noktasında buluştuğu yerde: birisi O'nun yolunda canını feda etmek suretiyle, öteki o yolda yokluğu tatmak suretiyle, farklı yöntemlerle aynı işi yapmış oluyor ve aynı sonucu yaşıyor.

Felsefece Düşünme ve Din

Türkçe'deki "Doluya koydum almadı, boşa koydum dolmadı." (öteki çeşitlemesi: "Boşa koysam dolmaz, doluya koysam almaz") deyimini, insanın çaresizliğini anlatmak için kullanılır.

Bu deyişte kullanılan unsurlarla kurulan mantıkta insan kendini tam bir açmaz içinde hissedebilmek için gerekli araçlarla donatılmıştır diyebiliriz. Elimizde üç unsur bulundurduğumuzu farz etmekteyiz: Birincisi, kendisiyle bir şeyleri doldurmak istediğimiz bir nesnemiz var. Biz, bu nesneyi, elimizde biri dolu, öteki boş bulunan başka iki "nesne"nin içine sığdırmak mecburiyetiyle karşı karşıya bırakıldığımızı düşünmekteyiz. Açmaz şuradadır: Elimizdeki nesneyi dolu olan "kaba" sığdırmaya kalkıştığımızda, geriye bir şeyler artmakta, yani o nesneyi o kaba sığdırmayı başaramamaktayız. Öte yandan aynı nesneyi boş kaba koymayı denediğimizde, bu kez de, kabımız büyük gelmekte... Böylece bir türlü dengeyi sağlamayı başaramamakta olduğumuzu görerek çaresizliğimizi hissetmekteyiz.

İnsan gündelik hayatında böylesi açmazlarla karşılaşabileceği gibi, onun düşünce hayatı da benzer açmazlarla tarih boyunca karşı karşıya gelmiştir. Varlığı maddeden başlatan düşünürlerle onu ide'den (düşünce) başlatan düşünürler,

varlığı kendi görüşlerine indirgemek istediklerinde değindiğimiz nitelikte açmazla karşılaşmışlardır. Denebilir ki, felsefe tarihi, temelde, bu açmazı aşma çabasından ibaret kalmıştır. Maddecilerle ruhçular arasındaki tartışmanın nedeni, maddecilerin, bütün varlığı (insan ve onun düşünceleri, bilinci dahil) maddeye irca etme veya maddeden neşet ettiğini ispat etme çabasında yoğunlaşırken; ruhçular da, varlığı düşüncenin (ide'nin) yansımından veya dışlaşmasından meydana geldiğini ispat etme cehtine girmişlerdir. (Aslında bu durum, bizim, yeryüzündeki belli başlı bütün düşüncelerin, Adem aleyhisselem'dan bu yana gelen İslâm düşüncesinden kaynaklandığına, İslâm düşüncesinin birer sapması veya çeşitlemesi olarak tezahür ettiğine; veyahut da İslâm düşüncesinin yalnızca bir veçhesinin öne çıkartılarak rehber ittihaz edilmek istendiğine dair kanaatimizi pekiştiriyor.).

Aynı tartışma, farklı düzlemlerde, farklı veriler kullanılarak devam ettirilmiştir. Heraklitos, varlığın hareketten ibaret olduğunu, dolayısıyla bizim “varlık” dediğimiz şeyin aslında “oluş”tan ibaret olduğunu ileri sürerken, Zenon hareket diye bir şeyin olmadığını, bize hareket gibi görünen şeyin duyu yanılsaması olduğunu, varlık her ne ise o olarak kaldığı (özdeşlik) görüşünü ileri sürüyordu. Felsefe tarihi boyunca bu temel mesele araya nüanslar, farklı ayrıntılar, bazı farklı unsurlar konulmak suretiyle tartışma alanının gündeminde oturmaya devam etmiştir.

Aynı tartışmanın uç noktalarını 19. yy.ın başlarından itibaren iki görkemli diyalektikçi temsil etmiştir. Hegel ve Marx. Fakat bu tarihe gelinceye kadar kavramlar öylesine birbirinin içine girmiş ve birbirleriyle öylesine bileşimler teşkil etmişlerdir ki, çoğu yerde kimin kimden etkilendiğini veya neşet ettiğini söylemek güçleşmiştir. Hegel, kendini Heraklitos'un mirasçısı sayarken, Marx'a göre o “idealist” (yani Platoncu) çizginin mümessilidir. Oysa bizzat kendisi “yöntem”ini Hegel'e borçlu olduğunu ileri sürmektedir. Fakat

son tahlilde bunlardan biri düşünceci ana cadde üzerinde, öteki maddeci ana cadde üzerinde yerini almıştır.

Dinî eğilimi olan düşünürlerin genelde idealist (düşünceci) yöntemi; dini reddedenlerinse maddeci eğilimi benimsemesi neredeyse Batı düşünce tarihinde mütearife haline gelmiştir. Ne var ki, felsefenin verilerinden hareket ederek ileri sürülen görüşlere bakıldığında, münazaranın her iki tarafında yer alanların birbirlerini ikna etmeyi başaramadıkları; her iki tarafın da “doluya da koysa, boşa da koysa” dengeyi tutturamadığı görülmektedir. Bunun sebebi, günümüzden geriye bakıldığında anlaşılabilir bir gerekçeye dayanıyor. Çünkü din, felsefecilerin onu ele aldıkları düzlemde değil, ancak kendine ait düzlemde ele alındığında anlamlı ve anlaşılabilir bir yere oturtulmuş olurdu. Bu inceliği sanıyorum Batı düşünce tarihinde sezinleyen ve ilk kez açık seçik dile getiren Pascal olmuştur. O, Allah’a: “Ya Rabbim, filozofların, bilginlerin Tanrısı değil; İbrahim’in, İshak’ın, Yakub’un Tanrısı!” diye seslenirken ilâhî olanla profan olan arasındaki kesin çizgiyi belirliyordu. Ama gene de, bilgin’in Tanrısı’nın Hz. İbrahim’in Tanrısının izdüşümü olduğu ve ondan ilham aldığı gözden kaçırılmamalı.

Böylece dine ister idealist yöntemle, ister materyalist yöntemle yaklaşılsın, aynı açmazın içine düşülüyor. Bu yöntemlerin mantığı kendisi için yeterli sayılsa bile (ki o bile kuşkuludur), aynı mantığın din alanına uygulanması bütünüyle kısır sonuçlar doğuruyor. Çünkü filozoflar, peygamberlerin peygamber olduğu kabulünden yola çıkarak değil, fakat onları felsefeye esir alarak dine yaklaşıyor. Bu demektir ki, kullanılan mantık, kendi aslî ekseninden saptırılmış oluyor, çünkü bizzat kendisi (felsefe) böyle bir sapmanın içinde yer alıyor.

Düşünce ve Pratik

1.

Eğer bir şeyi öyle değil de, böyle düşünmem bir sonuç sağlamıyorsa (ya da sağlamayacaksa), beni öyle değil de böyle düşünmeye sevk eden faktör nedir? Eğer ben içten içe öyle veya böyle düşünmemin kendi istikametlerinde birer sonuç doğuracağına kani olmasam, niçin öyle değil de böyle düşünmeyi tercih edeyim?

Ama biliyorum ki, benim öyle değil de böyle düşünmem kendilerine mahsus sonuçlarını doğuracaktır. Benim öyle değil de böyle düşünmem, dış dünyaya karşı öyle değil de böyle tavır almamı zorunlu kılar. Başka biçimde ifade edersek, benim, dış dünyaya karşı belli bir tavır içinde bulunmam, düşüncemle ilgilidir ve o düşüncenin dışı vurumundan başka bir şey değildir.

Dış dünyaya karşı aldığım her tavır, aynı zamanda o dünyayı bu tavır istikametinde değiştirmeye ve dönüştürmeye matuf bir iradeyi saklar içinde. Beni bir tür tavır almaya sevk eden düşüncem, aynı zamanda, dış dünyanın bu tavır istikametinde değiştirilmesi iradesini de içerir.

İnsan, düşüncenin bu özelliğini keşfetmekte gecikmedi. Son tahlilde, her türlü ihtilâfın (savaşlar da dahil olmak üzere) kaynağını düşünceye indirgemek hiç de abartı ve yanlış

sayılmayacaktır. İnsan, ister konuşarak olsun, ister savaşıarak olsun kendi düşüncesini başkasına hakim kılmanın gayreti içinde geçen bir hayat ortamında yaşar. Kendi düşüncesini bir şekilde hakim kılanın ilk yaptığı (belki de yapmak zorunda hissettiği şey) başkasının düşüncesinin sınırlarını belirlemek oluyor. Konulan sınır, elbette, hakim düşüncenin, kendini emniyette hissedebileceği bir marja kadar uzatılıyor; ondan ötesine göz yumulmuyor. Ondan ötesine göz yumulmasını beklemek, hakim düşüncenin kendi nefes borusunu tıkamasını istemekle eşanlam taşır.

Bu düşünce tarzı bizi düşüncenin kısıtlanmasının meşru olduğunu söylemeye götürüyor. Fakat elbette bunu söylemek pek de karmaşık olmayan bir olguyu dile getirmek olmuyor. Yani ben bir tür düşüncenin başka tür bir düşünce adına kısıtlanmasına cevaz veriyorsam, bazı düşüncelerin ebediyen gün yüzüne çıkma şansını da yok ediyorum demektir. Buysa hayatın akışına karşı çıkmakla birdir. O halde ben bir biçimde mevcut statükoyu meydana getiren düşüncenin değiştirilebilmesine matuf kanalları açık tutacak bir dizgeye talip olmalıyım ve böylece mevcut statükonun aşılabilmesine izin vermeliyim.

Böyle bir düşünce ortamının nasıl meydana getirilebileceğini bildiğimi söylesem size şimdiden bir cennet vaadinde bulunmuş olurum. Oysa biz şimdiki dünyamızın içinde yaşıyoruz. Bu dünyanın gerçekleri de zaten bizi bu tür öneriler ileri sürmekten men ediyor. Böylece insan, kendi yolunu, daima bu kısıtlanmış olduğu ortamın içinde arayıp bulmak zorunda kalıyor ve işin şaşılacak yanı onu buluyor da..

İmdi, düşünce ile spekülasyon arasında korelasyon kurmayı deneyelim.

Eğer spekülasyona (speculation) “ihtikâr” anlamını veriyorsak, yani bu kelimeyi, halkın zaruri ihtiyaç mallarını ucuz alıp fırsat bulunca pahalı satarak vurgunculuk yapma anla-

mında kullanıyorsak, o takdirde, bu kelimenin ifade ettiği amaçtan vebadan kaçarcasına kaçmamız gerekir.

Fakat kelimenin biricik anlamı bu değil. Kelime aynı zamanda m  tal  a etme, teemmül etme (derin d          ) gibi anlamlara da geliyor. Fakat burada, keyfimize göre davranıp kelimenin bu iki anlamını birleştirmeyi ve yeni bir anlam türetmeyi deneyelim. İhtik  r anlamıyla, fikir anlamını birleştirdiğimizde, ortaya “fikir ihtik  r” gibi bir anlam çıkartılabilir. Spek  lasyonun bir anlamının da “zihnen tasarlama” olduğunu aklımızda tutarsak, böyle bir d           çabası da, pek  l   bir “spekülasyon” olarak karşımıza çıkar.

İktisad   ve ticar   hayatta ihtik  r nasıl kaçınılacak bir olay sayılıyorsa,        vurgun için mal biriktirmenin ahl  ksızlık olduğu kabul ediliyorsa; “fikir ihtik  r”nı da, ahl  ksız bir davranış saymamızı engelleyen bir sebep bulunmuyor. T  retti  imiz bu yeni anlama göre “fikir ihtik  r”, insanın yeri gelince kullanmak ve vurgun vurmak için fikir istif etmesidir. İktisad   ve ticar   ihtik  rda nasıl ki, istif edilen mal halkın ona ihtiyaç duyduğu zaman piyasaya s  r  lm  yor, fakat muhtekirin azami vurgunu yapacağı zaman kollanıyorsa; fikir ihtik  rında da, benzer şekilde, insanların bu fikirlerin söylenmesini beklediği ve bu fikirlere ihtiyaç duyduğu zaman değil, fakat fikir muhtekirine azami kazancı sağlayacağı bir konjonktürün oluşması beklenir. Böyle bir konjonktür oluştuğunda o fikir açığa vurulur. Fikir muhtekiri de böylece, kolladığı vurgunu vurur.

Tasarlad  ım d        , bir bakışta   antajı akla getirebilir-se de, ben   antajı ama  lamıyorum. Gerçi   antaj da, yeri gelince kullanılmak üzere bir bilginin saklanması anlamına geliyor. Fakat burada, kendisine şantaj yapılacak kimse durumu bilmektedir. Asıl zaafı da, onun, durumu bilmesinden kaynaklanmaktadır.   antajcı da, şantaja maruz kalan da, gizlenen bilgiye muttalidir, fakat bu bilginin açığa vurulmasını istemezler, bu bilginin gizli kalması iki tarafın da çıkarı icabı-

dır: biri, bir ayıbının ortaya dökülmesini istemediği; öteki de, altın yumurtlayan tavuğun boğazlanmasını istemediği için...

Fikir ihtikârındaysa durum farklıdır. Burada muhtekir, zamanında söylenmesi icap eden bir fikri kendisine saklıyor. Bunun sebebi belki doğrudan bir menfaat temin etmek bile olmayabilir. Bunun sebebi, muhtekirin korkusundan da ileri gelmiş olabilir. Burada önemli olan, zamanında söylenmesi gereken bir fikrin ketmedilmesidir. Fikir zamanında söylenmeyince, söylenmiş olduğu zamanda işe yararlığı da söz götürür olacaktır. Dolayısıyla o fikir hiç söylenmemiş mesabesinde sayılabilecektir.

Nasıl ki, ticarî ve iktisadî hayatta ihtikâr yapmayı ticaret saymıyor, ondan ayrı tutuyorsak; fikir hayatında da zamanında söylenmeyen bir fikri, tefekkür haysiyetiyle bağdaştırmama hakkını kendimizde görüyoruz.

Böylece fikir ihtikârını tecviz etmediğimizi ortaya koyuyoruz. Ama madalyonun öteki yüzünü okumadıkça, bu mü-talâamız eksik kalacaktır. Madalyonun öteki yüzünde, insanların fikir ihtikârı yapmaya zorlayan siyasal ortamın ceberutluğu bulunmaktadır. Eğer bazı insanlar fikirlerinin kendi ülkelerinde söyleyemedikleri için başka ülkelere kaçıyor veya başka ülkelerin medyasını kullanmak zorunda kalıyorsa, böyle bir ülkede o insanları kendi ülkelerinin fikir muhtekiri olmaya icbar eden bir ceberut yönetimin mevcudiyetinden bahsedilebilecek demektir.

Fikir ihtikârı yapmayan, yani fikrini tam gerektiği zamanda, cesurca ve isabetle ifade eden fikir adamları, içinde yaşadıkları ülkenin sorunlarını dile getirdikleri için vatan hainliği ile itham ediliyorlarsa, orada, ceberut bir yönetimin varbulduğu tespit edilebilecektir.

Böyle bir durumda fikir ihtikârını meşru sayacak mıyız? Yani itham edilmekten korktuğu için fikrini saklayan kimse mazur sayılmalı mı? Asla! Çünkü fikir ihtikârını bazı haller-

de meşru sayma eğilimi, bizi, neticede ceberutluğu kabul etmeye götürecektir. Bu da bizi kısır döngüye düşürür.

Oysa ceberutlukla mücadeleyi kendimize görev sayarsak, fikir ihtikârından da kaçınabiliriz. Spekülasyon yaparak bile ondan kaçınmanın yolunu bulabiliriz. Kaldı ki, söyleyeceği bir fikri olanın, onu ne edip edip söylemenin bir yolunu bulacağına kani olanlardanım. Onlar, her halükârda, yuf olsun fikir ihtikârına ve yuf olsun onu besleyen ceberutluğa demenin bir yolunu bulurlar.

Bulmaları da gerekir. Çünkü düşünmek ya da bir şeyi düşünmek, dünyayı o şey doğrultusunda değiştirmeye girişmek anlamına gelir. Raskolnikof'un "durumu" düşünme ve pratik arasında kurulan sakat (sağlıksız, hastalıklı) ilintinin örneğini sergiler.

2.

M. A. Ubicini, Türkiye üzerine yazdığı kitabının girişinde, çöküş halindeki Osmanlı devletinde, gidişatın farkında olan Müslümanların çöküşün sebebini nasıl izah ettikleri hususunda şu tespiti ileri sürüyor: "...Kendi yenilgisini bizzat kendisi anlamış ve kabul etmişken şu Müslüman gururu, gerçek sebebi araştırıp bulmak yerine, bu bozgunu insanüstü ilâhî bir iradeye bağlamayı daha çok tercih ediyordu."¹

Bu tespitin doğru olduğunu farz ediyorum. Çünkü çöküşün sebebini ilâhî iradeye atfen izah etmediğimiz takdirde reel (gerçek) sebebi araştırmak mecburiyeti ile karşılaşırız. Gerçek sebebe ulaşmak ise insan olarak bize sorumluluk yükler. Oysa sebebi, ilâhî iradeye atfen izah edersek, biz insan olarak sorumluluk yüklenmiş olmayız; sorumluluk Allah'ta kalır.

1. *Türkiye 1850*, cilt: 1, Tercüman 1001 Temel eser, no: 63, s. 33.

Osmanlı aydınının çöküşü izah sadedinde müracaat ettiği “ilâhî irade” suri mantık yönünden formuna uygundur. Ancak sebeple sonuç arasındaki bağlantıyı kuran önermenin muhtevasına bakıldığında, kolaya kaçma isteği fark edilecektir. Bir Müslümanın ilâhî iradeye atıfta bulunmadan izah edebileceği hiçbir şey yoktur şu yeryüzünde. Ancak “ilâhî irade” bir şeyi halk etmek için önce onun sebebini halk eder. Bütün sebeplerin menşei son tahlilde elbette ilâhî iradedir; ama konu burada batınî (mystic: içrek) bir alana kayıyor. Burada, akılla açıklayamadığımız her şeyi ilâhî iradeye atfederek işin içinden sıyrılabiliriz. Ama bizim üzerinde durmamız gereken husus, olayın fizik (elle tutulur) sebebine ulaşmaktır.

Oğlunun öldüğü gün güneş tutulmasını işaretle bunda ilâhî hikmet aramaya kalkışan sahabe Resulullah (s.a.v.) bu iki olay arasında illiyet bulunmadığını belirterek onları uyarmıştı.

Sonuçla sebep arasında kabul edilebilir bağlantı kurulmadığı zaman, ortada bir problem varsa onun çözümüne ulaşmak da mümkün olmaz. Nitekim Osmanlı aydını, ordunun savaşta yenilmesini idarî yapıdaki bozukluğa bağlayarak ilkin Tanzimat’ın, daha sonra 1. ve 2. Meşrutiyetlerin ilânını talep etmiş, bunu dayatmış, ama netice elde edememiştir. Devletin yıkılışı, netice elde edilememesinin ortada duran delilidir.

Ancak burada bir noktada dikkatimizi uyanık tutmalıyız: sebeple sonuç arasında bağlantı kurulması bizi mutlaka determinizme (gerekirciliğe) götürmez. Götürmemeli. Determinizmin mekanik biçimde algılanması da bizim düşünce ufukumuzu kısıtlamaya yol açar. Sebeple sonuç arasında mekanik bağlantı değil, belki karşılıklı etkiler vardır, diyebiliriz. Aynı sebepler, her zaman aynı sonuçları doğurmayabilir. Her zaman yakan ateş, İbrahim aleyhisselam’ı yakmamıştır. Neden?

Son birkaç asır boyunca ben Müslümanların bir düşünce derbederliği yaşadığı kanısındayım. Bu durumu da, Müslümanca düşünme eğilimlerini bırakıp Batı kültürüne ait bir kafa yapısını benimsemeye çalışmaları ile yorumluyorum. Böyle olunca İslâm kültürüne ait kafa yapısı Batı kültürüne ait kafa yapısı ile yer değiştiriyor ve bütün kavramlar altüst oluyor. Kavramların tanımları kaybolduğunda sağlıklı önermeler kurulamıyor ve sonuçta sağlıklı düşünce kurulamıyor.

Sağlıklı düşüncenin kurulamadığı yerde, dünyayı değiştirmesi (dönüştürmesi) beklenen düşüncenin dünyaya müdahalesi de sağlıklı biçimde tecelli etmiyor.

Mantiğın Çıkarımı Hayatın Gerçeği

Suç ve Ceza romanının kahramanı katil Raskolnikof, bir yerde, cinayet sebebini sevgilisi Sonya'ya şöyle açıklar: "Mesele şu ki, bir gün kendi kendime şöyle bir sual sordum: meselâ benim yerimde Napoleon olsaydı ve mesleğine başlamak için elinde henüz ne Toulon, ne Mısır, ne Mont-Blanc'dan geçiş olmasaydı da, bütün bu güzel ve tarihî şeyler yerine düpedüz gülünç bir kocakarıcık, hem de üstelik sandığından paraları aşırarak için (meslek uğruna, anlıyorsun ya?) öldürülmesi gereken tefeci bir kocakarı olsaydı, başka bir çıkar yol da olmadığına göre, bu işi yapar mı idi? Ha, şunu söyleyeyim ki, bu 'mesele' üzerinde uzun uzun müthiş kafa yordum. Öyle ki, nihayet Napoleon bu işten azap duyması şöyle dursun, hatta bunun tarihî bir görev olmadığını hatırına bile getirmeyeceğini, hatta hatta bundan ıstırap duyacak bir şey olabileceğinin farkında bile olmayacağı sonucuna (hem de ansızın) varınca, böyle düşündüğüm için, fena halde utandım. Başka bir yol olmadığı takdirde, düşünüp taşınmaya kalkmadan bir çırpıda kadını boğuverecekti. Eh, işte ben de... düşünmekten vazgeçip bu otorite örneğine uyarak kadını öldürdüm. Bu iş tıpkı tıpkısına böyle oldu. Sana gülünç geliyor değil mi? Evet, Sonya, bu işte hepsinden gülünç olan şey, işin harfi harfine böyle oluşudur."¹

1. *Suç ve Ceza*, III, MEB.Y. İst. 1959, s.103.

Bu mülâhazalar, hasta ruhlu Raskolnikof'un hasta mantı-
ğının yaşlı bir kadını öldürmek için "ürettiği" gerekçedir.
Böyle bir gerekçe hasta insan için ne kadar ikna edici görü-
nürse görünsün, sağlıklı düşünen sağlıklı insan için geçerli
olamaz. Hiçbir gerekçe, bir insanın, durup dururken, başka
bir insanı öldürmesini haklı kılamaz. Sağlıklı insan için, Ras-
kolnikof'un ele geçirdiği gerekçe sadece fantezi düzeyinde
kalır ve olsa olsa sadece fantezi (hayal) olarak düşünülebilir.
Ama iş uygulamaya gelince, sağlıklı insanlar bu mülâhazalar-
nın ve bu mütalâa biçiminin sadece bir fanteziden ibaret ol-
duğunu kavramakta gecikmez. Nitekim romanın başlarında
bir meyhanede konuşan iki kişiden biri, ilerde Raskolnikof'un
öldüreceği kocakarıdan bahsederek: "En küçük bir
vicdan azabı duymadan ben şu kocakarıyı öldürür ve soya-
rım" deyince, öteki bu işi "kendi elleriyle" gerçekten yapıp
yapamayacağını sorar, beriki hemen kıvrırtır ve: "Pek tabi-
î olarak hayır, der ve ekler: ben burada adalet anlamı baki-
mindan konuştum." Fakat bu iki kişinin bu "alelade konu-
şmaları", Raskolnikof'un kafasında, işleyeceği cinayetin ge-
rekçesini oluşturur ve bu konuşmaları kafasında "kaderin
bir işareti, bir kararı" olarak yorumlar.

Shakespeare'ın bir oyun kahramanı olan Hamlet de, amcasını öldürmek için hasta zihninden benzer gerekçeler uydurur. Hamlet'in hasta zihninin fantezisi ona katledilmiş olan babasının ruhu olarak görünür ve Hamlet'e amcasını öldürmesini telkin eder. Hamlet için, babasının ruhunun kendisine böyle tecelli etmesi, babasının, kendisinden kesin olarak intikamının alınması yolundaki bir talebi, hatta bir emri olarak görünür. Hamlet'e babasının ruhu olarak görünen şey aslında kendi hasta ruhunun ve hasta mantığının (bilinçaltının) dışavurumundan başka bir şey değildir.

Hayatın gerçeği ile mantikî çıkarımların sonuçlarının her zaman örtüşmeyebileceğini düşünüyorum. Kimi zaman, mantığımız hayatı aşar; bizi, gerçek dünyada ulaşamayacağı-

mız yerlere kadar ulaştırabilir, kimi zaman da hayatın gerisine düşeriz, hayatın gerçekleri bizim mantığımızın da ilerisinde yer alır. Her iki durumda da, mantığımız dış görünüş olarak kusursuz sayılsa bile, hayatın gerçeği ile örtüşmemekle maluldür. Durum, illâ hastalıklı bir mantığın sonucu olarak böyle oluyor sanılmamalı. Hasta (hastalıklı) mantıkta, hayatla örtüşmeyen muhakeme biçimi barizdir. Normal insanların ve normal mantığın muhakeme gücüyle bir noktaya ulaşılsa bile, şayet ulaşılan bu nokta hayatın ve hukukun kabul edemeyeceği bir husus ise, akliselim (sağduyu) mantığın ulaştığı sonucu (çıkarımı) reddeder. Nitekim, Raskolnikof’a cinayet ilhamını veren meyhanedeki iki kişinin konuşmaları, bizzat o konuşmayı yapan kimseler tarafından “pek tabii” olarak reddedilir, “cinayet fikri” uygulamaya intikal ettirilmez.

Mantığın hastalıklı mı, sağlıklı mı olduğunu nasıl anlıyoruz? Eğer bu muhakeme tarzını benimseyen kimsenin hastalıklı bir kişiliği varsa (meselâ bu kişide vicdan melekesi yoksa), o kişinin muhakemesinin hastalıklı olduğunun farkına varmasını bekleyemeyiz. O kişi, bu muhakeme tarzının “doğruluğuna” (haklılığına) zaten inanmaktadır ve onu bu inancından döndürmek de kolay kolay mümkün olmaz. Bu muhakeme tarzının sakatlığı, o muhakemenin dışında duran ve yüzlerce, binlerce yıllık bir hukuk birikiminin, hasılası olan bir tecrübeyle takdir edilir.

Muhakeme tarzının hayatın gerçeği ile örtüşmemesi her zaman mantığın hastalıklı olmasıyla ilgili olmayabilir. Zihni faaliyetin gerçekte temasını yitirmiş olması da, muhakeme tarzını sakatlayabilir. Bu durumda zihin belki de sadece (veya çoğunlukla) faraziyelerle meşgul olur. İslâm tarihinin hicrî 150. yılı dolaylarında Müslümanlar böyle bir dönem geçirdiler. Entelektüel faaliyet kendi içinde öylesine ayrıntıya düşmüştü ki, insanlar artık gerçek hayatta karşılaşp karşılaşmayacaklarını umursamadan faraziyelerle uğraşmaya başlamışlardı. Meselâ bunlardan biri, İmamı Azam Ebû Ha-

nife'ye gelerek bir hünsanın çocuk doğurması halinde ona ana muamelesi mi, yoksa baba muamelesi mi yapılması gerekeceğine dair bir soru yöneltebilmiştir. İslâm'da insanlar abesle uğraşmaktan men edilmiştir. Nitekim İmamı Azam, kendisine soruyu yönelten kişiyi uyarmış, İslâm'ın insanları muhal olan faraziyeler üzerinde düşünmekten yasakladığını bildirmiştir.

Hali hazırda İslâm'ın geleceği ile ilgili olarak dünyanın her tarafında insanlar kafa yoruyor. *A priori* olan bu mütalâaları hayatın kendisi bir gün belki de abes ve muhal telâkki edebilecektir. Bu durumda, sağlıklı bir zeminde durduğumuzun kabul görmesi için, mantığın yerine hayatın kendisini geçirmeyi denememiz gerekiyor. Ancak böyle bir deneme hayatın hayatla sınanmasını sonuçlayabilir . Ve fanteziyi dışta bırakır.

Düşünce ve Suç

Montaigne'e bakarsanız: "Bütün düşünce ve hareketlerini yasa nezdinde itiraf ettiği takdirde, on defa asılmaya layık olmayacak iyi adam yoktur."

Bu genellemenin içerdiği gerçeklik üzerine düşünmeye değer. Öyle hissediyorum ki, Montaigne, asılmaya layık gör­düğü adamların irtikab ettikleri suçları sadece "teknik" olarak öngörüyor. Yani yasanın yasakladığı eylemlere başkal­dırmayı, o yasakları çiğnemeyi suç sayıyor. Suç, elbette, ya­sanın yasak saydığı fiillerin irtikab edilmesi halidir. Böyle bakınca, kişi, yasanın yasak saydığı fiillere karşı sadece ha­reketleriyle değil, fakat düşünceleriyle de suç işleyebilir. Fa­kat kişinin düşüncelerini onun "kalbini yarıp" ortaya çıkar­mak mümkün olmadığına göre, teknik anlamda suç saymak da mümkün olmayacaktır. Ancak Montaigne, kişinin, itiraf­larını söz konusu etmektedir . Böyle olunca kişi, yasanın ya­sak saydığı eylemlere karşı gelme niyetini açığa vurduğun­da, yani düşünmeyle eyleme özdeş sayıldığı takdirde, asıl­maya layık olmayan adam da kalmayacaktır ortada. Fakat buna rağmen, yasa yönünden, eyleme geçenle eyleme geç­meyi aklından geçiren arasında fark gözetmek teknik bir zo­runluluktur. Aksi takdirde Montaigne'nin dediği gibi, on defa asılmaya layık olmayacak "iyi adam" bulmak imkânsız olacaktır.

Montaigne’in suç saydığı “düşünceler” arasında siyasi nitelikte olanların bulunduğunu da varsaymamız gerekiyor. Ve aslında düşünceyi suç sayacaksa, bu, ancak suç işlemeyi düşünmekle değil, fakat ancak siyasal düşüncelerin açığa vurulmasıyla gerçekleşebilecektir. Yasalar, belli bir düzenin kurulmasını ve onun işlemlerini sağlamak üzere yapıldıklarına göre, yasayla kurulmuş olan düzenin değiştirilmesini öngören her türlü düşünce yürürlükteki yasa nezdinde bir zorbalığı içeriyor diye telâkki edilebilir. Nitekim düşünceyi suç sayanlar da, sanıyorum, böyle bir telâkki tarzını hareket noktası olarak kabul ediyor.

Fakat siyasal suçları veya düşünce suçlarını irtikab eden kimselerin kurulu düzene karşı çıkmakla birlikte, aynı zamanda insanların haklarını ihlâl etmek ve onları zarara sokmak gibi bir niyetleri bulunduğu da her zaman iddia edilebilir mi?

Böyle bir iddia bütün devrim önderlerinin, bütün peygamberlerin suçlu olduğunu düşünmemize yol açar. Gerçi onlar kendi devrimlerini gerçekleştirmeden önce, kurulu düzen nezdinde birer suçlu durumunda bulunurlar ve suçlulara mahsus muameleye tâbi tutulurlar. Fakat bu süreç atlatılıp da “devrim” kuvveden file çıktığında, bu önderler hak ettikleri ve layık oldukları kahramanlık mevkiine de yerleştirilirler. Bu nitelikteki önderlerin fiilleri, kurulu düzen nezdinde (yani kendi devrimlerinden önceki kurulu düzen nezdinde) suç sayılsa bile, onların irtikab ettikleri suçlar, sadece teknik bir nitelik taşır; yani sadece yasa nezdinde o fiil suç sayıldığı için failine de suçlu muamelesi yapılır. Fakat aslında fail, hakiki bir suçlu niteliğini taşımaz, yani o, kendi vicdansızlığının “kurbanı” olarak söz konusu fiilini irtikab etmiş değildir. Belakis, bir süre insanların acılarıyla ve sıkıntılarla bir bedel ödemesini sonuçlasa bile, onların niyeti, insanlara, onların daha çok isteyebileceği bir hayatın yolunu açmak olarak belirlenebilir. Onların vicdanı, alışılmış benzetmeyle, bir operatörün vicdanı ve neşteri gibi rol oynar. Gerekli operas-

yonu ihmal etmek değil, fakat onu icra etmek vicdanın buyruğuna uymak olur.

Oysa “hakiki” anlamında suçlunun vicdanı denetlendiğinde, böyle bir vicdanın yeni bir düzen inşa etme niyetiyle değil, fakat doğrudan kurulu düzeni ve o düzen içinde ko-runmuş hakları ihlâl etme kastıyla hareket ettiği görülür. Siyasal suçla hakiki suç arasında böyle bir ayrım yapmamız gerekiyor: birisi, son tahlilde, inşaî bir niyetle harekete geçmişken; öteki yıkıcı, ihlâl ve tahrip edici bir niyetle harekete geçmiştir. Yasa nezdinde her ikisi de suç sayılsa bile, haki-katte yalnızca biri suçtur.

Neticede, siyasal (veya düşünsel) suçlar, ancak yasa on-ları suç saydığı için suç sayılmaktadır. Ancak insanların bir arada yaşamaya başladıkları tarihten (yani ezelden) beri, on-ların arasında bazıları (başta peygamberler olmak üzere, dü-şünürler, arifler..) suç işlemek mecburiyeti ile kendilerini or-taya atmak zorunda kalırlar/kalmışlardır. Onların hemcins-leri için kendilerini feda etme gözü karalıkları varbulunma-saydı, insanoğlunun tarihi (yani onların mevcut kültürel bi-rikimi) de hasıl olmamış olurdu. İnsanlar yeni bir fikrin ka-bulünde daima zorlanmışlardır. Bu zorlanma, yeni fikrin çi-lesinin çekilmesini sonuçluyor. Bir fikir çilesi çekilmeden ko-layca kabul edilebilir olsaydı, insan indinde onun değeri de kalmazdı. Hiç bir fikir aslında, kendiliğinden suç değildir. Onu suç sayan, kurulu düzenin dogmatik zihniyetidir. Ama tarih, yeni bir fikrin, yerleşik dogmatik zihniyeti aşmayı ba-şardığını her defasında gösterip duruyor. Aslında tarih, bir bakıma da, iş bu yerleşik dogmatik zihniyetin aşılmasının hi-kâyesi de sayılabilir. Bu hikâye, fikrin, zorbalığı her seferin-de, ama er ama geç, bertaraf ettiğini söylüyor. Yaşarken on defa asılmaya müstehak sayılan insanlar, asıldıktan sonra ebediyen yaşamaya ve yaşatılmaya layık görülüyor.

Modern Düşünme Tarzı

Modern düşünme tarzının temel ırasından birinin, belki de birincisinin dine karşı (din karşıtı) bir argümanlar zemininin oluşturulma çabasında yoğunlaştığını ileri sürebiliriz. Olaya Batı Avrupa'nın özel koşulları içinde baktığımızda ve oranın kurumları açısından bir açıklama getirmeye teşebbüs ettiğimizde, şimdi kullandığımız "din" kelimesini "kilise" ile ikame etmemiz mümkün ve yerindedir. Aslında, bu bağlamda (Avrupa bağlamında) din kelimesi ile kilise kelimesinin müteradif kullanıldığını, özellikle bizim gibi Avrupa'nın ve Avrupa-Hristiyan kültürünün dışında yaşayan insanların hiç akıldan çıkartmaması gerekiyor. Çünkü burada vuku bulacak bir karışıklık, bizler için, bütün bir düşünce dizgesini ve aynı zamanda Batı'dan bir takım sosyal-siyasal kurumlar aktarma sürecini yaşayan ülkelerde, o kurumların niteliğinin asla anlaşılmamasını sonuçlayacak ve hem düşünme tarzı, hem de kurumlar alt üst olacaktır. Örnekte hem düşünsel planda, hem kurumsal olarak laikliğin, Batı dışı ülkelerde ve meselâ Türkiye'de belli bir tanımının yapılamayışını gösterebiliriz. Avrupa'da laiklik kilise ile (din ile değil) devlet otoritesinin ayrışmasını ifade eden bir siyasal yapılanma anlamını taşıırken, kurum olarak kilisesi bulunmayan bir yerde aynı kavram (laiklik) din ile devletin ayrışmasını ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır. Bu iki yaklaşım farklılığının uzlaştırılmazlığına dikkat isterim.

İmdi, Batı Avrupa'da modern düşünme tarzının doğmaya başlaması, temelde, kilisenin otoritesini sarsmakla bağlantılıydı. Kilisenin otoritesi niçin sarsılacaktı? Çünkü kilise yalnızca serbest düşünme tarzını önlemekle kalmıyor, bundan daha önemlisi hristiyan insanların dünyasını da karartıyordu: kilisenin soygunundan, vurgunundan, talanından kurtulmak isteyen insan kitleleri, böyle bir otoritenin bir biçimde izale edilmesi gerektiğine inanıyordu. Nitekim "hümanizma" telâkkisi (14. yy. ve sonrası), hristiyan insanın Kilise karşısına bir "birey" ve bir "kişi" olarak çıkmak isteyen bir teşebbüsünden ibarettir. İnsanın yüceltilmek istenmesi, ona saygın bir yer bulma çabası, Kilise karşısında ve ona karşıt bir konumda yer alan bir anlam taşıyor. Eğer insanın değeri yüceltilebilirse, onun kendi kendini yönetebilmesinin, dolaşısıyla Kilise'ye muhtaç olmadan kendisi için kendi tarafından yasa koymasının yolu da açılabilirdi. İnsanların bunu başarabilmesi için dinsiz olması gerekmiyordu, Kilise'nin otoritesinin bertaraf edilmesi yeterliydi. Din alanında Reform (yeniden biçimlenme, ki bu, yeniden, yeni baştan teşkilâtlanma ve bu yeni teşkilâtlanmada Kilise'yi devre dışı bırakma teşebbüsü), temelde, Merkezî Kilise'nin otoritesini yaymak (yerel kiliseler kurmak) suretiyle zayıflatmak ve giderek yok etmek amacına yönelik bir hareketti. Reform hareketinin Avrupa'nın dünyaya yayılma, yeni ticaret yollarının ve bu arada Amerika kıtasının keşfi süreciyle aynı konjonktürde yer alması anlamlı sayılmalıdır. Bu süreç, aynı zamanda Avrupa sömürgeciliğinin (emperyalizm) de başlangıç yıllarıdır. Yoğun ve zengin bir ticaret hayatının başlaması, sömürgeci ülkelere Avrupa dışından yeni zenginliklerin aktarılması geleneksel (katolik) ahlâkın muhafazasıyla uzlaştırılması güç bir sorunsal çıkartıyordu ortaya. Nitekim Protestan hareketi (Reformasyon), aynı zamanda iş bu geleneksel ahlâkın değiştirilmesini de tazammun etmekteydi. Feodal aristokrasinin din ve ahlâk telâkkisiyle, yeni gelişmekte olan burjuvanın ticarî ilişkilerinde öngördüğü din ve ahlâk telâk-

kisi farklı bulunuyordu. Katolikliğin sıkı kuralları, bu ticaret ve macera erbabı için genişletilmek gerekiyordu. Çok sonraları Max Weber'in kapitalizm (bu kelimeyi emperyalizm olarak da okumak mümkün) ile "protestan ahlâkı" arasında kurduğu bağlantının isabetine değinmemiz gerekiyor.

Ne var ki, bir dönemden yeni bir döneme geçilişi hiç de peynirin bıçakla dilimlenmesi gibi oluşmuyor. Bir yandan geçmişin alışkanlıkları yeni dönem içinde sürdürülürken, bir yandan da yeni döneme özgü yeni alışkanlıkların uç vermesi başlıyor. Nitekim feodal aristokrasinin tümüyle tarihe gömülmesini görmek için 1789 Fransız devrimini beklemek gerekiyordu. Ancak bu devrimin vukuuna gelinceye kadar da zihinsel hayatta büyük dönüşümler gerçekleşmiştir. Kopernik'in evrenin merkezine dünya yerine güneşi koyması, böylece Batlamyus'un söylemini tepe taklak etmesi, aslında eski çağlardan beri bilinen bir olgunun tekraren gün yüzüne çıkartılması gibi olsa da, durum, Kilise'nin itikadını sarsıcı nitelikte görüldüğü için eseri, ancak ölümünden sonra yayınlanabilmiş ve yayıncısı, Kilise'nin gazabına uğramamak için Kopernik'in, kitabında sadece matematiksel bir fantezi geliştirmek istediğini ileri sürmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Galileo'nun dünyanın döndüğüne ilişkin görüşü, onun engizisyon tarafından cezalandırılmasını sonuçlamıştır. Descartes'ın da korkusundan ülkesini yıllarca terkettiği bilinmektedir.

Evet, Descartes.. modern çağın bu anahtar adı, kendisinin de Galileo gibi takibata uğrayacağından korkuyordu. Onun şahsen dindar biri olduğunda kimse kuşku duymuyor. O, dindar biriydi, ama geliştirdiği düşünsel dizge (rasyonalizm), bir bakıma Kilise'nin tam da beline vuruyordu. Rasyonalizm, bilginin kaynağını dinin dogmalarında değil, fakat akılda arıyordu. İnsan bilgisi *a priori* olarak akılda varbulunuyordu. Öte yandan, tabiat bilimlerinin matematik dille ifadesi gerekiyordu. Böylece dinin dogmaları ve sabiteleri kadar kesin ve katı bir bilimsel (düşünsel) ortamın açılmasına

yol vermek gerekiyordu. Ancak bu yoldan Kilise'nin katı tutumuna karşı çıkmanın çaresi bulunabilirdi. Descartes'ın, durumu, şimdi bizim söylediğimiz bir bağlam içinde düşünmesi ve vaz etmiş olup olmaması pek de önemli sayılmamalı. Önemli olan nokta, onun düşüncesinin yol açtığı düşünsel duruşun niteliğidir. O duruş, Kilise dogmasının karşısına bilimi bir dogma olarak çıkartmayı öngörüyor. Newton'ın, Descartes'ın görüşünü fizik alanında uygulaması, bilim tarihinin en görkemli devrimlerinden biri sayılır. Bilime olan inanç böylece gerçek bir dogmatizme dönüşüm evresine girer. Rasyonalizm, 19. yüzyılın ortalarında, Fransa'da, kaderin âdeta bir ironisi olarak "pozitivizm" adıyla şekil bulur. Kaderin ironisi diyoruz, çünkü pozitivizm, aslında rasyonalizme reddiye olarak çıkmıştı. Rasyonalizmi reddediyordu, çünkü onun metafiziğe açık olduğunu düşünüyordu. Oysa metafizik çağ aşılmış ve şimdi pozitivist çağa ulaşılmıştı. Bu çağın özelliği, gerçeği akılda değil, fakat olguda aramak olmalıydı. Auguste Comte'a göre akıl, insanlar arası ilişkiyi kurmada yeterli değildi ve olamazdı; insanlar arası ilişki ancak "yüreğin ateşi" ile kurulabilirdi. Sevgi, özgecilik ve onların üstünde yükselen insanlık yüreğin ateşi üzerinde yükselbilirdi! Metafizikten kaçmak isteyen Comte'un, farkına varmadan içine düştüğü farklı bir metafizikle karşılaşyoruz. Pozitivizm, bilginin kaynağını olgularda aramaya yönelmişken, üzerine ayağını bastığı olgunun bilgisini elinden kaçırmıştı. Her şeyi matematik bir kesinlikle bileyim ve bu bilgilerle ilerde olabilecekleri şimdiden kesin bir bilgiyle tahmin edeyim derken, pusulasını yitirmiş bir şaşkın yolcu durumu-na düşmüştü.

Ancak düşünsel çizginin yalnızca şimdi değindiğimiz doğrultuda seyretmediğini de biliyoruz. Descartes'in ve Newton'ın dayandığı matematik Eukleides geometrisi idi. Bu geometri durağan ve dogmatik telâkki tarzının ihtiyacına cevap verebiliyordu. İkibin yıldan beri de vermişti. Ancak

Fransız devrimiyle (1789) ortaya çıkan son kerte çalkantılı ve med-cezirli siyasal ortamın gerektirdiği açıklamayı getirebilecek nitelikte değildi. Üstelik 19. yy.'da vuku bulan sınırlı değişiklikler (devrim) de hem sosyal/siyasal hayatı son kerte etkilemiş, hem teknik değişikliklerde hızlanmaya yol açmıştı. İnsanlar, artık "buhar ve demiryolu çağında" yaşadıklarını söyleyerek durumlarını belirliyorlar ve açıklamaların bu doğrultuda geliştirilmesini bekliyorlardı. Descartes, son tahlilde Platon'un metafiziğine ve Aristo'nun mantığına dayanıyordu. Ama 19. yy.'ın başlarından itibaren Eukleides'in geometrisinin yeni evren telâkkisine yetmediği gözleniyordu. Eukleides evreninin dışındaki bir evrene ancak Eukleides dışı bir geometrinin uygulanması zorunluluğu duyuluyordu. Gauss'un ardından Lobatchevski, Bolyai, Riemann, Eukleides'çi olmayan geometrilerini kuruyorlardı. Evrenin değişik telâkki tarzlarına göre, değişik geometriler, böylece kuruluyordu. Aristo'ya izafe edilen bir görüşe göre, kölelik ancak gemilerin kendi kendine yürüdüğü bir zamanda ortadan kalkardı. Bu söylem, aslında, köleliğin hiç kalkmayacağı anlamında söyleniyordu. Ama her şeye rağmen, Aristo'ya atfedilen bir "kehanet" gerçekleşiyordu: gemilerin buharla yürüdüğü bir çağda, kölelik de, sözde kalmış olsa bile, 1815 Viyana anlaşmasıyla ortadan kaldırılıyordu. '89 Fransız devrimini hayranlıkla idrak etmiş olan Hegel, tam da bu değişimlerin, dönüşümlerin orta yerinde duruyordu. O, aslında, Platon'un 18. yy.'da parlak bir yeniden ortaya çıkışı sayılabilecek olan Kant'ın ardılı olmasına rağmen, kendini Heraklitos'un ardılı olarak görüyordu. Öyle ya, her şey değişir, hiç bir şey sabit kalmaz ve bir suya iki kere girilmez, diyen o değil miydi? Hegel de, kendini böylesine değişen bir ortamın içinde buluyordu. Bilim, teknik, siyasa, toplum, her şey, her şey, durmadan değişiyordu. Bu değişen şeylerin açıklamasını Aristo'nun özdeşlik ilkesine dayanan $A=A$ mantığından beklemek mümkün değildi. Çünkü $A=A$ önermesi, değişimin durdurulduğu, sabitelerin mevcut olduğu ve her şeyin

bu sabitelere dayanılarak açıklanmak istendiği bir telâkki tarzını yansıtabilirdi. Oysa şimdi A'nın A olmadığını söyleyecek bir mantığa ihtiyaç vardı. Ve Hegel telâkki tarzını böyle bir mantığa, diyalektik mantığa dayandırıyordu. Diyalektik düşünme, oluşmakta olanı izlemede kullanılıyordu. Bilinç ve özgürlükten ibaret olan insan, mademki bilinç ve özgürlükten ibarettir, öyleyse her ân yeni bir oluşuma da açık bulunur demektir. Öyleyse insanın insanî oluşumunu onun tarihsel diyalektiğinde izleyebiliriz. Hegel de, son tahlilde idealist (spiritüalist değil) bir düşünürdür. Hegel'in idealist diyalektiği Marx'ın teşebbüsü ile maddeci bir düzleme yerleştirilir. Diyalektik maddeciliğin, hem idealizmi, hem materyalizmi aştığı söyleniyordu; diyalektik maddecilik, mekanist (kaba) maddecilikten farklı bir telâkki tarzını öngörüordu. Bu düşünme tarzına göre düşünceler, ülküler, olaylar kendi tarihsel koşulları içinde ortaya çıkarlar ve tarihsel koşulların değişimi içinde incelenirler. Bu düşünme tarzının, nesnelliği ve dogmatizm karşıtlığını öngördüğü farzedilerek işe koyulmuş olsa da, bu telâkki tarzı da ardılları (sonraki marksçılar) tarafından dogma haline getirilmiştir. Marksçılığın giderek futurist bir veçheye bürünmesi tepkilerin iyice yoğunlaşmasına yol açmıştır. Nitekim Popper da, marksçılığın tam da bu yüzden, onun dogmatik bir gelecek tarihçiliği yapmaya yeltenmesi yüzünden yerden yere çalmıştır.

Modern düşünme tarzını özetin özeti olarak ele almak bile insanın başını döndürmeye yetebilir. Başka bir açıdan "Aydınlanma" diye de anılan veya en azından bir kesiti itibariyle "Aydınlanma" diye nitelenen modern düşünme çağı, böyle adlandırılmasıyla da, temelde din karşıtı bir düşünmeyi ve düşünceyi öngörüordu. Ama Aydınlanmacı anlamda din karşıtlığı "dogmatik din"e karşı bir zihinsel örgütlenmeyi öngörmekteydi. Yoksa farklı bir düzlemde Aydınlanmacılık kendi dinini icat etmekten geri durmamıştı. "Teizm" anlayışı öyle bir tanrı tahayyül ediyordu ki, bu tanrı evreni ve

insanı bir kez yarattıktan sonra, işini bitirmiş, eleğini duvara asmıştı. O, artık insanların yapıp etmelerine karışmıyordu. Onun işi yaratmadan ibaretti ve bu iş bitirilmişti! Bu düşünme tarzının diyalektik düşünmeye ne denli aykırı olduğu hemen farkedilecektir. Ama bizim bağlamımız açısından mesele şurda düğümleniyor: 18. yy.'dan başlayıp 19. yy.'ı aşarak günümüze kadar gelen modern düşünme tarzının içinde öylesine keskin dönüşümler, öylesine baş döndürücü gelişmeler ve değişimler, öylesine şaşırtıcı düşünme biçimleri birbiri arkasından ortaya çıkıp batmıştır ki, bu zaman zarfında yaşayan insanlar neyi, neresinden, nasıl tutacaklarını, kimliklerini anlayamamışlar, şok üstüne şok geçirmişlerdir. Bu dönemin edebiyatı, gene aynı dönemin insanını anlamamıza anahtar işlevi görebilir.

19. yy. insanının sınai devrimle birlikte yaşadığı sefalet Dickens'in romanlarında bir yanıyla realist, bir yanıyla da romantik veçheden dile getirilmiştir. İyiiler ve kötüler, aşağıdakiler ve yukardakiler, bu romanlarda sergilenen insan manzaralarıdır. Shakespeare'in aristokratları, sarayları ortadan kalkmış, onun yerine bir yandan sokağın sefaleti, bir yandan da köşklerin sefahati geçmiştir. Shakespeare' in yüce ve yüceltici söylemi de artık mazidedir. Her ne kadar o da, söyleminin yüceliğine ve yücelticiliğine rağmen, humanizmanın gereği olarak insanın ruh sefaletini ve ruh yüceliğini aynı zamanda ortaya koymak üzere yola çıkmışsa da, o, hiçbir zaman, sekiz yaşındaki bir çocuğun 16 saat süreyle bir işlikte çalıştırıldığına tanık olmamıştı. Ama 19. yy. yazarları çocuklarla birlikte kadınların da, işgücü olarak sokaklara, fabrikalara, batakanelere sürüldüğüne ve sürüklendiğine tanık olmuştur. Baudelaire'in yaşadığı sıkıntı, kent sıkıntısı, Paris sıkıntısı, sınai yaşantının onun ruhuna ve şiirine olan bir izdüşümüdür. Yukarıdaki paragraflarda, belki ana hatlarıyla bile özetleyemediğimizi düşündüğümüz telâkki tarzları, birbirini

öylesine ivedilikle kesmiş, birbiri ardından öylesine ivedi biçimde bitivermiştir ki, insanın, ayağını değil sağlam bir zemine, düpedüz bir zemine basıp basmadığı bile meşkülalmıştır. Whitehead (sanıyorum oydu) bütün felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş dipnotlarından ibaret olduğunu söylüyordu. Hegel'den sonraysa günümüze kadar olan felsefe tarihi, Marx'ı da hesap dışı tutmadan konuşursak, bu ikisine düşülmüş dip notlarından ibarettir diyebiliriz. Nietzsche, bu insan sefaleti ortamında, hristiyanlığa bulaşmamış, hristiyanlığa bulaşıp bir yüzüne vurulduğunda öteki yüzünü de çevirmeye hazır sözde mütevekkil, aslında mıymıntı insanı yerine dağlarda özgürlüğü arayan bir has insanın, bir üst insanın ardına düşmüştü. Yine kaderin bir ironisidir ki, kendisi yaşadığı çağın sillesini yemiş beden ve ruhen hasta biriydi. Onun az sayıdaki beğendikleri arasında Dostoyevski de bulunuyordu. Ama o da hasta biriydi, saralıydı. Romanları, 19. yy. insanının eksiksiz olmasa da çarpılmış insanının tasvirini veriyordu. Bu romanlarda katiller, paranoyaklar, şizofrenler, âşıklar, zenginler, düşkünler, sefiherler, sarhoşlar, iradesizler, kumarbazlar, müntehirler, düşünce dolandırıcıları, elhasıl her kesimden her çeşit insan kol gezer. İnsanlar orada çelişkileriyle, zaaflarıyla ve zaman zaman yücelmiş halleriyle ve fakat her defasında acımamıza mazhar olan halleriyle yaşarlar. Bir fikirden ötekine atlamaktan doğan sıkıntı ve kuşku çağının insanları, sıkıntının ve kuşkunun mücessem halleriyle karşımıza çıkartılırlar. Dostoyevski belki Shakespeare kadar farklı karakterler resmetmemiştir, ama önümüze getirdiği karakterlerin çelişkileri ve açmazları üstünde derinlemesine çalışmıştır. Bu durumuyla da 20. yy. edebiyatını etkileyen adların en önünde yer alır.

Evet, $2 \times 2 = 4$ denkleminde kesinlikle emin olunduğu bir çağdan (Ortaçağ'dan), artık iki kere ikinin dört mü, yoksa üç veya beş mi ettiğinden emin olunmadığı bir çağa (modern ve sonrası çağa) gelindiğinde, ne insanların, ne tahtların, ne or-

duların, ne halkın, dahası ne de ülkelerin (çünkü onların sınırları da durmadan oynuyor) sabit bir yerde durmadığı, sürekli bir halden bir hale geçtiği, zeminin ayaklarımızın altından kaydığının duyumsandığı (Sartre'ı hatırlayın) bir ortama girilmiştir. Faulkner, 1949'da, günün insanını "ne zaman başıma bir bomba düşecek korkusuyla yaşadığını" söyleyerek betimliyordu. Aslında Faulkner'ın betimlemesinde gene de beklenen bir şey (bir bomba) vardı. Kafka'nın betimlediği insanlarsa suçlanırlar ama neyle suçlandıklarını bilmezlerdi. Suçlayanların sanığı araması gerekirken neyle itham edildiğini bilmeyen "sanık" savcısını ya da yargıcını arama macesine girerdi. Öte yandan bir şato beyine ulaşmak isteyen birinin şatoyu, klavye ihtiyacı duyurmayacak denli (görünen köyün klavye gerektirmemesi) yakından görmesine rağmen, bir türlü oraya ulaşamaması, her defasında bir engelle karşılaşması türünden bir abesin ortasına düşmesi, tam da, o çalkantılı dönemin insanına özgü bir durumun betimlenmesi gibidir. Proust ise sessizliğin ve hareketsizliğin psikolojisini dile getirmekle, bir bakıma, çağına, karşıt yüzünden tanıklık etmek istiyor gibidir. Onun insanları, bir bakıma yürüyen ruhlar (belki hayaletler) halinde ortaya çıkarlar. Gene hasta bir insan olan Proust da durgunluğu, uyusukluğu, mayışmışlığı dile getirir; ama bu durgunluğun huzuru telmih ettiğini kimse ileri süremez. Kafka saçmasının Fransız izdüşümü Camus'nün Yabancı'sında tecessüm eder. Öte yandan hem çağın, hem de insanın trajik açmazı Veba'da dillendirilir. Dos Passos'un Manhattan Transfer'de anlattığı 1920'lerin New York'u nerdeyse bir savaş romanı görünümündedir. Bu "ulu kent" in günümüze ulaşırkenki insan manzarası, tam da, çağının hızına denk bir oynaklık içinde, bir film şeridinin kareleri halinde mozaik olarak sergilenir. Bu romanın kurgusu, hızı, çabucak geçen kareleri sinema yöneticilerine ilham kaynağı olmuştur. Metropol ortamında rızık avına çıkmış insan görüntüleri önceki çağların bilmediği türden tavırlar kazanmıştır. Faulkner'ı, anlattığı kısır döngüye düşmüş insanıyla

bir kez daha anmalıyız. Amerika Birleşik Devletleri, her ne kadar, sınaî devrimin acısını bir Britanya ölçüsünde yaşamamış olsa bile, orada da farklı bir düzlemde farklı trajediler yaşanıyordu. Kuzey-Güney savaşını geçirmiş, köleliğin, köleleştirilenin, köle yönetmenin ne demeye geldiğini öğrenmiş; o toprakların yerli ahalisini kılıçtan geçirmek gibi bir tecrübe atlatmış, ancak bu tecrübenin vicdan azabından da kendini kurtarmakta zorlanmış; öte yandan yeni kentlerde, yeni bir insan türünün çıkmaya başladığını görmüş ve o insanlardan birinin belki de kendisi olduğunu duyumsamış bir ülkenin tarihî ve bilinç altı görüntüleri yansıyordu onun romanlarında ve öykülerinde. Britanya'da Virginia Woolf, 19. yy.'ın çalkantılarından kaçmayı, 20. yy.'ın savaş ve arbede ortamından kurtulmayı, insanın derununa sığınmakta ararmışçasına, bilincin derinliklerine gömülmeyi, bilincin derinliklerinden bilincin alt bölgelerine sızarak sükûnete erişmeyi umar gibidir. Joyce'a gelince.. artık insan ıralarını anlatma yerine, insanın iç macerasını anlatmanın yeğlendiğini bir kez de onun romanlarında teyid ediyoruz. O uzun baş döndürücü maceranın anlatıldığı Ulysess, önünde sonunda Dublin kentinde yaşanan bir 24 saatten ibarettir. Sıkıntının elle tutulur hale gelişi de belki bu sıkışmışlıktan ileri gelmektedir.

Kuşkusuz, edebiyatta daha başka örneklerle başvurmak mümkün. Ama onların çoğunun bizi götürebileceği bir nokta var: çağdaş (modern) romanda anlatılan insan, artık, bir fotoğrafhane stüdyosunda, fotoğrafçı tarafından elleri iki yandan sarkıtılmış olarak veya bir yumruğun çenede tutulmak suretiyle poz verdirilen insanların cansız görüntülerinden ibaret değildir. Bu romanda yer alan insan bilinciyle ya da gövdesiyle sürekli hareket halinde olan insandır: onun gövdesini seçmekte ya da bilincinin akışını izlemekte acze düşüşümüzün sebebi de, onun bu hareket halindeki durumudur. Romanlardaki bu insanın bir yere oturtulamayışı, ona belli bir kuramla yaklaşımda zorlukla karşılaşılması, bir

bakıma, “modern sonrası” dönemin karakteristik niteliğinin sanatçılar tarafından çok daha öncelerden haber verilmesiyle bağlantılanabilir.

Söylemeye gerek yok ki, modern sonrası (postmodern) dönem son on yılın (1990 ‘dan veya Körfez Savaşı’ndan sonraki) yılların ürünü değil. Postmodern söylemin köklerini en az elli yıl öncesine ve bazı veçheleri bakımından daha da öncelere dayandırmak mümkün. Ancak 1990’lardan başlayarak marksizmin, hiç olmazsa uygulama alanında ve özel olarak Sovyet uygulamasında çökmesiyle birlikte, kapitalizmin yeni bir durağa (veya aşamaya veya evreye) girdiğini söyleyebiliriz. Marksizmin çöküşünün hemen ardından Körfez Savaşı’nın başlatılması, Orta Doğu haritasından başlayarak dünya haritasında radikal değişikliklerin gerçekleştirilmesine ilişkin bir kararın işareti olarak algılanabilirdi. Nitekim daha savaşın sürdüğü sıralarda bile, artık dünyanın bu savaştan önceki dünya olmayacağına ilişkin görüşler yaygın biçimde benimsene alanı bulmuştu. Küreselleşme (globalleşme) söylemi de, bu dönemin ürünü olarak dünya siyasasının ve dünya toplumunun karşısına tamı tamına o sıralarda çıktı.

Küreselleşmenin önde gelen karakteristiklerini birkaç ana başlık altında toplayabiliriz sanıyorum: 1. Kapitalizmin evrenselleşmesi, 2. Ulusallığın aşılması, 3. Toplumsal hayatın her alanının metalaşması (nesneleşmesi), 4. Kuramsal ve ahlâksal konularda sınırlamalara (kayıtlamalara) itibar edilmemesi. Burada belirlemeye çalıştığımız hususlar, bir bakıma küreselleşmenin karakteristiğini temsil ederken, bir bakıma da bunlar küreselleşmenin önüne koyduğu hedefler olarak da ele alınabilir. Bu hususlara, yani kapitalizmin evrenselleşmesi, ulusallığın aşılması, her şeyin metalaştırılması ve eski kuramlara ve ahlâkî tutumlara itibar edilmemeye başlanması amaçlarına ulaşabilmek, insan kafasının tümüyle yenilenmesini gerektiren bir sürecin yürürlüğe konulmasını istiyor. Ama bu isteğin o kadar da kolay gerçekleşmeyeceği bel-

li bir şey. Postmodern anlayış, kendini bir bakıma modern anlayıştan tümüyle yalıtmaq isterken, aslında zaman zaman modern zamanların enstrümanlarına başvurmaktan geri kalamıyor. Nitekim, insanın özgürleştirilmesine ilişkin talep modern çağın (liberal/kapitalist dönemin) önde gelen talebiydi. Ne var ki, modern dönemde özgürlüğün gerçekleşip gerçekleşmediğı, şimdi sorgulanabilirdi. Modern dönemde, bütün özgürlük iddialarına ve istemine rağmen, ne kapitalistik âlemde, ne de marksizmin uygulandığı yerlerde onun gerçekleştiğini görmek mümkün olmamıştı. Marx'ın kendisi kapitalist ülkelerdeki özgürlük iddialarının içi boş bir kavram olduğunu daha başından beri söylüyordu. İktisatta satın alma gücüyle desteklenmemiş talebin nasıl bir talep değeri yoksa; kullanma gücüyle desteklenmemiş bir özgürlük iddiasının da öylesine bir değeri yoktur: o, kâğıt üzerinde kalmaya yargılıdır. Öte yandan marksist uygulama, özgürlüğün gerçekleşmesini sınıfsız toplum ülküsünün gerçekleşmesine bağlı görüyordu. Ancak uygulamada bu ülkeye ulaşmak gerçekleştirilemediğı gibi, yöneticilerden (bürokrasiden) oluşan yeni bir sınıfın zuhuruna tanık olunmuştu. Postmodern telâkki, marksizmin ve kapitalizmin karşılaştığı bu zorlukları görüyor ve buna rağmen özgürlük söyleminden de vazgeçmiyor, ama somut olarak önerebildiğı bir şeye de görünürde rastlanmıyor.

Küreselleşme, önüne ulusallığın aşılması gibi bir hedef de koyuyor. Bu hedefin gerçekleştirilmesi ise toplumsal kimliğin yeniden belirlenmesini gerektiriyor. Bir yandan, kapitalist dönemin vazgeçilmez sabitelerinden biri sayılan ulusallık ve ulusal devlet telâkkisinden vazgeçilmek istenirken, öte yandan günümüze kadar bir devlet çatısı altında bir araya gelememiş olan insan topluluklarının ulusal kimlik arayışları ortaya çıkıyor. Aynı şekilde, modern zamanların tipik özelliklerinden sayılan ve modern zamana aslî niteliğini kazandıran din karşıtı (ve özelde hristiyan ülkeler bağlamında

kilise karşıtı) tutum, bazı toplum kesimlerinde radikal din taraftarlığına dönüşebiliyor ve bu kesimde yer alan insanlar kimliklerini bir dine nisbet ederek açıklama ihtiyacını ortaya koyuyor. Bir başka düzlemde, ulusallığın aşılması, aynı zamanda merkezsizliği (ademi merkeziyeti) öngörürken, bazı küçük toplum birimleri, veya alt kültür unsurları, örneğin feministler, çevreciler, farklı cinsel tercihler içinde bulunduğu söyleyenler, hayvan severler gibi akla hayale gelmedik minik minik topluluklar kendilerine yeni kimlikler yakıştırmamanın çabasına girişmişlerdir.

Postmodern dönemde bir husus daha açıklıkla belirlenebilmiştir: temsili demokrasinin şimdiye kadarki uygulamasıyla yetersiz kaldığı! Durum, öteden beri demokrasiye yöneltilen eleştirilerden farklı bir anlamda ele alınıyor. Temsili demokrasinin, yönetilenleri ancak parlamento çatısında temsil edebildiği ve fakat bu çatının dışında temsil edilmesi gereken toplulukların ve çıkarların temsilsiz bırakıldığı hususu. Daha da önemlisi söz konusu temsil siyasal sınırlarla mahdud tutulmuş ve siyasal olmayan çıkarların temsili savunmasız bırakılmıştır. Böylece bir yandan belirli devlet memurlarının (valilerin, emniyet müdürlerinin vb) seçimle iş başına getirilmesi öngörülürken; bir yandan okulda, iş yerinde, ailede demokrasinin işleyişine imkân sağlanmak istenmektedir. Postmodern söylem burada da, bir kez daha çelişkisini dışa vuruyor: hem merkezsizlik öngörülüyor, hem küçük toplum birimlerinin küçük öbekler halinde temerküz etmesinin önü açılmak isteniyor!

Aslında küreselleşmenin, emperyalizmin yeni bir adla ve dünyanın yeni koşullarına göre yenilenerek yeni bir sunuma kavuşturulmuş olduğunu görmek zor değildir. Nasıl ki, emperyalizm de, antik evrensel devlet ülküsünün modernleştirilmesi olarak değerlendirilebilirse. Ancak sunumun yeniliğini gözden kaçırmamak gerekiyor. Şöyle ki, emperyalizmde, emperyalist ülkenin kim olduğu belli olduğu gibi, emper-

yal baskı altında tutulan ülkenin kimliği de bellidir. Sömürrenler Avrupa'nın İngiltere, Fransa, Belçika.. gibi ülkeleriyken, sömürülenler de Afrika'nın şimdiki tüm ülkeleri ve diğerleri olarak adlandırılabilir. Oysa küreselleşme deyimi, özneyi kamufle ettiğinden, küreselleşme, kimsenin manipülasyonu olmadan, dünyanın gelip dayandığı bir zorunluğun kendiliğinden ortaya çıkardığı bir durum gibi algılanıyor. Ama acaba durum gerçekten böyle midir? Küreselleşmeyi manipüle eden birileri yok mudur? Ve Amerika'nın, İngiltere'nin, Fransa'nın küreselleşmesi ile Türkiye'nin ve benzeri ülkelerin küreselleşmesi aynı şey midir? Bu değini, üzerinde ayrıca durulmayı gerektiren farklı bir konu. Biz, duruma, modernliğin halihazırda ulaşmış olduğu bir evreyi işaret etmesi bakımından göz atmış olduk.

İmdi, yukardan beri betimlemeye çalıştığımız modernliğin çalkantılı, karışık, karmaşık, hatta içinden çıkılmaz gibi düğümlemiş noktalarına bakarak bazılarının ileri sürdüğü gibi Batı dünyasının, dahası dünyanın sonuna gelinmiştir diyebilecek miyiz? Dünyanın sonuna gelmekle, dünyada artık bir daha değişiklik olmayacak ve kapitalistik aşama onun son evresi olarak görünecektir demek isteniyorsa –ki söylenen odur: “tarihin sonu gelmiştir!”– görünen manzaranın böyle bir “öngörü” teyid etmediği ortadadır. Böylesine bir zihinsel ve maddesel enerjinin ortada durduğu bir zeminde ve zamanda, onun sonunun geldiğine hükmetmek ancak safdillik olur. Arkasında muazzam bir entellektüel ve sermaye birikimi tutan bir kültürün ve medeniyetin, fantezi kabilinden ortaya çıkan, daha doğrusu o kültürün ve o medeniyetin doğal sonucu olarak ortada duran bir kriz sonunda yıkılacağını ve ortadan çekileceğini beklemek, bizce bir vehimden başka bir şey değildir. 1940'lı yıllarda Camus: “Avrupa ya yeni bir medeniyete girecek ya da yitip gidecektir” derken, ona belki de onun şimdi içinde bulunduğu durumu öneriyordu, yoksa Batı medeniyetinin gerçekten ortadan kalkaca-

ğına ihtimal verdiğini düşünmek abes kaçar. Ortada belki bir varta bulunmaktadır, ama Batı medeniyetinin karşılaşmış olduğu en büyük varta şimdi karşı karşıya bulunduğu değildir: o, daha büyüklerini daha önceki zamanlarında atlatabildi. Bir sıkıntı ve kuşku sürecinden geçiliyor, doğru, ama bu süreç ebediyen böyle kalacak diye beklemek, insana da güvensizlik olur. Batı medeniyeti antik çağdan, Roma İmparatorluğu'ndan günümüze doğru çeşitli evrelerden geçmiştir, onun yeni bir evreye daha gireceğine inanmak mümkün, ama şimdiki durumuyla sonunun gelmiş olduğuna hükmetmek yanlış olur. Batı medeniyetinin kendine dışardan bakamamak ve kendine özeleştiride bulunamamak gibi bir zaafı var; ama bu zaafına rağmen bu medeniyet her defasında kendi küllerinden yeniden doğmasını başarabilmiştir.

Batı Entelijansiyası Bir Yere Gidiyor mu?

Batı düşünce tarihinin en temel sorunu 3 veya 4 bin yıldan bu yana VARLIK konusu olmuştur (ontoloji). Grek felsefesinin bilinen başlangıcından itibaren belli başlı bütün filozofları varlığın ne olduğunu açıklamaya çalışmışlar ve kendi telâkki tarzlarına göre bazı cevaplar da bulmuşlardır. Birbirini tutmayan açıklamalar silsilesi, onların önüne bir başka sorun getirmiştir: bilgi sorunu. İnsanın neyi bilip neyi bilemeyeceği bir araştırma alanı olmuştur. Ancak gene de düşüncenin ana sorunu VARLIK olmayı sürdürmüştür. Bilgi sorunu (epistemoloji), varlık sorunu araştırılırken bir yan ürün, ikincil bir ürün olarak ortaya çıkmıştır.

Felsefe tarihinin Grek dünyasında belirlediği en eski filozof Thales'tir. M.Ö. 7. ve 6. yy.'da (625-545) yaşadığı sanılıyor. Ancak Thales'in, kültürce boş ve çorak bir ülkede yaşamadığını biliyoruz. Tam tersine o, hem kendi ülkesinin kültür havzasının, hem Mısır diyarının hasıl ettiği bir kültürel ortamın içinde yaşıyordu. Onun, varlığın meydana gelişi (başlangıcı) üzerine sürdürdüğü düşünce, bir bakıma, çarpıtılmış bir "tevhid" (birlik) fikrini tazammun etmektedir. Varlığın veya her şeyin başı, kökü, ilkesi (*arkhé*) saydığı su, aynı zamanda her şeyin sonudur da: her şey sudan türer, suyla devam eder ve suya döner. Üstünde yaşadığımız arz da sonsuz Okeanos'un içinde yüzer.

Adı geçen Okeanos (Okyanus) tanrılarının da, insanların da babasıdır; yani herşeyi yaratan tanrı. Aynı birlik (tevhid) fikrini Anaksimandros'ta ve ondan sonra gelenlerde de buluyoruz. Anaksimandros da Thales gibi *arkhénin* ne olduğu konusu üzerinde durmuş, bunun *aperion* olduğunu ileri sürmüştür. *Aperion* başlangıçsız ve sonsuz bir ana tözdür. Hayat ve ölüm de dahil, her şey, bu ana tözden gelmektedir. Anaximenes ise, her şeyin hava'dan (*psykhé*: ruh) geldiğini söylüyor. Söz konusu ruh, kendisi değişmeden aynı kalmakla birlikte gevşeyerek veya yoğunlaşarak ateş, sıvı veya katı biçimlere (maddenin çeşitli hallerine) dönüşebilir; fakat madde hangi halde bulunmuş olursa olsun onun özü (ruhu) aynı kalmaya devam eder. Heraklitos'a göre de evrenin ana maddesi ateştir. Ateş mahiyeti itibarıyla karşıtların birliğini temsil eder: bütün karşıtlar bu ateşin içinde eriyip "bir" olur. Karşıtlar savaş halindedir, sürekli hareket içindedirler, ancak biz değişme yokmuş gibi sanırız, çünkü bu değişme bir düzen içinde akışır. Bu düzen'e veya kanuna o, Logos adını veriyor. Logos, aslında evrendeki tanrısal akıldır. Heraklitos, bu yönüyle, kendinden öncekiler gibi, aslında *panteist* görüşe sahip çıkmaktadır. (Panteizmin, çarpıtılmış bir vahdeti vücut telâkkisi olduğu akılda tutulmalıdır). Heraklitos'un çağdaşı olan Xenophanes (569-477) ise, hiçbir dolayımaya başvurmada *bir Tanrı'nın* varlığından bahsediyor: "*Bir Tanrı vardır, bu, tanrılarının ve insanların en ulusudur; ne biçimi, ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer: bu tek Tanrı mutlak görmedir, mutlak iştmedir, mutlak düşünmedir; her şeyi düşünceleriyle zahmetsizce yönetir.*" diyor. Bu telâkki tarzı, tek tanrıcılığı dile getirirken, bir bakıma da unutulmuş bir maziye ilişkin bir hatıraya tercüman olur gibidir. Onun öğrencisi Parmenides daha da açık konuşuyor: "*Bir Varlık vardır*" diyor. Bu fikri: *Bir, Bir olan* olarak da ifade ediyor: "*Bir birliktir o, kendi içine kapalıdır, doğmamıştır, yok olmayacaktır, değişmez, bölünmez, yoğunlaşmaz, seyrekleşmez. Bunun karşıtı olan her görüş, var olmayanı var diye göstermek zorunda kalır, bu da olamaz. Çünkü Varlık meydana gelmiş*

bir şey olsaydı, var olmayan bir şeyden doğmuş olması gerekirdi, böylece var olmayan gerçekten var olmuş olacaktır.” Daha sonra Elealı Zenon, Parmenides’in Bir Olan’ın tek varlık olduğu öğretisini *çokluğun ve hareketin* olamayacağını ispat etmek suretiyle desteklemiştir; ona göre, Varolanı bir çokluk ve hareket diye düşünürsek çelişmeye düşeriz, öyle ise Varolan ancak “bir” ve hareketsiz (Sabit, değişmez, ki bu da aslında Tanrı’nın niteliğidir) olabilir. Bir rivayete göre Lokman Hekim olduğu söylenen Empedokles, önceki filozofların su, hava, ateş unsurlarına toprağı ekleyerek dört öge (anasırı erbaa) öğretisini kurmuştur. Bu dört öge kendiliğinden hareket edemez ve kendiliğinden terkipler meydana getiremez, onları harekete geçiren bir ilk neden vardır. Bu ilk neden’in sevgi ve nefret güçleri, dört ögenin birbirine karışmasını ve yeniden çözülmesini ve bunun böyle gitmesini sağlar, insanın evreni bilmesi de onunla aynı özden gelmesine dayanır, insan kanında ögeler en olgun biçimde birbirine karışmıştır.

Burada elbette felsefe tarihini ne özetlemeye niyetimiz var, ne de buna imkânımız bulunuyor. Ancak şu kadarını ifade etmemiz gerekiyor: Yukarda görüşlerini aktardığımız filozofların varlık üzerine bātında benzer veya aynı olmakla birlikte zahirde birbirinden farklı olan görüşler serdettiklerini gözlemleyen Sofistlerin babası sayılan Protagoras, kesin bilginin olmayacağını, bilginin insandan insana değişebileceğini ileri sürmüştür, “insan her şeyin ölçüsüdür” maximi onundur. Bu sözle o, bilginin göreceli olduğunu belirtmek istiyordu. Bir başka sofist olan Gorgias da: “Bir şey yoktur, bir şey olsaydı da bilemezdik, bilseydik de başkalarına aktaramazdık.” demek suretiyle göreciliği ve kuşkuculuğu nerdeyse ilke haline getirmiştir. Sofistlerden hemen sonra gelen Sokrat ise akla, düşüncenin nesnel değerine ve en önemlisi bireylerin üstünde bir normun bulunduğu sarsılmaz bir iman besler. Onu sofistlerden ayıran da bu kesin inancıdır. Onun: “Bir şey biliyorsam, o da bir şey bilmediğimdir.” sözü, sofistlerin şüpheciliği türün-

hem de onu çevreler: sayılar, ölçüler, oranlar, ahenk bu evrenin içindedir. Bu fikirlerde bir kere daha Pythagorasçı öğretinin izlerini ve etkilerini görüyoruz.

İmdi, yukardan beri sıralamaya ve özetlemeye çalıştığımız fikirlerin ilk kaynaklarından biri Hermes'tir. Hermes'in İslâm kaynaklarına göre İdris Aleyhisselam olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Hermes'e ait olduğu söylenen ve mahiyetleri açıkça bilinmeyen fikirler de zamanla bozulmuş, çarpıtılmış ve bize aslı olan Mısır dilinden değil, Yunanca tercümelerinden gelmiştir. Hermes'in fikirlerinin Hz. Musa'yı, Orphe'yi, Solon'u, Pythagoras'u, Platon'u, Gnostisizmi, Hıristiyanlığı, Philon'u, Plotin'i ve Yeni-Platoncuları etkilediği bilinmektedir. Ama aynı zamanda süreç içinde Hermesçi fikirler de, şimdi adını saydığımız kişiler ve görüşler tarafından etkilenmiştir. Böylece günümüze saf Hermesçi fikirler değil ve fakat Hermes'in tahrif edilmiş fikirleri veya ondan ilham alınarak yeniden üretilmiş ve ona izafe edilmiş olan fikirler kalmıştır. Hermes'e göre yaratılış Demiurgus'a izafe edilmektedir. Demiurgus, ilk akıl tarafından yaratılmış ilâhî varlıktır, fakat bir kavle göre de Demiurgus ilk aklın kendisidir. Tanrı'nın evrene ilişkisi yaratıcı irade ve içkin (immanent) var olma olarak tasvir edilmiştir. Tanrı, kendisinin imajı ve çocuğu olan kosmosun halıkı ve babasıdır. Mevcut olan şeylere o şekil verdi ve böylece her şey onun tarafından var oldu. Mısır efsanelerinin her biri Hermesçilikte birer sırrın sembolü olmuştur. Yirmi iki harflik Mısır alfabesinin her harfine tekabül eden birer sayısı vardır. Her harf ve sayı da üçgenlerle ifade edilen üçlü bir kanuna delalet eder; bunların da lahut âleminde, akıl âleminde ve cisim âleminde birer aksi bulunur. Hermesçilikteki bu ve başka sayılarla ilgili semboller Orphe'ye, ondan da Pythagoras'a geçmiştir. Pythagoras'ın yirmi yıl kadar bir Hermes tapınağı olan Menfis'te eğitim ve öğretim gördüğü bilinmektedir.

Orpheus'a dayandırılan Orphic cereyanın karakteristiği Dionysius'un ölmesi ve dirilmesine ilişkin esatirden çıkartılı-

yor. Bu görüş, Platon zamanını derinden etkilemiştir. Orfik  iler, kendi zamanlarında bilinen dünyanın her yerini karış karış gezmı  ler, Güney İtalya'ya, Sicilya'ya gitmişlerdir. Orphism'in kökü, Dionysius'a tapınmadadır. Meydana getirdikleri zengin literatürden Platon'un ve başka filozofların iktibasta bulundukları bilinmektedir. Bu öğretinin aslı y  nle-
rinden biri ruhun ölümü ve bir bedenden diğ  rine g    d  r (transmigration). Bu inancı Platon'un da benimsediğ  ne de-
ğ  nmi  tik. Bu inancın esası, insanın   ifte mahiyeti kavramı ile ilgilidir. İnsan zıt unsurların bir terkididir. İnsanın gayesi uluhiyet ve ittihattır. Bu ittihat, geçici bir şey olmayıp Dionysius ile özdeşleşmeyi içerir. Ruhun, beden denilen mahbes-
ten kurtulup özgürlüğü ve ölümsüzlüğü kavuşması uluhiyet ile ittihat etmesi ile kabildir (belki onda fena bulmayı tazam-
mun ediyor). Böylece ölümsüzlüğü kavuşan ruh, Tanrılara şöyle seslenir: "Ben sizin kutsal soyunuzdanım, fakat talih beni esfel-i s  filine attı." Kısacası, Orphicilikte ana mesele bir takım özel törenlerle ruhu arındırmak ve onu Hadeste (ce-
hennem) bekleyen tehlikelerden korumak için bedenle ilgisi-
ni kesmektir. Ruhun gayesi bedenden kurtulmaktır. Orphe-
ciliğ  n, Apollunculuktan sonra Psagorculuğ   büyük ölçüde etkilediğ  i söylenmektedir. Nitekim Pythagoras'ın da cehen-
nemlerden geldiğ  ine inanılmaktadır. Orpheus   l  rken: "Be-
nim i  in yüce saat geldi. Ötekiler beni anladılar, sen beni sev-
din. Ben   l  yorum, fakat Tanrılar diridirler." diyor. Orphe-
us  ulara göre evren aşk ve zaman tarafından yaratılmıştır. Orphic dinin tanrısı Dionysius'tur. Bu tanrı sermestlik ve sar-
hoşluk hallerini kutsar. Bu dinin salikleri ibadetlerini belli bir
cezbe ve sarhoşluk hali içinde yapar. Bu ibadetler büyük     -
kunluk içinde icra edilir. Çünkü Dionysius'la ancak cezbe
halinde birle  ilir (yani onda fenaya erişilir).

Grek felsefesini, onun varlık tel  kkisini Hermes ve Orpheus'tan sonra (kronolojik anlamda sonra, yoksa onlardan daha önemli) Hz. Musa'nın Allah ile m  k  lemesi etkilemiştir. Bu

mükâlemede iki temel kavram ortaya çıkıyor, biri ruh (İbranice: Eloah; Arapça: Allah), öteki odur (İbranice: Yahova; Arapça: yâ huve). Kur'an'da da, bir bakıma Tevrat'ı teyiden ve muhtasaran anlatılan Hz. Musa'nın Allah'la mükâlemesi (Taha:9-98) Tevrat'ta şöyle naklediliyor: "Ve Musa, Kaynatası Midyan kâhini Yetronun sürüsünü güdüyordu; ve sürüyü çölün arkasına götürdü ve Allah'ın dağına, Horebe geldi. Ve Rabbin meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü; ve gördü ve işte, çalı ateşle yanıyor, ve çalı tükenmiyordu. Ve Musa dedi: Şimdi döneyim, ve bu büyük manzarayı göreyim, çalı niçin yanıp tükenmiyor. Ve görmek için döndüğünü Rab görünce, Allah ona çalının ortasından çağırıp dedi: Musa, Musa! Ve o: İşte ben, dedi. Ve dedi: Buraya yaklaşma; çarıklarını ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır. Ve dedi: Ben babanın Allah'ı, İbrahim'in Allahı, İshak'ın Allahı, ve Yakub'un Allahıyım. (...) Ve Musa Allah'a dedi: İşte, ben İsrail oğullarına geldiğim zaman, onlara: Atalarınızın Allahı beni size gönderdi, dersem, ve onlar bana: Onun ismi nedir? derlerse, onlara ne diyeyim? Ve Allah Musa'ya dedi: Ben, BEN OLANIM; ve dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Beni size BEN İM gönderdi. Ve yine Allah Musa'ya dedi: İsrail oğullarına böyle diyeceksin: Yehova beni size gönderdi; ebediyen ismim bu..." (Tevrat: Çıkış, Bap 3).

İşte bu metinde kullanılan "Ben, Ben olanım" veya "Benim" veya "Yehova: Odur" (Ben Oyum anlamında) ifadeleri, Grek telâkki tarzında çeşitli biçimlerde anlamaların konusunu oluşturmuştur. Öncelikle buradaki ben'in Allah'a atıfta bulunduğu, onun özdeşi olduğu, doğrudan anlaşılan bir husustur. VARLIK, yalnızca ODUR. O olandan başkası yoktur. Varlıkla o özdeştir. Ancak bu telâkki tarzı bu kadarla kalmamıştır ve zaman içinde çeşitlenmiştir. Çalılıktan seslenen ses, başka çeşit telâkki tarzlarına da açık tutulmuştur. Şöyle ki, eğer seslenen kaynak çalılıksa, buna göre, çalılığın, yani insanın dışındaki dünyanın neliğini bilmemiz, öğrenmemiz gere-

kecektir. Eğer bu ses, bize, Ben'in ne olduğunu anlamamız hususunda bir imada bulunuyorsa, bu kez dikkatimizi kendi benimize çevirmemiz gerekecektir. Böylece ODUR (Yehova) kelimesi bizi üç farklı alana yönlendirmektedir: 1. Ruha (Eloah: Allah), 2. Tabiata (Objeye, nesneye), 3. Kendi benimize (nefsimize). Bu üç telâkki tarzı, hem genel olarak felsefenin konu alanlarını belirlemenin başlangıcını teşkil ediyor, hem de idealizmin ve materyalizmin mebdeini...

Böylece felsefece düşünme tarzının başlangıcına ulaşıyoruz. Felsefece düşünmenin başlangıcı dinden (vahiyden) kaynaklanıyor ve onun çeşitlendirilmesiyle çoğalıyor ve zaman içinde tahrifata uğruyor, uğrattılıyor. Hissedilebileceği gibi, bütün bir Grek düşünce tarzı, arkasında vahiy kaynaklı bir düşünceye (fikre) yer veriyor. Arada yalnızca Sofistler beşerî bir retorik geliştirmişlerdir. Ama onların hemen arkasından Sokrat, Platon, Aristo antik gelenekten tevarüs ettikleri düşünce tarzını kendi müktesebatlarına ve telâkki tarzlarına göre yaşatmışlardır. Özellikle Platon'un idealar âlemi üzerindeki fikriyatı ODUR "kavramı" ile doğrudan ilişkilidir. Var olanlar, soyutlanarak "odur"a ulaşılır (veya indirgenir): var olan atlar iridir, ufaktır, gür yelelidir, seyrek yelelidir, kuyruğu uzundur, kısadır, fakat bu bireysel olarak var olan tek tek atlar geçicidir, ölümlüdür; ama bunların tümünü içeren bir at kavramı veya at olma kavramı, bütün atların ilk örneğidir, o ölmez, o at kavramıdır: odur. Keza Aristo'nun ilk hareket ettiricisi de "Ben olan"ın, yani kendi var oluşunu (varlığını) başka hiç bir şeye borçlu bulunmayanın, kendi hareketini kendinde taşıyanın ifadesi olmak bakımından aynı kaynağa telmihte bulunmaktadır. Ancak Grek literatüründeki bu retorikğin artık dinsel kaynaktan (vahiyden) kopmuş olarak ve profan bir içerikle sürdürüldüğünü hatırdan uzak tutmamamız gerekiyor. Başka bir deyişle özünde ve başlangıcında kutsal bir içerik taşıyan ODUR kavramı, zamanla kutsal içeriğinden boşandırılmıştır. Buna rağmen, söz konusu retorik,

son tahlilde, kutsal olandan neşet etmiştir ve her türlü tahri-fata rağmen, hatta profan içeriğine rağmen, bu gerçeğin ört bas edilmesi imkân dışı kalmıştır. İşte bu yüzdendir ki, Grek-lerin bu alandaki metinleriyle karşılaşan ilk Müslüman düşü-nürler (Farabî, İbni Sina, Miskeveyh, İbn Rüşd, Sühreverdi ilah.), bu metinlerde kullanılan kavramlara yitik hikmetleri olarak muamele etmişlerdir. İmam Gazalî'nin, kendi zamanı-na kadar yaşamış olan düşünürlerle muhalefetine sebebi, mücerret düşünmeye karşı koyuyor olmasından değil ve fa-kat profan düşünme tarzının Müslümanlar arasında da yay-gınlaşma tehlikesini gördüğü için olabilir. Aynı şekilde Orta-çağ Avrupa düşünürleri (Anselmus, Aquino'lu Thomas, Ockham'lı William ilah.) de, Müslümanlar aracılığı ile öğren-dikleri ve temas kurdukları aynı Grek metinlerine aynı mu-amelede bulunmuşlardır. Grek metinlerinin profan niteliğine rağmen, andığımız Müslüman ve Hristiyan düşünürler, bu metinlere yeniden kutsal bir içerik kazandırma çabası içinde bulunmuşlardır. “Ben olan” veya “odur” söylemi, eninde so-nunda tanrı ile özdeşleştiriliyor ve “ben” kişinin öznesi ola-rak düşünölmüyordu. Descartes'la başlayarak “Ben olan” veya “Ben varım” söylemi, deyim yerindeyse bireyleştirili-yor, ben, bilen özne olarak alınıyordu. Descartes “Düşünü-yorum” derken, önceki düşünürlerden farklı olarak kendini bilen veya düşünen bir özne olarak öne çıkartıyor ve sonun-da var oluşunu, düşünmesine bağlayarak kanıtlamak istiyor-du. Ancak bu düşünen özne, bir var olan olarak tezahür etti-ğinde, son tahlilde, tümel varlığın bir parçası haline dönüşü-yordu. Fakat her şeye rağmen, söz konusu düşünme tarzı, bir bakımdan dinsel retorikle temas kurma çabasını taşıırken bir bakımdan da yeniden ve yeni bir profan düşünmenin yolu-nu aralıyordu. Aynı tutumu farklı bir katmanda Kant'ta göz-lemliyoruz. Kant, Descartes'ın düşünme tarzını ontoloji ile epistemolojiyi birbirine karıştırdığını söyleyerek eleştiriyor-du. Bilen öznedan (epistemoloji alanından) hareketle, var olan özneye (ontolojiye) ulaşamayacağını belirtiyordu. Fa-

kat onun yaptığı da, neticede, özneyi nesnenin karşısına koymak olmuştur. Bu demektir ki, ODUR artık yalnızca ve tek olarak O VARDIR anlamına gelmiyordu: “O VAR, bir de BEN VARIM” anlamına geliyordu.

Retorik bu biçime dönüşünce, bunun mefhumu muhalifi de kendi geçerliğine bir yol buluyordu: BEN YOKSAM BAŞKASI DA (hiçbir şey) YOK! Böylece kaçınılmaz olarak solipsizme düşülmüş oluyordu. Solipsizm, bu düşünsel dizgede kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkıyordu. Ancak bu sonuç idealist filozofların korkulu düşüdü. “Ben” kavramının ilâhî varlığa atıfta bulunduğu bir sferde solipsizmin de bir anlamı yoktu, çünkü her şey, (her şey: ben ve sen: nefis ve nesne: ben ve o) bir tek ben’in muhtelif sferlerdeki tecellisinden başka bir şey değildi. Ancak “modern zamanlarda” ben kavramının içi boşaltılınca veya içi profan hale getirilince, gerçek varlığı olan şeyin yalnız nefis olduğuna dair bir düşünsel saçmalıklarla karşılaşıldı. Bu yüzden solipsizme düşme tehlikesiyle burun buruna gelen filozoflar, daha baştan kendilerini savunma ihtiyacını hissettiler. Değindiğimiz gibi, vahyin vaz ettiği “Ben” kavramına başvurmada solipsizm tehlikesi yoktur, çünkü zaten her şey ODUR. Ancak onun içi boşaltılınca solipsizmle karşı karşıya gelmek kaçınılmazlaşmaktadır. Bu durumda, ya artık solipsizmi doğal karşılamak gerekecektir, ki bunun yolu referans noktasını yeniden ilâhî olana bağlamakla imkân dahiline girecektir; yahut da referans noktasını tümüyle değiştirmek, tümüyle profan, secular, maddeci bir zemine yerleşmek gerekecektir. Ne var ki, daha önce değindiğimiz gibi maddeci düşünme tarzı da, vahye bağlı düşünmenin tahrifatından başka bir şey değildir. Aslında, temelde Grek düşüncesinden başlayarak Batı düşünce tarzı, secular ve profan bir zeminde yer almışken, vahyî düşünme tarzıyla karşılaşınca sarsılmış, onun etkisiyle kendi mahiyetini değiştirmeye çabalamış, ancak zaman içinde (antik çağdan günümüze değin) secular ve profan düşünce tarzı, her safhada

ağırlığını gide gide artıran bir ivme kazanmıştır. Batının bu düşünsel özelliği, aslında bizzat dinin kendisini (Hiristiyanlığı) de secular bir zemine oturtmak istemiştir. Reformasyon hareketine, bir de bu açıdan bakılabilir.

Eğer Batı entelijansiyasının bir yere gidip gitmediğini, bir yere gidiyorsa eğer, bu gidişin yönünü belirlemeye ve sorgulamaya teşebbüs ediyorsak; bu gidişin, başlangıcındaki kutsalla olan temasın giderek zayıflaması, kutsal olanla bağlarını giderek çözmesi, ve kutsal olandan kutsal olmayana doğru ilerleyen bir yön kazandığını söyleyebiliriz. Bu istikamet manevî sferden çözülürken, maddî sferle olan bağlarını giderek pekiştirmektedir. Batı dünyasının kendine özgü bilim anlayışı, tam da bu maddeciliğin görünen bir numunesi ve simgesi mesabesinde duruyor. Giderek maddî çıkarların ve çıkar ilişkilerinin ön aldığı bir dünyanın içine gömülüyor. Batı tarzı bu düşünce ve yaşama hasılası şimdiden bütün dünyaya yayılmış, yalnız Avrupa'yı ve Amerika'yı değil, o kültürün bütünüyle dışında gelişmiş ve farklı referans noktalarına sahip bulunan öteki kültürleri de etkisi ve baskısı altında bırakmaya başlamıştır. Bu yüzden, şimdi burada kullandığımız ifadeler, Batı kültürünün dışında bulunan kültür mensuplarını bile yadırgatacaktır, biliyorum. Ama söz konusu gidişatın yönünü belirlemek zorundayız. Düşünsel sferde, filozofların, düşünürlerin metafiziğe düşme tehlikesinden(!) tavahhuş ettiklerini görüyoruz. Karşılaştıkları sahte bir metafizik bile olsa, kendilerini bundan uzak tutabilmek için gösterdikleri telaş ve tedirginlik zikre değer. Böylesi maddî ve çıkar ilişkileriyle çevrili bir ortamda, kişi (veya birey diyelim) tümüyle bu maddî çevrenin baskısı altında tutuluyor. O artık kendi yaşantısına egemen olamıyor. Egemen olduğunu sandığı alanların tümü bir takım kurumların, kuruluşların egemenliği altına çoktandır alınmış bile. O kadar ki, sözü geçen kurumları ya da kuruluşları yönettiği farzedilen kişiler bile, aynı çarkın içinde yer alıyor: birey olarak onlar da

aynı baskıdan paylarını alıyorlar ve bir yandan da o çarkın yürütülmesinde görev sahibi bulunuyorlar. Modern   a  n belli başlı dönüm noktalarından biri olan 1789 Fransız İhtil  li ile ortaya çıkan adalet, kardeşlik, eşitlik, özgürlük söylemi, aslında yalnızca bir söylem olarak kalmaya hükümlü bırakılmıştır. Bu kavramlar, insanların belki özlemlerini dile getirmeye hizmet etmiştir, ama onlar hiç bir zaman hayata aktarılamamıştır. Ge  ti  miz yüzyılın iki büyük savaşı, bu söylemin sahteliğini ve yalnızca lafz   bir değer ifade ettiğini bütün çıplaklığı ile ortaya koymuştur. Su  , cinsellik, uy    turucu, alkolizm gibi bel  alar, başlangıçta onlara bir özgürlük vaadi gibi sunulmuşken ve öyle algılamaya müsait tutulmuşken, şimdi bütün bunların insanın   zg  rl    n   ayaklar altına aldığı; onları köleleştirdiği görülüyor ve kabul ediliyor. Şiddet ve güç kullanımı (terör), yalnızca kişiler arasında ve bireysel olarak ifa edilen eylemler olmaktan çıkmış, uluslararası ilişkiler düzeyine sıçramıştır. Şiddetin, işkencenin bizzat devlet güçleri marifetiyle uygulandığına ilişkin haberler kimsenin bilmediği şeyler değil. Her insan teki, karşısında   u soruları buluyor:   zg  rl    m   yaşadığımı söyledikleri   u içinde yaşadığım gün, acaba seksen yıl, yüz yıl öncesine oranla nasıl bir görüntü içinde: seksen yıl önce yaşayan insan mı daha özgürdü, yoksa bu gün yaşayan ben mi? Bürokratik baskılar arttı mı, azaldı mı? Şiddet olayları d  n m   daha fazlaydı, bu gün m  ? Demokratik   arkların işletilmesi d  n m   daha çok müdahaleyi gerektiriyordu, bu gün m  ? Bilimsel anlayış giderek yalnızca teknoloji  en ibaret ruhsuz bir şemaya d  n    rken, teknolojik donanım hayatımı, daha çok mu güvenlik altında tutuyor yoksa hayatım bizzat bu teknoloji tarafından mı tehdit ediliyor? Kuşkusuz bunlara eklenebilecek başka sorular da bulunabilir. Ama alınacak cevapların i   açıcı olacaa  ına ihtimal vermiyorum.

Peki ne olacak? Elbette, hiç! Böyle gidecek. Batı uygarlığının asal paradigmalarını olu  şturan maddeci bir düzlem   ze-

rine oturmuş, çıkar ilişkilerine dayalı faydacı, pragmatik, pozitivist hayat tarzı, kendine yeni kavramlar icat ederek ve fakat her defasında biraz daha maddecilik sferinin derinliklerine dalarak böylece devam edecek. Halen içinde yaşadığımız yaklaşık 3 bin yıllık düşünce ve hayat macerasının bize gösterdiği sonuç böyle bir tabloyu resmediyor. Thales'ten itibaren, aslında tevhid fikrinden etkilenecek veya esinlenerek ortaya konulmuş olan düşünsel ürünler ve yaşantı tarzları, giderek bu fikrin tahrifatıyla yol almıştır: Tevhid (veya vahdeti vücud veya vahdeti şühud) diye ifade edebileceğimiz insanın Allah'la birlikte ve O'nun yolunda yaşamasını öngören hayat tarzı, Batı düşünürlerinin elinde kaba bir panteizme dönüşmüştür. Batı, kendine dışardan bakmadığı ve kendini eleştiremediği için, kendi paradigmaları doğrultusunda kat ettiği mesafeyi bir "ilerleme" olarak değerlendiriyor. Böyle bir ilerleme varsa, bu ilerlemenin, giderek kutsal olanla ilişkisini kesmek ve giderek kendini manevî değerlerden boşandırmak istikametinde yol aldığını söylemek zorundayız. Halen zenginleşmiş gibi görünen Batı fikriyatı, son tahlilde, muharref bir idea telâkkisinin çeşitlemesinden ibarettir. Tahkir kasdı olmadan yapabileceğimiz belirleme şudur: Batı uygarlığı, 3 bin yıl içinde, sıpa iken eşek olmuştur!

Not: Bu bahiste *ansiklopedik bilgi için* başvurulacak kitaplar:

1. Prof. Macit Gökberk : Felsefe Tarihi.
2. Prof. Cavit Sunar : Tasavvuf Tarihi.
3. Orhan Hançerlioğlu: Düşünce Tarihi.
4. Betül Çotuksöken: Kavramlar Felsefe ile Bakmak

Soyut Zeminde Sahih Düşünce Kurma Arayışı

Bir düşünce arayışının içinde bulunduğunu gördüğümüz birinin bir meseleyle karşı karşıya bulunduğunu hemen anlarız. Düşünce arayışının kendisinin doğrudan bir mesele olarak kabul edilmesi de caiz görülebilir. Ancak bu durum farklı bir düzlemin meselesi sayılmalıdır: insan bulmacaları çözmek için de kafa patlatabilir! Asıl mesele, bir meselenin çözümü sadedinde kafa yormaya yönelmektir: öbür türlü, ortada kafa yorulmuş da olsa, patinaj yapmaya benzer: emek ve yorgunluk hasıl olur, ama mesafe alınmaz. Demek ki, sahici zeminlerde, sahici meseleler karşısında, sahici düşüncelerin ortaya konulup konulmadığını arıyoruz.

Hicretten sonraki yüzüncü, 150. yıllardan başlayarak İslâm âleminde yoğun bir düşünsel faaliyetin yürütüldüğünü biliyoruz. Müslümanların sonraki yüzyıllarını da etkileyecek olan bu düşünsel faaliyetlerin hemen tamamı o tarihlerde ortaya atılmış ve günümüze kadar da etkilerini sürdürmüşlerdir. Daha o zamanlar, zamanın düşünürleri gerçek meselenin ne olduğunu, mümkün ve muhtemel meselenin ne olduğunu ve bunların karşısında bir muhal mesele kavramının bulunup bulunmadığını tartışmışlardır. Ve muhal meseleyi,

gerçek, mümkün veya muhtemel meseleden ayırarak onunla uğraşmayı mekruh, hatta haram saymışlardır.

İmamı Azam Ebû Hanife'ye atfedilen bir anekdot: Katâde Kûfe'ye geldiğinde Ebû Hanife ona gidiyor ve: "Ey Ebû Hat-tab, diyor, bir adam ailesini bırakıp gitse, ailesi yıllarca on-dan haber almasa, karısı, kaybolan kocası ölmüştür zannıyla başka kocaya varsa, sonra birinci kocası çıka gelse bu mese-leye ne dersin?" Katâde: "Bu mesele vuku bulmuş mudur?" diye soruyor. Ebû Hanife de: "Hayır." diyor. Katâde de ona: "Öyleyse vuku bulmayan bir şeyi bana ne diye soruyorsun?" deyince, Ebû Hanife de ona: "Biz belâ gelmeden önce hazır-lanırız, belâ gelip çatınca nereden girip nereden çıkacağımı-zı bilelim diye." cevabını veriyor.¹

Aynı dönemden başka bir anekdot: karşılaşılan meseleler çoğalınca insanların entellektüel faaliyeti de artıyor, böylece gerçek ve mümkün meselelerin yanında insanlar calı (yapay, uyduruk) ve muhal (olmayacak) meselelerle de uğraşmaya başlıyorlar. Meselâ, birisi, kafadan şu soruyu ortaya atıyor: Hunsâ kendi kendine cimada bulunsa ve hamile kalarak ço-cuk doğursa, doğan çocuk ana gibi mi mirasçı olur, yoksa ba-ba gibi mi? Bir başkası da şöyle bir "mesele"nin cevabını ve-riyor: Bir kimsenin batnından bir çocuk doğsa, zahirinden de bir başka çocuk doğsa, bunlar birbirlerine mirasçı olamaz, çünkü bir yerde toplanmamışlardır (herhalde karındaş -kar-deş- olmamışlardır demek istiyor!).²

Böylece, sanıyorum, toplumsal yapının ihtiyaçları ile o toplumun talep ettiği düşünsel yapı arasında korelasyon ku-rulabileceğini ifade etmiş oluyoruz. Fikir, şayet gökten zem-bille indirilmiyorsa toplumun reel ve aktüel bir ihtiyacının karşılığı olarak oluşuyor. Böylece insanların bir araya gelip: "Hadi düşünsel bir ortam icat edelim!" demelerinin mânâ-

1,2. Prof. M. Ebû Zehra, Ebû Hanife, çev: O. Kesioğlu, Üçdal Neşriyat, s.361 ve 364, (tarihsiz).

sızlığı ortaya çıkıyor. Her düşünce, o düşünceyi talep eden bir toplumsal şartın ürünü olarak ortaya çıkıyor. Başka bir deyişle, şayet toplumun önünde çözümlemek istediği bir meselesi bulunmuyorsa o toplumun suni olarak bir düşünsel zemin oluşturmasının imkânı da elde edilemiyor.

Günümüz Müslümanının temel meselesinin ne olduğunu sorarak, sorgulayarak onların düşüncelerinin ne olabileceğini ya da ne gibi düşüncelere yol açabileceğini tahmin edebiliriz. Ancak ortaya koyduğumuz sorunun anlam kazanabilmesi için bu sorunun hangi zeminde ileri sürüldüğünü de bilmemiz gerekiyor. Günümüz Müslümanı kavramı ile anlaşılması gereken olgu neyi işaret ediyor olabilir? Bu kavramın işaret ettiği nesneyi (özneyi) belirlemedikçe soru havada kalacağı gibi, dolayısıyla sorunun cevabı da havada kalmaya hükümlü olacaktır. “Günümüz Müslümanı” deyiminden şayet Endonezya’daki veya Malezya’daki Müslümanları anlıyorsak onların karşı karşıya bulunduğu mesele ile Bengal-deş’teki veya Pakistan’daki veya Hindistan’daki Müslümanların meselesinin farklı olduğunu bilmemiz gerekiyor. Keza İran’daki Müslümanlarla Irak’taki, Suriye’deki, Mısır’daki, Türkiye’deki veya Cezayir’deki Müslümanların karşı karşıya bulunduğu mesele de birbirinden farklı nitelikler ve ıralar taşıyor. Dolayısıyla günümüz Müslümanının temel meselesinin ne olduğunu sorarak yola koyulmak bir bakışta anlamlı gibi dursa da, soru, reel bir zemine yerleştirilmeden bırakılırsa içi boşaltılmış oluyor. Öyleyse soru, Türkiye’de yaşayan veya Irak’ta, Pakistan’da yaşayan Müslümanların meselesi var mıdır, varsa o nedir, biçiminde sorulmak gerekiyor. Dahası, mekân bakımından gözetilen bu farklılaştırmanın zaman bakımından da göz önünde bulundurulması gerektiğini öngörüyoruz. Çünkü geçen yüzyılda veya daha önceki zamanlarda yaşamış olan Müslümanların meselesi ile günümüzde yaşayan Müslümanın meselesi ve dolayısıyla talep ettiği cevap (düşünce) birbirinden farklı olmak gerekiyor. Du-

rum, İslâm'ın genel ve temel ilkelerinin değişmesiyle ilgili bulunmuyor: durum, değişen toplum yapısına ve insanî ihtiyaçlara göre İslâm'ın temel ilkelerinin gerektirdiği istikamette ortaya çıkabilecek cevabın farklılaşabileceği noktasında ortaya çıkıyor. Değindiğimiz bu basit durumun Türkiye'de yaşayan Müslümanlarca farkedilmemiş olması esef verici bir durum olarak tespit edilebileceği gibi, bence onların karşı karşıya bulunduğu meselelerin de en önünde yer alıyor. Müslümanlara ait bir meselenin, her yerdeki tüm Müslümanlar için geçerli bir tek cevabının bulunduğu sanılması, bence, bizim ülkemizde yaşayan Müslümanların üstesinden gelemediği öncelikli bir mesele olarak onların önünde duruyor.

Bu ifadelerimizin izaha muhtaç olduğunu biliyorum. Açıklama için Mevdûdî'nin, Pakistan'da, Hinduluktan Müslümanlığa geçenlerin, hayatlarında bir kez olsun inek eti yemelerinin zorunlu olduğuna dair görüşünü örnek olarak zikredebilirim. Mevdûdî'nin görüşünü, İslâm'da sığır eti yemenin farz olmadığını, kurban için küçük baş hayvanın veya devenin kesilmesinin yeterli olduğu ileri sürülerek eleştirilmek istenmiştir. Ancak bu eleştirinin Mevdûdî'nin asal hedefini göremediğini, bu hedefin bir tabunun (veya putun) yıkıldığından emin olabilmek için öngörüldüğünü söyleyebiliriz, yoksa Mevdûdî'nin kendiliğinden haramlar ve helaller icat ettiğini söylemek akla bile gelmez. İneğin tabu sayıldığı bir telâkkiden sonra Müslüman olan birinin bu tabuyu zihninden ve hayatından silmiş olması bekleniyor. Bu durum Hindistan'da, Pakistan'da yaşayan Müslümanlar için geçerlidir, başka ülkeler için geçerliği yoktur. Toplumsal ve siyasal şartlar için geliştirilmiş olan görüşlerin de (hem mekân, hem de zaman boyutu itibarıyla) bu bağlamda değişebileceğini kabul etmemiz gerekiyor. Bu gereklilik göz önünde bulundurulmadan Osmanlı döneminde öngörülmüş bir görüşün şimdi de mutlak biçimde geçerli olacağını sanmak veya

Pakistan için, oranın reel ve aktüel şartları gözetilerek öngörülmiş bir görüşün aynıyle Türkiye için de geçerli olabileceğini düşünmek vahim bir yanılgı olur. Gerçekten de, anayasasında İslâmî bir devlet yapısını öngören Pakistan'da, oranın Müslüman âlimleri, böyle bir yapının daha sağlıklı işlemesi için demokrasi konusunda (parlamentonun nasıl teşkil edilebileceği, hakların ve özgürlüklerin nasıl kullanılabileceği, hükümetin ve devlet teşkilâtının nasıl şekillendirileceği vb) fikirler geliştirmiş olabilirler. Ancak bu fikirlerin dünyanın her yerindeki ve meselâ Türkiye'deki Müslümanlar için de geçerli olup olmayacağı bir sorudur. Durumun her ülkenin özgül şartlarına göre ayrıca ele alınması gerekmektedir. Pakistan'daki Müslümanların demokrasinin işlerliği konusunda kafa yormaları bu kurumun (demokrasi) İslâm'ın ıyguğlandığı her yerde ve her hal ve şartta geçerli olduğuna dair bir sonuç çıkartmamızı gerektirmez. Ülkesinde İslâmî bir yönetim biçimini gerçekleştirmiş insanların üstesinden gelmesi beklenen mesele(ler) ile böyle bir hedefe yönelmiş bir ülkede yaşayan Müslümanların karşılaşacağı meseleler, onların çözümleri farklıdır. Ancak yaşanan gerçeklikte, bu iki farklı dünyanın insanların birbirinden ödünç fikirler alarak kendi meselesine yaklaşma teşebbüsleri, içinden çıkılmaz kavram kargaşasının da yolunu açıyor. Kuşkusuz, her yerdeki Müslümanların birbirinin fikirlerinden yararlanabilecekleri ve dayanışabilecekleri tabiidir; ancak durum mekânların, zamanların ve şartların birbirinin içine kaymasını, dolayısıyla bakışların şaşışmasını sonuçlamamalıdır. İmam Gazalî Müslümanca düşünmek için yola çıkmadı, o dönemde yaşayan Müslümanların reel ve aktüel ihtiyaçlarının ortaya çıkardığı bir meselenin cevabını aradı. Verdiği cevap elbette Müslümanca idi. Ama o düşünceleri özgül bağlamından kopartarak mutlak bir nas biçiminde bütün Müslüman toplumlar için genel geçer cevaplar olarak telâkki etmek, Müslümanların Müslümanca hayatlarını farklı istikametlere sevkedebilmiştir. İmam Gazalî'nin fikirlerinden ilkece yararlanmak ve

Müslümanların düşünce tarzlarına Grek felsefesinin hakim olmasını önlemek bir şey, aynı olguya bakarak felsefece düşünmenin kökünü kurutmaya yönelmek başka bir şeydir. Gazalî'nin Aristo ile hesaplaşırken aynı zamanda Müslümanca bir felsefe (düşünsel ortam) geliştirdiği, bu düşünsel ortamın nirengi noktalarını İslâm'ın asal ilkelerinin oluşturduğu gözden kaçırılacak bir olgu muydu? Buradan hareketle Gazalî'nin düşüncelerinin farklı yönelimlere yol açmasının da mümkün olabileceğini ileri sürmek imkân dahilinde görülüyor; ancak realitenin Gazalî'nin düşüncel imkânlarının kendi zamanı için olmasa bile sonradan kötürümleştirildiğini gözümüze sokuyor.

İmdi soruyu baştan alabiliriz: Günümüz Müslümanının temel meselesi nedir (soru elbette içinde yaşanan ülke bağlamında değerlendirilmek üzere vaz ediliyor)? Müslümanlar Müslümanca yaşamak istiyor mu? Müslümanca yaşamaktan ne anlaşılıyor? Ve Müslümanca yaşamak bu insanların hayatının odak noktasını oluşturuyor mu? Bu sorular muvacehesinde alınacak tavır, aynı zamanda, söz konusu Müslümanların düşünsel tavrına da zemin açacaktır. İşi temelinden kavrayabilmek için Müslümanca yaşamaktan, aynı zamanda kurulu düzenin bir parçası olarak kalmanın mümkün olduğunu düşünenler varsa, bundan doğacak sonuçların da, daha baştan irdelenmesi gerekir. Bazı Müslümanların buradaki çelişkiyi göz ardı ederek bir düşünce tarzı geliştirmeye çalıştığını biliyoruz. Ancak acaba böyle bir çelişki (yani hem Müslümanca yaşamak, hem kurulu düzenin bir parçası olarak kalmak) göz ardı edilebilecek, yani ihmal edilebilir bir gerçeklik midir?

Şimdi vaz edilen soruların cevabının araştırılması, bu soruların cevabını arayanlar için düşünsel bir ortamın meydana gelmesine yol açacaktır. Ancak gene de, bu sorulara cevap arayan Müslümanların uygulamaya çalıştıkları İslâmî hükümlerin hangi safhasında bulunduklarının bilincinde bu-

durumun altını çizmek istiyorum: İslâm'ın bugün bizim için tamamlanmış olmasının anlamı, bizim içinde yaşadığımız zemindeki İslâmî uygulamanın kamusal olarak kabul görüp görmediğine bakmaksızın kişisel ve bireysel yaşantımızda geçerliğini korumasına matuf bir gerçekliktir. Ben, içinde yaşadığım ülkede henüz İslâmî uygulama yoktur, dolayısıyla ben henüz Mekke döneminde yaşıyorum ve kiblemi de o dönemin uygulamasına uygun olarak Kudüs'e yöneltirim, diyemem. İslâm'ın öngördüğü şartların bazıları, benim halen içinde bulunduğum şartlara göre uygulanmayabilir, diyemem. Bilakis, İslâm'ın söz konusu şartları her hal ve şartta uygulanır ve yerine getirilir. Çünkü bu şartların her biri aynı zamanda kendiliğinden bir tebliğ işlevini yerine getirir. İslâm Mekke ve Medine dönemleri olarak tamamlanmış ve Kuran ve Sünnet bütünüyle günümüze intikal etmiştir. Ben bunu söylemek istemiyorum, bu zaten belli. Ben, Müslümanca yaşamak isteyen birisinin, ayağını bastığı zeminde İslâmî uygulamanın geçerli (yürürlükte) olup olmadığının, o zeminde vaktiyle İslâm'ın uygulanmış bulunup bulunmadığının farkında, bilincinde olunması gerektiğini; çünkü cevabı aranan sorunun, değinilen şartlara göre değişik veçheler kazanabileceğini anlatmak istiyorum. Allah Resulü, Mekke döneminde de, Medine döneminde de, içinde yaşadığı toplumu İslâma göre dönüştürmek istiyordu. Ancak her iki dönemde uygulanan yöntem birbirinden farklıydı. İlkinde, kendisi de kurulu düzenin bir üyesi olarak tebliğini ifa ediyordu. Nitekim o dönemde kendisine davasından vaz geçmesi, vaz geçtiği takdirde Mekke'nin reisliği dahil her ne talep ediyorsa kendisine vermeye hazır oldukları ve fakat tekliflerinin Peygamber tarafından geri çevrildiği bilinmektedir. Bu dönemde Allah Resulü, Kureyş nezdinde henüz müstakil bir taraf olarak yer almıyordu, bilakis kurulu düzenin müeyyidelerine maruz bırakılabilen birisi durumundaydı. Allah'ın Resulü, ancak hicretle ve Medine döneminde müstakil bir taraf olma konumunu ihraz etmiştir. Nitekim Kureyş ile savaş hali

de, ancak o dönemle başlamıştır. Bu farklılığın altının çizilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Mekke ve Medine dönemleri arasında esaslı bir paradigma farklılaşması vaki olmuştur. Durumun pratikteki ve müstakbel nesiller için anlamı ne olabilir? Bence, burada, değişen şartlara göre, değişen yöntemlerin öne çıkabileceğine ilişkin bir gerçekliğin önu açılıyor: Müslümanca yöntemin taassuba ve katılaşmaya müsaade etmediğine, bilakis esnekliğe işaret eden bir delalet bulunuyor. İstanbul'un fethi için, illâ da Bizans'ın Haliç'in önüne set çektiği zincirin kırılması için zorlanması gerekmiyor. Fatih'e kadar hep o zincirin kırılması için çabalanmıştı. Fatih'se olduğu yerde bıraktı ve onu mânâsız hale soktu: gemilerin karadan yürütülerek Haliç'e indirilmesi, böyle bir paradigmatik değişikliği, hatta dönüşümü öngörüyor. Günümüzde, Müslümanların yaşadığı ortamlarda, Haliç'teki zencire benzeyen kavramsal engellerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Müslümanlar, şimdiye kadar hep, önelerine çıkartılmış bulunan bu zinciri kırmakla uğraştılar. O zincirin belki de olduğu yerde bırakılması gerekiyordu. Camaya toslayıp duran sinek, bir ân için olsun kendi dışına çıkıp da halini gözleyecek olsa, ne kadar çaresiz ve gülünç bir durumda olduğunu görebilir, ama bunu sinekten beklemiyor. Ancak insan, durumunu kendi dışından da seyredebilir ve realitenin onu içine düşürmüş bulunduğu kısırlığın ve kısır döngünün farkına varabilir.

İmdi tekraren, Müslüman, Müslümanca yaşamak istediği takdirde kendini ve içinde bulunduğu şartları algılamasını önleyen engelleri ne ölçüde göz önünde bulundurabiliyor? Bu soru, onun düşünsel ufkunu açmaya ve genişletmeye yol verecektir. Müslümanca düşünme soyut zeminlerde sürdürülen bir kafa sporu değildir. Müslümanca düşünce Müslümanca yaşayan ya da öyle yaşamak isteyen bir toplumun içinde gerçekleşir. İslâm dışı bir toplumda Müslümanların gündelik hayatlarını kolaylaştırma sadedinde öngörülen ba-

zı çarelerin, aslında bilinç körleşmesine yol açabileceği ve onları uzlaşmacı bir tavra iteceği söylenebilir. Böylece elde edilen bazı düşünsel alışkanlıklara olsun, gündelik hayatta edinilmiş alışkanlıklara olsun gelenek gözüyle bakılmaya başlanabilir; bu da kadim geleneğin unutulmasına, ihmal edilmesine yol açabilir. Sanıyorum, dünyanın muhtelif yerlerinde yaşayan bazı Müslümanların karşı karşıya bulunduğu gerçeklik de budur: İslâmdan uzaklaşmış ve İslâm diye köksüz ve düzmece bir gelenek icat edilmiştir. Durumun dışardan müşahade edilebilmesi için bir hicretin gerçekleştirilmesi ihtiyacının ortaya çıktığı kanısındayım. Ancak bu hicret, Asrı Saadet'te Müslümanlara farz kılınan hicret niteliğinde olmayacaktır. O hicret bir defaya mahsustu ve gerçekleşip bitti. Şimdiyse zihinsel bir hicretin denenmesi gerekiyor. Varbulunan amelî ve zihnî alışkanlıkların terkedilerek İslâm'ın hükümlerini hemen şu anda Müslüman olunmuşçasına algılamaya teşebbüs etmek, bu önerinin uygulama yollarından biri olabilir.

Müslümanların halen yaşamakta olduğu kavram kargaşasının temelinde, içinde yaşadıkları dünyanın önerdiği kavramlarla İslâm'ın benzer kavramları arasında yakıştırmalarda bulunmak suretiyle bir uzlaşma zemini oluşturma çabası yatıyor. Bu durum onların son yüzelli, 200 yıldır başa çıkmadığı bir düşünsel engel olarak önlerinde duruyor. Belirtilen tarih, Müslümanların ilk kez Batı dünyasının "başarıları"nın farkına vardıkları tarihi işaretliyor. Fransız ihtilâlinin (1789) dünyaya yaydığı yeni kavramlar İslâm dünyasında da yansımaları bulunca, Müslümanlar bu kavramlar üzerinde düşünmeye ve bu kavramların (hürriyet, eşitlik, kardeşlik vb.) İslâm'da karşılığını aramaya başlamışlardır. Ve onlara karşılık bulmakta da zorlanmamışlardır. Ne var ki, bulduklarını sandıkları karşılıkların her iki kültürün dilinde aynı kelimelerle ifadesini bulmuş olsa da farklı anlamları tazammun ettiğini ya göz ardı etmişlerdir ya da farketmemişlerdir ya-

hut da farketmemek işlerine gelmiştir. Çünkü böyle bir zih-niyetle Batı kültürüne yaklaşanlar onu anlamak için değil ve fakat onu taklit etmek üzere yola koyulmuştu.

Bu sürecin günümüzde de sürdürüldüğünü söylemeye bile gerek yok. O günden bu yana Batı düşüncesinin temel felsefe terimleri olsun, sosyal ve siyasal terimleri olsun, İslâm'da karşılıkları aranıp bulunarak (!) benimsenmeye çalışılmıştır. Rasyonalizmin, pozitivizmin, sosyalizmin, liberalizmin, kapitalizmin, demokrasinin vb. İslâm'a yabancı olmadığı, bilakis bütün bu kavramların İslâm'da da varbulduğuna ilişkin görüş söz konusu telâkki tarzının ürünüdür*. İşte bu yüzdendir ki, ben, zihinsel bir hicreti öneriyorum. Müslümanca düşünmenin Müslüman bir toplumda gerçekleştirebileceğine dair kanaatimden vazgeçmiyorum, aslolan budur ve Müslümanca bir toplumda yaşama fırsatı denemedikçe Müslümanların kendi özgül ve asal meselesinin ne olduğunu bilmeleri imkân dışı kalır. İslâm dışı toplumlarda, çünkü, Müslümanlar, olsa olsa harama bulaşmadan veya harama en az nasıl bulaşarak işin içinden sıyrılacakları üzerinde kafa yorarlar. Kendi özgül meselelerinin ne olduğunu bilmeleri fizik olarak imkân dahilinde bulunmaz. Bu şartlar içinde yaşayan Müslümanlar hiç olmazsa kendi özgül kavramlarının farkına varabilmek ve kendi kavramları ile ona yabancı kavramları karıştırmamak için, değindiğimiz nitelikte bir zihinsel hicret olayını denemeye teşebbüs edebilirler. Dünyanın muhtelif yerlerinde yaşayan çoğu Müslümanın üzerine ayak bastığı reel zeminin böyle bir teşebbüsü haklı çıkartacağı kanaatini taşıyorum.

(*) Ne var ki, söz konusu telâkki tarzı bu kavramları İslâm kültürü içinde içselleştirme niyetini değil, fakat bu kavramların benzerliğinden veya "aynılığından"(!) hareket etmek suretiyle Batı kültürünü (medeniyetini) benimsemenin meşruluğuna zemin hazırlama niyetini taşıyordu.

Müslümanca Düşünmenin Halihazırdaki Uğrağı

Husserl'in: "Bilinç, bir şeyin bilincidir." sözünden hareketle biz de, düşünce bir şeyin düşüncesidir, diyebiliriz. Böyle demekle konuşuz bir düşünce olmayacağını, bir düşünce varsa, ortada mutlaka o düşünceye konu olan bir sorun'un da varbulunması gerektiğini anlatmış oluyoruz. Demek ki, karşıt yönden hareket ettiğimizde, düşüncenin doğmasını sorun'un hazırladığını da belirtmiş olmaktadır. İnsan kafası, mahiyeti gereği sürekli, sorunlarla karşı karşıya bulunur. Bu sorun sanal (vehim) düzleminde bile yer alsın, sonunda bir sorundur. Çünkü insan her seferinde çözümlenmesi gerektiği kanısında olduğu, çözümlemediği takdirde huzura ulaşamayacağını bildiği o sorununun bir biçimde üstesinden gelmek zorundadır. Her ne kadar sanal sorunların karşısında sanal cevaplar bulsa da, önemli olan onun kafaca tatminini sağlamaktır. Demek ki, insanın, aynı zamanda, sorun keşfeden bir melekeye sahip olduğunu söylüyoruz. O, bu sorunu ya çevresinde hazır bulur veya onu icat eder. İnsanın sorun keşfetme melekesinin zayıflaması ve giderek dumura uğraması, onun düşünsel melekesinin de zayıflamasına ve giderek dumura uğramasına münker olur.

İslâm âleminin veya Müslümanların son birkaç yüzyıldan bu yana düşünsel bir atalet içinde bulunduğunu söyleniyor. Yu-

kardaki mülâhazalarımızdan hareketle, bu durgunluğun sebebini neye bağlayabiliriz? Acaba Müslümanlar son birkaç yüzyıldan bu yana çözümlemeleri gereken bir sorunla mı karşı karşıya gelmedi (bu demektir ki, artık onlar bütün sorunlarını çözümleyerek işi bitirmişlerdir, başka bir deyişle unlarını eleyip eleklerini asmışlardır), yoksa karşılaştıkları sorunları görmezlikten gelip ondan kaçmayı mı tercih ettiler? Yahut da sorunun ne olduğunu teşhis etmekte mi başarısız kaldılar? İlk iki ihtimali gözü kapalı elememiz gerekiyor. Çünkü İslâm âlemi, başlangıcından günümüze, son birkaç yüzyıl içinde yüz yüze bulunduğundan daha ölümcül (karşıt açıdan: daha hayatî) sorunlarla karşılaşmış değildir. Bu sorunları görmezlikten geldiklerini de söyleyemeyiz. Çünkü her şeye rağmen Müslümanların entelektüel bir çaba içinde çırpındıklarını da gözlemliyor ve biliyoruz. Öyleyse nedir bu düşünsel durgunluğun nedeni? Aslına bakılırsa Müslümanların düşünsel bir durgunluk içinde bulundukları iddiası da irdelenmeye muhtaçtır. Çünkü şöyle veya böyle düşünsel hayatın kesintisiz sürmekte olduğu da bellidir. Ama ortada tatmin edici bir düşünsel ürünün bulunmaması insanı tereddüte götürüyor. Ben kendi payıma, insanın kafa kalitesinin her ne ise o olarak durduğu kanısını taşıyorum. Kuşkusuz, her çağın önde giden, yol gösterici olan, sorun icat eden, o sorunlara cevap arayan kafaları mevcuttur. Ancak bir insan ne kadar zeki olursa olsun, karşısına koyduğu sorun yanlış bir sorunsal veya o soruna yaklaşım yöntemi yanlışsa, üstelik bu yanlışlığın farkına da varılamıyorsa, çözüm diye ortaya atılan cevap da sakil olur (olmak zorunda kalır). İmdi Aristo'nun, bu gün bize çocukça görünen fiziğini bütünüyle onun kafasızlığıyla açıklayabilir miyiz? Böyle bir açıklama haksızlık olmaz mı?

Öyleyse Müslümanların düşünsel alandaki durumlarını nasıl anlamalıyız? Müslümanlar acaba son birkaç yüzyıldan bu yana önlerinde hangi sorunu buldular (veya önlerine hangi sorunu koydular) ve o soruna nasıl bir cevap/cevaplar ge-

tirdiler? Burada bir tek kelimeyle “sorun” diye kestirip attığımız konu da bir tek alanla ilgili değil; birden çok alanı ilgilendiren bir sorunlar yumağından söz açılmalıdır. O sorun alanlarında neler yapıldı? Neler yapılmak istendi? Ve yapılamayan şey ne idi? Evet, Müslümanlar son birkaç yüzyıldan bu yana neyi veya neleri sorun olarak gördü? Onların itikadî alanda bir sorunu var mıydı? Siyasî alanda, askerî alanda, hukukî alanda sorunları var mıydı? O sorunlar doğru olarak vaz edilebildi mi? Sorunlar doğru vaz edildiyse doğru cevaplara ulaşılabildi mi? İslâm âleminin şimdiki manzarasına bakıldığında ortada bir sakatlığın varbulunduğunu gözlemlemek hiç de müşkil değil. Bu gün İslâm dünyasının kendi kendinin egemeni olup olmadığı bile bir soru konusudur. Öyleyse ya ortaya konulan sorunlarda, eşdeyişle sorularda bir sakatlık bulunuyordu veya ulaşılan cevaplarda bir sakatlık vardı.

Müslümanlar, kendi dışlarında bir başka dünya ile temas halinde olmamış olsaydılar, aslında bir sorunla karşı karşıya bulunduklarını da farketmeyeceklerdi. Hakçası, aslında bir sorunları da bulunmamış olacaktı. Ancak onlar 17. yüzyıldan başlayarak Avrupa karşısında sürekli yenilgilere uğramalarını farkettiler anda, bir sorunla karşı karşıya bulunduklarını da farketmiş oldular. Yenilgi savaş meydanlarında vuku bulduğuna göre, sorun da askerî olmalıdır, diye düşündüler. Nitekim sorun böyle ortaya konulunca askeri, onun teçhizatını ıslah etmek gerekir diye düşünmek hiç de aptalca olmamak gerekir. Asker ıslah edilmek istendiğinde bunun imkânsızlığı ortaya çıktı. Mevcut kurumun direnci ıslahatı fikir olarak da, eylem olarak da akim bıraktı. Böyle olunca askerlik kurumunun toptan ilgası cihetine gidildi, Yeniçeri ocağı lağvedildi. Durum, İskender’in kördüğümü kılıcıyla ikiye biçerek çözmesine benzetilebilir. Gerçi düğüm öyle de çözülmüş oluyordu, ama sorun çözülmüş oluyor muydu? Nitekim lağvedilen askerlik ocağının yerine etkili bir yenisi kurulamadığı için, sonraki yıllarda da yenilgilerin önü alınamadı ve netice Osmanlı Devlet-

namazdı. Bu da belli. Ancak konunun, sorunun bizzat sorun sahipleri tarafından keşfedilip ortaya atılması halinde, çözümün de iç dinamiklerde aranması gerektiği açıktır. Eşdeyişle, sorunu keşfeden iç dinamik onun cevabını da iç dinamikte aramaya yönelirdi. Ancak sorun senin adına başkaları tarafından keşfediliyorsa, aranacak cevapta da dış dinamiklerin ön almasının beklenmesi doğal sayılmalıydı. Nitekim öyle oldu ve olaylar bu istikamette seyretti. O günün “Müslüman aydın”ı karşı karşıya bırakıldığı sorunun cevabı karşısında, kendini fetva makamında gördü. Manzarayı şöyle tahayyül edebiliriz. Askerlik kurumunun lağvedilmesine karar verilmişse, aydın kesim buna: “El cevap: caizdir!” diyor. Tanzimat fermanının ilânı düşünülüyorsa, aydın kesim buna da: “El cevap: caizdir!” diye fetva veriyor. Meşrutiyetlerin ilânı, başka yasaların iktibas ve benzeri hususların tümünde, aydın kesimi, kendisi bir çare önerecek konumda durmuyor, pasif konumda duruyor ve Batı kültüründen iktibas edilen kurumlara, kavramlara İslâm’dan tezkiye sunmaya çaballıyor.

İslâm dünyasının Batı ile karşılaşması elbette 19. yüzyılın başından itibaren başlamadı. Milâdî 8. yüzyılda da İslâm dünyası Batı kültürünün temel ürünleriyle ve özellikle antik Grek felsefesiyle karşılaştı. Ancak bu iki karşılaşma arasında önemli bir tutum ve duruş farklılaşması var. İlkinde Müslüman aydınlar, Grek felsefesinin kavramlarını, kendi özgül sorunlarına uyguladılar. Böylece hem bir yandan o kavramları hayata egemen kıldılar, hem de imanın esaslarını rasyonel düzlemde temellendirmeye çalıştılar. Bu tutum onların önüne yeni ufuklar açtı. Müslüman düşünürler, Grek felsefesinde karşılaştıkları yeni kavramları İslâm’a uygulayarak kendileri için yeni düşünme alanları açmayı denediler, bunda da başarılı oldular. İleriki zaman dilimi içinde milâdî 12. yüzyılın sonlarına kadar, İslâm dünyası düşünsel açıdan olağanüstü bir canlılık yaşadı. Ancak dikkat edilmelidir ki, İslâm dünyası Grek felsefesiyle karşılaşmadan önce de, bazı

konularda, özellikle siyaset alanında zengin bir görüş farklılığına zemin olmuştur. Allanın Resulü'ndan sonra kimin hâlife olacağı konusu bu alanda farklı görüşlerin dermeyanına yol açmıştır. Biz, burada, konuyu kendimizin de katılıp katılmadığı noktasından değil, fakat bir mesele etrafında geliştirilen görüş zenginliğinin, görüş çeşitliliğinin ulaştığı boyut bakımından değerlendirmeye çalıştığımız için, kişisel kanımıza ters gelen görüşleri bile aynı zeminin ürünü telâkki etmekte beis görmüyoruz. Şiilerin, haricîlerin görüşleri sünî görüşten farklı olsa bile, bu görüşlerdeki mülâhaza tarzını dikkate almak gerektiği kanısını taşıyoruz. En azından şu bakımdan ki, bu tür mülâhazaların müzakeresi de, doğruyu bulmada yardımcı olur ve insan zihnine elastikiyet sağlar. Aynı şekilde itikadî konuların tartışılması da, bu alanda ekollerin oluşmasına ve keza zengin bir literatürün biçimlenmesine yol açmıştır. Cebriye, kaderiye, mürcie, mutezile, eşarîlik, maturidilik, selefiyecilik gibi telâkki tarzlarının ve ekollerin oluşması bu döneme rastlar. Keza fikhî mezheplerin oluşması ve hanefîlik, şafiîlik, hanbelîlik, malikîlik, caferîlik gibi ekollerin oluşması da aynı dönemin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Zaman zaman ve yer yer işin fitne ve fesat derekesine değin ulaşmasına rağmen, o tartışmalardan günümüze kalması gereken bir husus var ki, bence asıl altı çizilmesi gereken de odur: bütün bu konular ve sorunlar İslâm dünyasının kendi iç sorunları olarak ortaya çıkmıştır ve insanlar hangi düşünsel ve eylemsel alan içinde kalmak suretiyle İslâm dairesinin dışına da taşmayacakları üzerinde kafa yormuşlardır. Bu alandaki düşünürler veya telâkki tarzları arasında dehriyun veya mad-diyun veya zındık olarak anılan ve öyle bilinen kişiler bile, temelde İslâmî kavramları tartışarak bir noktaya gelmek istiyorlardı. Onların kâfir veya zındık olarak nitelendirilmeleri, bu kişilerin İslâm'ın kültür alanının dışına itilmelerine yol açmamalıdır. Nitekim İslâm'ın düşünce tarihiyle ilgili kitaplarda onlara ayrılan bahisler de ayrı bölümleri oluşturmaktadır.

İmam Gazalî'nin kendi zamanına kadar gelen düşünsel hayatı değerlendirmesi, insanları felsefe konusunda uyanık bulunmaya çağırması, bu arada bazı düşünürleri kanaatlerinden dolayı tekfir etmesi, sonraki Müslümanlar bakımından sözü geçen alana karşı ihtiyatı da aşan bir çekingenlik doğurmuştur. İbn Rüş'ün karşı çıkışından başka, bu alana girme cesaretini gösteren kimse bulunmamıştır. Aslında İmam Gazalî'nin kendisinin felsefe incelemeleri yaptıktan sonra bu alanda konuşmuş olduğu, böylece bu alanda konuşmak isteyenlere aynı incelemeyi bir de kendilerinin yapabilecekleri hususu göz ardı edilmiş, İmam Gazalî'nin görüşü yeterli sayılmıştır. Felsefe, Gazalî'den sonra yaklaşılmaz sayılmışsa da, tasavvufî düşünme alanı, gene müşarünileyhin ilhamıyla ve onun verdiği cesaretle, hem havas, hem avam arasında rağbet gören bir düşünsel ve eylemsel sığınak noktası olarak ve kurumsallaşarak devam etmiştir.

Müslüman düşünürlerin Grek felsefesiyle karşılaşmaları, onların itikadî konulardaki görüşlerini temellendirmelerine yol açarken ve İslâm dünyasının düşünsel açıdan zenginleşmesini sağlarken; bir yandan da akla gelmedik ve çoğu kez farkına varılmayan bir düşünsel tıkHzığa da yol vermekten geri durmamıştır. Bu da, Müslüman düşünürlerin mantığı kendisinden öğrendikleri Aristo'nun formel mantığına bağlı kalmaya devam etmeleri hususudur. Aristo mantığı temelde özdeşlik ilkesine ($A=A$) dayanıyor. Bu mantığın öteki ilkeleri de (çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı) sonuçta özdeşlik ilkesine indirgenebilir. Bu mantığın aslî özelliği totolojik oluşudur. Yani muhakeme (ne kadar dolambaçlı süreçlerden geçirilirse geçirilsin) sonunda yeni bir bilgiye ulaşılmaz: ilk önermede gizli bulunan fikir açığa çıkartılmış olur. Bu muhakeme tarzının pratik hayatta olsun, hukukta olsun işe yararlılığını söylemek bile fazla. Ancak soyut düşünsel alanda, Müslümanca düşünme yapısının diyalektik düşünmeyi beslediği kesindir. Aslında Kur'an'ın beyan tarzı ancak diyalektik düşünme yön-

temiyle temelden kavranabilir. Aynı şey Hadisi Kudsi ve Hadisi Şerif için de söz konusudur. Şöyle ki, hem Kur'an'ın metninde, hem Hadislerde, birbirini nakzeder gibi görünen ifadeler, diyalektik düşünme yöntemini kullanmak suretiyle kavranabilir ve vuzuha kavuşturulabilir. Burada diyalektik düşünme yöntemiyle yalnızca tez-antitez-sentez üçlemesinin sınırları içinde kalmayı düşünmüyoruz. Bu da içinde olmak üzere Müslümanca düşünme tarzının zıt kutupları aynı anda kuşatarak düşünebilmenin yolunu açtığını da kastediyoruz. Hristiyan teolojisinde içinden çıkılmayan sorun olarak görünen konular olsun (kötülük sorunu gibi), bizzat Müslüman düşünürlerin milâdî 8. yüzyıldan itibaren tartıştıkları konular olsun, değindiğimiz yöntemle yeniden üzerinde düşünölmeye uygun görünüyor. Fakat Aristo mantığına sıkıca bağli kalınılması, bizce, düşünsel hayatın baharının ve yazının yaşandığı 8-12. yüzyıldan sonraki tıksızlığın da sebeplerinden biridir.

Bir hususa daha değinmek kaçınılmaz görünüyor: söz konusu düşünsel tıksızlık, anlaşılacağı üzere, İslâm'ın bünyesinden sadır olmuyor. Bu bünye, tersine, düşünmeyi, düşünsel çabayı kışkırtıyor. Gerek Kur'an'ın, kitap boyunca yayılmış beyanları, gerekse Hadisler, düşünsel çabanın geliştirilmesi için sınırları açık tutuyor; gümrüğü kaldırıyor. Ümmetin ihtilâfında rahmet gören Allah'ın Resulü, düşünsel çabanın kapısını sonuna kadar açıyor. Aynı şekilde içtihadında isabet ettiremeyen müçtehide bile sevap yazılacağı vaadi, keza düşünmek isteyenler için cesaret pompalıyor. Muaz b. Cebel'in Yemen'e yönetici olarak gönderilirken ona ne ile hükmedeceğine ilişkin sorusu üzerine Allah'ın Resulü'nün aldığı cevaptan memnuniyet duyması da, düşünsel yöntemde, müracaat edilecek kaynak sıralaması (Kur'an, Hadis, kişisel içtihad), cesaret verici tutumlar arasındadır. Şuraya getirmek istiyorum: Son birkaç yüzyıldan bu yana görölen düşünsel tıksızlığın sebebini Kur'an'a ve Hadis 'e bağlamak söz konusu olmamalıdır. Nitekim her yüz yılda bir İslâm dünyasına bir

yenileyicinin (müceddid) geleceğinin bildirilmesi de, sabit bulunan Kur ‘an ve Hadis metnlerinin yeniden hayata geçirileceğinin işareti sayılmalıdır. İslâm’daki tecdit olayı, Hristiyanlıktaki reformdan farklıdır. Reformasyonda, gündelik maslahata ram olunup dinin yasak gördüğü bazı eylem (fiil) ve kurumlar bile mübah sayılıp dine dahil edilirken (faiz gibi) tecditte her çeşit bidatin dinden arındırılması söz konusudur, öte yandan İslâm’ın yerel örfe de cevaz verdiği bilinmektedir; yeter ki, söz konusu örf İslâm’ın haram kıldığı bir konuya ilişkin olmasın. İslâm’ın bu esnekliği, onun değişen şartlara göre uyarlanabilmesini ve dolayısıyla onun mukavemetini de sağlayan bir özellik taşıyor.

İmdi bu noktada bir mola daha vermemiz gerekiyor. İslâm’ın yerel örfe cevaz vermesi, o yerde cevaz verilen hususun mutlak biçimde İslâm dünyasının her tarafında geçerli olacağı anlamını taşımıyor. Belki o cevazdan yararlanarak yeni hükümlere ulaşmak mümkün olabilir veya belki gerekirse aynı cevazdan aynıyla yararlanmak da mümkün olabilir; ancak bu durumu yalnızca bir imkân olarak değerlendirmek başka, o hükmü mutlak gibi görüp uygulamak başka. Hele de İslâm hükümlerinin (şeriatın) tümüyle uygulandığı yerlerle, Müslümanların münferiden yaşadıkları yerleri, ve bunlar arasındaki farklılıkları gözden kaçırmamak gerekiyor. Şu örnekler işimize yarayabilir:

1. 1920 yılında açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin duvarına yazılmış olan “Hakimiyet bilâ kaydu şart milletindir” ifadesi ile, aynı Meclis’in duvarında yer alan şimdiki “Egemenlik (kayıtsız şartsız) ulusundur” ifadesi aynı anlama gelmiyor. Bu, kelimelerin değiştirilmiş olmasından ileri gelen bir anlam farklılığı değildir. Bu iki ifade biçiminin tazammun ettiği anlamlar farklıdır. İlk Meclis’in duvarındaki ifadede yer alan “millet” kelimesi hem İslâm milletini ve hem İslâm dinini hedef alıyordu. Şimdiki “ulus” kelimesi ise “nation”a karşılık geliyor. “Millet” kelimesinin arka yapısında

ümme kavramı gizliyen, “ulus” kelimesinin arkasında milliyetçilik fikri yer alıyor. Bu itibarla, bazılarının sandığı gibi, ilk Meclis’in duvarındaki ifadeye bakarak ondan demokrasiye ilişkin çıkarımlarda bulunulabileceğini düşünmek yanıltıcı olur. Hele bu iki ifadenin aynı anlamı taşıdığını ileri sürmek yalnızca kafa karışıklığına delalet eder.

2. Bilindiği gibi Pakistan anayasası İslâm devletini öngörüyor. Bu demektir ki, Pakistan’da yürürlüğe konulan yasalar referans noktasına ilâhî kaynakta (Kur’an, hadis) buluyor. İmdi böyle bir ülkede, iktisadî işlemler faizsiz icra edilir. Faizsiz işleyen finans kurumları bu ülkenin icadıdır. Bu kurumlar, ancak, Pakistan gibi İslâm’ın hükümlerini bütüncük uygulamak üzere yola çıkmış olan ülkelerde bir anlam taşır. Müslümanlığını münferiden yaşayan bir ülkenin insanı için, bu tür kurumlar, belki de İslâmî bilincin körelmesine yol açabilir. Çünkü bu tür kurumların uygulamasına bakarak, içinde yaşadığı ülkede, insanların isterlerse faizden kaçınabileceklerine ilişkin hatalı kanaatler yer edebilir.

3. Mevdûdî, Pakistan’da veya Hindistan’da Hinduluktan Müslümanlığa geçen insanların, hayatlarında hiç olmazsa bir kez sığır eti yemelerini farz görüyor. Bu, sığırın put telâki edildiği bir dinden yeni bir dine geçen insanlar için öngörülmüş bir hükümdür ve ancak söz konusu örfün (burada dinin) geçerli olduğu yerler için anlam taşır. Yoksa Mevdûdî’nin bu öngörüsünü her yerde uygulanabilecek mutlak bir hüküm diye görmek, dine bir bidat sokmak anlamına gelir. Mevdûdî’nin maksadı, eski Hindu’nun kafasındaki putu kırmaktan ibaret bir öngörüdür.

Yukardaki örneklerin bizi götüreceği nokta belli olmalıdır. Geçmişinde İslâm’ı yaşamış olan yerlerde, İslâm’ın yaşadığı (bu yaşantının ne denli tatmin edici olup olmadığı burada önem taşıyor; burada ilkesel düzlem açısından olaya bakılmak isteniyor) dönemlerde öngörülmüş olan hükümlerin, sonradan geçerliğini muhafaza edip etmediği hususunun irdelenmesi gerekiyor. Şöyle ki, fetihten sonra Fatih

Sultan Mehmet'in Osmanlı ülkesinde Bizans'ın arazi hukukunun uygulanmasını öngörmesi, esas aldığı referans noktası yönünden tamamen İslâmî bir tutumu sergilerken; İslâmî uygulamanın dışına çıkma maksadıyla gayrimüslimlerin uyguladığı yasaları yürürlüğe koymak, referans noktasının farklılaşması nedeniyle gayriislâmî bir tutum olur. Burada, aslolan, yasanın muhteviyatının İslâm'a uygun olup olmaması hususu değildir; aslolan, İslâm'a uygun olan yasanın referansını İslâmî iradeye dayandırıp dayandırmadığıdır.

Böylece, Müslümanların birbirinden farklı öbekler halinde yaşadığı günümüz dünyasında, bir ülkede uygulanan bir hükmün başka bir yerde de uygulanabileceği veya uygulanmayabileceği hususunda bir genellemeye gitmenin mümkün olmayacağını anlatmış oluyoruz sanıyorum. Gazalî, bir yandan felsefe hususunda insanları uyanık bulunmaya çağırırken, bir yandan da Aristo'nun mantığını uygulamakta beis görmüyordu. Çünkü o, bütün bunları yaparken Batı felsefesi ile kökten bir hesaplaşmaya da girişiyordu. Gazalî'nin bu tutumu, bu gün de bize yol gösterici olabilir. Bu yol göstericiliğin ışığında, biz, Osmanlı dönemindeki modernleşme hevesleriyle günümüzdeki modernistlerin arasındaki farkı da kavrayabiliriz. Gene de burada bir genelleme yapmanın tehlikesine işaret etmeliyiz. Neticede, üstünde yaşadığımız topraklarda, Batı kültürü ve Batı uygarlığı ile kökten bir hesaplaşmanın yapılması gerektiğini hisseden insanların ortaya çıkmakta olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu hesaplaşma, bizi, kimin kimi tezkiye edeceği noktasına götürür; bu hesaplaşmanın sonunda Batı dünyasında hasıl olmuş olan ilmin İslâm'ı mı tezkiye edeceğini; yoksa İslâm'ın mı bu ilmi tezkiye etmesi gerekeceğini öğreneceğiz. Başka bir deyişle İslâm âmentüsünün ışığında ilme mi bakacağız, yoksa "ilmin ışığında" âmentüye mi? Müslümanca düşünmenin halihazır uğrağının bu sorularda düğümlendiğini ve bu sorularla ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Yorum Reforma Karşı

Dünyanın halihazırdaki *hakim söylemine* şirin görünmek ve İslâm'ın söz konusu söylemle bağdaşabileceğini gösterebilmek adına İslâm'da reformun mümkün olduğunu düşünenlere gitgide daha sık rastlanıyor. *Reform*'un bir zorunluluk olduğunu savununlar da var. Bunlardan birisinin ifadesi tipik olduğu için örnek olarak kullanabiliriz. Fikrini şöyle dile getiriyor: "İslâm'ı demokrasi ile uyumlaştırmak sadece mümkün olmakla kalmıyor, ayrıca zorunludur da. Tarihî bir bakış açısıyla incelediğimizde, İslâm'ın çok değişik yorum ve uygulamaları ile karşılaşırız. İslâm'da reform düşüncesine tepki gösteren insanlar kendi İslâm yorumlarını tek ve değişmez kabul ederek, İslâm'ın değişik bir yorumuna tepki gösterirler aslında..."¹

Bu ifadelerde sayın profesörün kafa karışıklığı kendini hemen ele veriyor. Şöyle ki, bir defa İslâm'da tarih boyunca değişik yorumlar ve uygulamalar olduğu kabul ediliyor; fakat hemen arkasından reform düşüncesine tepki gösteren insanların, bu tepkisinin kendi yorumlarını tek ve değişmez olarak kabul etmelerinden ileri geldiği söyleniyor. Böylece, bir bakıma reform kavramıyla yorum kavramı aynı sayılıyor. Eğer tarih boyunca İslâm'ın değişik yorumları ve uygulama-

1. Prof. Dr. Ahmed An-Naim –İslâm hukukçusu ve din bilimci– mülâkat: *Nokta*, 13-19 aralık 1992, sayı: 51, s.34.

ları mevcut olmuşsa, bu durum demek ki, tepkiyle değil, fakat anlayışla karşılanmıştır. Ne var ki, bu yorumlar teknik anlamıyla “reform” kavramıyla özdeşleştirilemezler.

Reform, yeniden şekillendirme anlamına gelir. Dinin yeniden şekillendirilmesi, onun kaidelerine müdahale ederek mümkün kılınır. Bu kaideleri ister aslî anlamlarından saptırarak yorumlamak olsun, ister onları değiştirerek veya büsbütün ortadan kaldırarak yeni yoruma ulaşılmış olsun, yapılan şey bu kaideleri çarpıtarak onların anlamına müdahale etmek anlamına gelir. Hristiyan aleminde vuku bulan reform hareketi bu şimdi söylediğimiz anlamda gerçekleştirilmiştir.

Oysa İslâm’da bu anlamda reform söz konusu değildir. Dinin çeşitli görüş açılarıyla yorumlanması (İslâm’daki çeşitli içtihat, dolayısıyla mezhep farklılıkları) değinilen anlamda reform mahiyetinde değildir. Çünkü bu yorumların her biri nass’ları değiştirmeye teşebbüs etmeden, onların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda görüş dermeyeran etmekten ibarettir. Bu yorumların da kutsal bir mahiyeti yoktur. Yoksa adı geçen profesörün iddia ettiği gibi kutsal olmayan şey şeriatın kendisi değildir. Çünkü öyle söylüyor: “Şeriat kutsal değildir” diyor. Şeriat, Kuran’da ve Sünnet’te mevcut kaidelerin tümüdür ve kutsaldır. Ancak şeriat kavramından yalnızca kişisel yorum anlaşılıyorsa, o başka...

Öte yandan İslâm’da bir de tecdit (yenileme) kavramı var. Bu kavram da reform kavramıyla karıştırılmamalı. Tecdit, dünyayı, dünyanın gidişatını, insanların halini yeniden yorumlamaktır. Bu, İslâm’ı kendisine yabancı olan kavramlarla (meselâ demokrasi ile, liberalizm ile, sosyalizm ile veya laiklik ile uzlaştırmaya çalışarak) yorumlamak değil; tersine, İslâm’ı ona karışmış yabancı kavramlar varsa onlardan arındırma anlamına gelir. Ve her “asır”da tekrarlanır.

Oysa adı geçen profesörün: “Laiklik, İslâmî ölçüler içinde Müslümanlar nezdinde meşru kılınmalıdır. Laikliğin İslâm’a

karşı olmadığını anlatmalıyız. Hatta laikliğin, İslâmî meşruiyet için gerekli olduğunu da anlatmalıyız.”² şeklindeki ifadesi, bu konularda nasıl bir kafa karışıklığının yürürlükte olduğunu gösteriyor. Laiklik kilise ile (dikkat din ile değil, kilise ile) devlet otoritelerinin birbirlerinin hükümlerlik sahalarına müdahale etmemeleri zımında vuku bulmuş bir siyasal/toplumsal uzlaşmanın adıdır. İslâm’da kiliseye tekabül eden bir kurum yok ki, laikliğin sözü edilsin!

Söz konusu telâkki tarzı Müslümanların son yüz, yüzelli yıldır aşına olduğu bir zihniyeti temsil ediyor. Bu zihniyet, Batı kültürünün çeşitli siyasal, toplumsal kurumlarına karşı boyun eğici, özür dileyici bir tavrı sergiliyor. Bu zihniyet neredeyse Müslüman olduğuna pişman olmuşluğu ifade ediyor. Bu zihniyetin yaklaşım tarzına göre, asıl olan Batı’nın kurumlarıdır, İslâm o kurumların isterlerine göre şekil almalıdır.

Nitekim günümüzün moda söylemi, şimdi demokrasi olduğu için bu zihniyet İslâm’ı hemen demokratlaştırmakta (!) sakınca görmüyor. Sosyalizmin moda olduğu dönemde İslâm’ın sosyalist olduğu iddia ediliyordu. (Hâlâ da bunların uzantıları var). Aynı şekilde liberalizm, laiklik halen geçerli *söylem* olarak revaçta olduğu için bunlara göre İslâm aynı zamanda laiktir, liberalisttir, vb.

İslâm, kendi yerini bu görüşlere göre belirlemez, fakat bu görüşlerin İslâm nezdindeki yerini belirler. Müslüman ile “özür dileyici Müslüman” arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkıyor: birincisi İslâm’dan razı iken, ikincisi kendine göre, kendi İslâm’ını (!) icat etmeye çaba gösteriyor.

2. A.g.y.

Kur'an'ı Okumak

İslâm hakkında bazılarının kafasını kurcalayan sorulardan biri de şudur: Nasıl oluyor da, değişen dünya şartları karşısında İslâm'ın temel kuralları değişmeden kalabiliyor? Tarihin, toplumun, ekonominin şartları değiştiğine göre, onları düzenleyecek hukuk kurallarının da ahenkli bir değişikliğe uğraması gerekmez mi, hatta böyle bir değişiklik kaçınılmaz olmaz mı? Şayet dünya değişiyor da, o dünyaya düzen veren kurallar değişmeden duruyorsa, orada bir sakatlığın, sakametın mevcut bulunduğundan bahsetmemiz gerekmez mi? Dahası, sözü geçen değişikliklere ket vurması beklenen kurallar bir tarafa atılmalı değil mi?

Devam edebiliriz: İslâm'da, Hıristiyanlık anlamında bir reform da mümkün olmadığına göre, İslâm'ın hayatın dışına itilmiş olması icab etmez miydi?

Oysa realite, bu sorulardan beklenen cevaplara göre seyretmediği gibi, bu soruları anlamsız kılan bir düzlemde gelişmektedir. İslâm daima hayatın içinde bulunmuş ve içinde bulunduğu hayatı da kendi anlamıyla (ruhuyla) doldurmuştur. İslâm'ın taşıdığı söz konusu ruhun bir açıklaması olmalıdır. Bu açıklamayı sosyolojinin kurallarına göre getiremeyeceğimiz bellidir. Çünkü kaydedilen sorular aslında bizzat sosyoloji tarafından öne sürülüyor: Toplumsal şartlar değiştikçe, onu yöneten kurallar da kendiliğinden değişme sürecine girer ve bu

süreç böylece (değişe değişe) devam eder, deniliyor. Oysa İslâm'ın realitesi bu vakıanın dışına düşmektedir. Acaba niçin?

Öyle sanıyorum ki, yukardaki soruların sağlıklı cevabını bulabilmemiz için, dikkatimizi bu soruların bizi sevkettiği alana değil, fakat başka bir yöne, bizzat İslâm dininin taşıdığı özelliklere yöneltemiz ve cevabı İslâm'ın kendi özelliklerinde aramamız gerekiyor.

Bu özellikler neler olabilir?

Önce Hristiyanlıkla İslâm arasında pratik hayatta görülen bir farklılığa işaret edilmesi yerinde olur. Az önce İslâm'da Hristiyanî anlamda bir reform telâkkisinin söz konusu olmadığını söyledik. Bunun anlamı şudur: Hristiyanlık değişen şartlar muvacehesinde kendi hükümlerini değiştirmekte beis görmüyor. Din, kendini, yeni şartların icaplarına göre yeniden şekillendiriyor. Nitekim 16. yy.'daki reform hareketinin anlamı da bundan başka bir şey değildir. Oysa İslâm'da görülen tecdit (yenileme) hareketinin mahiyeti farklıdır. İslâmî anlamda yenileme hareketinin amacı, dinin rükünlerinden taviz vermeden, dine bulaşmış olan bidatları ayıklamak, dini kendi asliyeti üzere arındırmak ve dünyayı (egemen ilim anlayışından egemen kültüre, yaşama biçimlerinden egemen zihniyete kadar dünyaya anlam veren her çeşit hayat tarzını) yeniden yorumlamaktır. İslâm, kendisi değişmeden değişene anlam verebilmektedir. Böylece dünyayı *Müslümanlar tarafından* sürekli yaşanılabilir tutmaktadır.

İyi de, bunun tılsımı neye borçlu bulunuyor?

İslâm'da genel ve yaygın bir kanaatin tersine, çoğu şey önceden belirlenmemiştir. Yasakların sınırı, herhangi bir demokratik düzende öngörülenden çok daha azdır. Aslolan ibahadır (mubahlık). Devlet düzeni, aile düzeni, teknoloji vb. hususlarda belirleyici olan Müslümanların aktüel ihtiyaçlarıdır. Söz konusu ihtiyaçların hasıl ettiği (edeceği) hayat tarzı, İslâm'ın ilkeleri çerçevesinde sürdürülür.

1400 küsur yıldan bu yana kurulmuş bulunan İslâm devletlerinin birbirine benzeyen veya benzemeyen özelliklerinin bulunması, İslâmî yönetim biçiminde *a priori* kuralların olmadığını gösterir. Her dönemin Müslümanları kendi ihtiyaçları doğrultusunda ve İslâm'ın ilkeleri çerçevesinde kendilerine ait yönetim biçimini geliştirebilirler (zaten yapılan da bu olmuştur).

Öteki sosyal kurumlar için de aynı esnekliğin mevcut olduğunu söyleyeceğiz. Esasen İslâm'ın zamana karşı dayanıklılığını da onun değindiğimiz esnekliği sağlıyor.

İslâm, esnek bir hayat tarzı öngörüyor olmasına rağmen, kendinden başka hiç bir şeyle izah edilemeyecek bir özelliği haiz bulunuyor. İslâm'ın bazı kurallarına bakarak onun liberalizm ile veya sosyalizm ile veya herhangi bir "izm" ile uzlaşabileceğini sananlar tam da bu noktada yanılıyor. Çünkü İslâm'ın değişen hayat şartlarına kendi kurallarına sadık kalarak uyum sağlamasıyla, kendi kurallarını feda ederek başka hayat tarzlarına göre dönüşüm geçirmesi birbiriyle ilgisiz iki ayrı fenomendir. Birinde, değişen şartlara uyum sağlama adına İslâm'ın kurallarından ödün verilirken; ötekinde İslâm, yeni şartlara kendi kurallarından ödün vermeksizin uyum sağlamakta, hatta belki yeni şartlar muvacehesinde kendinde içkin bulunan, fakat o âna değin atıl kalmış olan yeni kurallar ortaya çıkartabilmektedir.

İmdi şu örneklerin aydınlatıcı olacağını sanıyorum.

Örnek 1. İsviçre'den gelmişti. Yeni Müslüman olmuş ve adını Muhammed olarak değiştirmişti. Öğle namazında bize imamlık yaptı. Saflarımızı düzeltmek için epey vakit harcadı. Namazdan sonra da: "Türkiye'de İslâm'ın niçin bir harekete dönüşmediğini şimdi anlıyorum, dedi, çünkü siz henüz saf olmasını bilmiyorsunuz!" Nihayet ayrılma vakti geldiğinde, bulunduğumuz bürodan çıktık. Büro beşinci kattaydı. Asansörün çağırma düğmesine basıp beklemeye başladık. Bizim

asansōr beklediđimizi gōrūnce řařırdı ve karřı koydu: "Al-lah, bize yūriyelim diye ayak vermiř, dedi, kaldı ki, bu ma-kine gavur icadı, onu kullanmak dođru deđil!" Ve asansōre binmeyi reddederek ařađıya yūriyerek indi.

Ōrnek 2. O da İngiltere'de yařıyordu. Mūslūman olunca adını Abdūlkadir es-Sufi olarak deđiřtirmiřti. Kendisine Mūslūmanca yařamanın nasıl mūmkūn olduđu sorulunca: "Koltuklarınızı atın!" diye cevap veriyordu. Ćūnkū ona gōre koltuk tahtın bozulmuřu ve firavunun simgesiydi. Firavun, tahtta oturmak suretiyle bařkalarından daha yukarda olduđunu gōstermek ve bařkalarına yukardan baktıđını belli etmek istiyordu. Ayrıca, es-Sufi Mūslūman genĉlere soruyordu: "Hani sakal?"

Ōrnek 3. Ebul Ālā el-Mevdūdī ise dođma būyūme bir Mūslūmandı. Ama o da, Hindistan'da, ineđi tabu sayan (ma-bud olarak gōren) bir milletin iĉinde yařıyordu. Yeni Mūslūman olmuř Hindu milletinden kimselere: "İneđin tanrı olmadıđı, mabutlardan sayılmadıđı ve kutsallıđına inancın var olmadıđı bir ūlkede ineđi kurban etmek caiz bir iřtir. Kurban edilmemesinde herhangi bir sakınca yoktur." diyor ve ekliyordu: "İslām'ı kabul eden Hindular, İslām'ın diđer inanĉ esaslarını kabul etseler de ineđin kutsallařtırılması iĉlerinde aynı řekilde var olmaya devam edecektir. Bu yūzden ben, Hindistan'da inek kurban etmeyi vacip olarak gōriyor ve bununla birlikte yeni Mūslūman olan herhangi bir Hindu'nun Mūslūmanlıđını -en azından bir kere- inek eti yeme-dikĉe muteber saymıyorum."

İmdi, Kur'an-ı Kerim'in hiĉ bir yerinde asansōre, koltuđa veya inek kurban etmenin farz olduđuna iliřkin bir hūkūm yoktur. Kur'an, bařtan sona tevhibi ve Allah'a řirk kořma-mayı ōngōriyor. Ancak řirk kořmanın řekilleri de tatad edil-miř deđildir. Bu demektir ki, insanlar iĉin "mutlak put" diye bir řey yoktur. Herkesin putu, iĉinde yařadıđı kūltūr ortamı-na gōre řekillenebileceđi gibi, kendi ōznel eđilimlerine gōre

de bir şekil alabilir: kimi eşyayı, kimi teknolojiyi, kimi bunlar kadar elle tutulur görünmeyen şan ve şöhret gibi “manevî” değerleri, hatta ilmi (ve kendi ilmini) put edinmiş olabilir. Böyle bakıldığında İsviçreli Müslümanın asansöre binmeyi reddetmesini haklı görmek zorunda kalıyoruz. Aynı şekilde A. es-Sufi de, insanlara koltuklarını atmayı önerirken haklı bulunuyordu. Bu insanlar, teknolojinin ve eşyanın putlaştırılmış olduğu bir kültürün insanları olarak Kur’an’a ve İslâm’a bakıyor ve İslâm’ı her çeşit puttan arınmış olarak yaşamak istiyorlardı. Mevdûdî de, hayatında bir kez olsun inek eti yemeyen bir Hindu’nun Müslümanlığını kabul edilemez bulurken haklıydı, çünkü Hindu kültürünün içinden çıkıp gelmiş olan birinin ineğin kutsallığına dair inancını İslâm’dan sonra da devam ettirmesi ihtimali varbulunabilirdi.

Böylece nereye geliyoruz? Sadece “inandım” demenin yetmediği bir zemin üzerinde bulunduğumuz anlaşılıyor. Çünkü “inandım” demenin pratik sonuçları bulunuyor. “İnandım” demenin pratik sonucu, o inancın hayata geçirilmesi demektir. Nitekim, kalben inandığını bildiren birinin de, o itikadını dille ikrar etmesi, inancın bu suretle hayata geçirilmesi anlamını tazammun etmektedir. Biliyoruz ki, Kur’an, uygulanmak için indirilmiştir. Eğer o, uygulanmak için inmediyse, insanın başka nerde işine yarayacaktır? Denebilir ki, yalnızca inanmış olmak veya bir şeyi öyle değil de böyle düşünmek bile, insanın hayatının fiilî istikametini değiştirmeye ve onu o istikamette oluşturmaya münker olabilir, hatta olur. Doğrudur. Ama din ve özellikle İslâm söz konusu olduğunda, yalnızca inandım demek kifayet etmiyor. İnandım demenin pratik sonuçları var bulunuyor: bu inancın yaşanması gerekiyor. Dolayısıyla bu durum da, Kur’an’ı anlama zorunluluğunu doğuruyor.

Kur’an’ı anlamak yalnızca onun lafızlarını anlamaktan ibaret değildir. Kur’an’ı anlamak, onun bütününden çıkartılabilecek bir anlam manzumesini, bu demektir ki, onun ruhunu an-

lamayı (da) tazammun eder. Nitekim hakkında lafzen ve doğrudan hüküm bulunmayan meselelerde onun ruhuna müracaat ederek hüküm çıkartmaya teşebbüs etmek bu cümledendir. (Yukardaki örnekler de bu durumu işaret ediyor).

Ehli sünnet âlimlerinin ameli imandan bir cüz olarak kabul etmediklerini biliyoruz. Fakat amel, son tahlilde, imanın bir sonucudur, imanın eyleme dönüşmesi durumudur. Ve çoğu kimse için eyleme dönüşmeyen bir imanın bir başına fazla bir anlamı ve değeri yoktur. Bu itibarla iman edenlerin nasıl eyleyeceklerini de bilmek isteyecekleri âşikârdır. Esasen hukuk ilmi bu faaliyetlerin neticesinde ortaya çıkmıştır. Kur'an, bir başına elbette bir hukuk kitabı veya bir kanun külliyatı değildir. Ancak onun içinde kuvve halinde bir hukuk var bulunmaktadır veya belli bir hukuk telâkkisi var bulunmaktadır. İslâm'ın birinci ve birincil kaynağı odur. Sünnet, Kur'an'ı anlamaya matuf bir metindir ve Kur'an'a göre sırada ikinci ve ikincil sayılır. Kıyas ve icma ümmet ise, bu iki temel kaynağı anlamak, anlamlandırmak ve ona göre eylemenin nasıl olacağını belirlemek için müracaat mercileridir. Kur'an'ın ve Sünnetin sabit olmasına rağmen onlara verilen anlamların farklılaşması, bu kaynakları anlamamanın hiç de basit bir olgu olmadığını, bilakis girift ve çetrefil süreçleri gerektirdiğini gösteriyor. Bu metinleri anlamak yalnızca, yukardaki örneklerde değindiğimiz gibi farklı kültürlerdeki telâkki farklılaşmalarından ileri gelmiyor; aynı zamanda farklı dönemlerdeki telâkki farklılıklarından da doğuyor. En önemlisi, aynı dönemde, aynı kültür içinde yaşayan insanların, aynı metinden farklı anlamlar çıkarttıklarını müşahade etmek de manidar bir fenomen sayılmalıdır.

İmdi, biraz önce metinlerin sabit olduğunu söyledik. Acaba kaynak metinler gerçekten sabit mi duruyor? O metinleri yalnızca lafızlardan ibaret görüyorsak ve bu lafızların değişmediğine bakarak onların sabit olduğuna hükmediyorsak, sanırım buna diyecek bir şey bulunmayacaktır. Ancak bu lafız-

ların içinde mündemiç bulunan anlamın sabit olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim o anlamın bir kültürden ötekine, bir dönemden ötekine ve bir telâkki tarzından ötekine değişebileceği anlaşılmaktadır. Uygulamanın bize gösterdiği durum da budur. Böylece, Kur'an'ın, kıyamete kadar değişmeyeceğine ilişkin fehvanın anlaşılabilme ortamına geliyoruz. Kur'an, kıyamete kadar lafız olarak değişmese bile (ki değişmeyeceği bellidir), ona atfedilen anlamlar değişebilecek veya çoğalabilecektir. Ancak bu ifadeleri dikkatli anlamamız gerekiyor: Kur'an'ın anlamının değişebileceğini veya çoğalabileceğini söylemek, bu anlamın kaypak olduğunu ileri sürmek olmadığı gibi, onların keyfi biçimde ve aklına esenin aklına estiği gibi yorumlayacağı anlamını da taşımıyor. Ona atfedilen anlamlar gelişigüzel ve keyfi biçimde oluşturulmuyor. Burada teknik yöntemlerin sözünü etmiyorum. Fakat akla tanınan sınırın nass ile mukayyet bulunduğunu ileri sürmek istiyorum. Nitekim İmamı Azam Ebû Hanife'nin "aklına göre", yani keyfi biçimde yorum yaptığına dair bir şikâyet alan İmam Cafer, ona bu konuyu sormuş ve ondan şu cevabı almıştır: "Ben aklıma göre hükmetseydim bevl çıktığında gusül, meni çıktığında abdest gereklidir derdim, çünkü meni bevlden daha temizdir. Ama öyle söylemedim. Ben aklıma göre hükmetseydim, kadınların hayızdan sonra namazlarını kaza etmelerine, fakat oruçlarını kaza etmeleri gerekmediğine hükmederdim, çünkü namaz oruçtan efdaldır; fakat ben öyle hükmetmedim; ben aklıma göre hükmetseydim mirasta erkeğe bir, kadına iki hisse olsun derdim, çünkü kadın erkeğe göre daha zayıftır, ama ben böyle demedim." Bu defiler karşısında İmam Cafer, yorumlarında Ebû Hanife'yi serbest bırakır.

Toplum hayatında aslolanın ibaha olduğu evrensel bir kuraldır. İslâm da, bu hususta, aynı dairenin içinde yer alıyor. İslâm'ın öngördüğü hayat tarzında da ibaha asıldır. Böylece haramların ne olduğunun bilinmesi, gerekli hale gelmektedir, çünkü sınırları belirleyecek olan haramlardır. Bu demektir ki,

neyin yapılmamasının gerekliliği haramların bilinmesiyle ortaya çıkacaktır. Haramlar ise ancak nass ile belirlenir, bunun dışında kimsenin dince haram kılınmayan bir fiili haram kılmaya yetkisi yoktur. O halde yasak olan şeyin müphem bırakılmaması, bilakis sarih olması gerekmektedir. Ama hayatın sonsuz ihtimalleri karşısında öyle durumlarla karşılaşılabilir ki, bir fiilin haram veya helal olması dışında da niteliğinin bilinmesine ihtiyaç hasıl olur. İşte bu durumlarda, insanlar o fiilin karakterini (niteliğini) bilmek zorunda kalırlar, çünkü uygulanacak hüküm, fiilin nitelendirilmesinden sonra belli olabilecektir. Bu gibi durumlarda da yorumcunun anlam belirlemesi, belirlediği bu anlama göre uygulanacak nass hükmünü ortaya koyması durumuyla karşılaşılır. Âyetlerin her zaman “muhkem” olmaması, bilakis alegorik ifadelerle yer vermesi, diğer kayıtlara riayet edilmek şartıyla, yorumcuya geniş bir hareket serbestisi verir. Üçgen, en azından Öklid’i esas kabul etmek suretiyle mutlak ve evrensel bir tanıma sahiptir, ama adalet veya iyilik bu düzlemde mutlak bir tanıma ve evrensel bir kabule sahip değildir. Meğer ki, neyin adil veya iyi olduğuna dair nasslarda kesin bir atfa yer verilmiş olsun! Böyle bir belirleme yoksa, iyilik, adalet ve benzeri kavramlara maslahata veya örfe göre bir anlam yüklenebilecektir.

Anlaşıyor ki, belli bir yorumun kaideten kurumsallaştırılması tecviz edilebilecek bir durum değildir. Yorumun kurumsallaşmaya itildiği yerde dogmatizm (katılaşma ve sonuçta fikrî hayatın sönükleşmesi) beklenebilir. İslâm’ın doğuşundan günümüze kadar gelen süre içinde İslâm’ın hukukunu (veya onun hükümlerini) uyguladığını ileri süren çeşitli devletler kurulmuştur. Bu devletlerin hiç birinin esas teşkilât yapısı ötekine benzemediği gibi, gerek arazi hukukunda, gerekse medenî ve ceza hukuklarında da birbirinden farklı uygulamalara rastlanabilmektedir. Bunun sebebi, temel ilkelere dışında bu konularda *a priori* hükümlerin mevcut olmasıdır. Eğer devlet teşkilâtının ne olduğuna dair belirlen-

miş hükümler bulunsaydı onun dışına çıkmak mümkün olmayacaktı. Bu durum, elbette insanları belirsizliğe yuvarlamak anlamına gelmiyor. Fakat onlara uygulanabilecek hükümlerde yere ve zamana göre esnek davranılabileceği anlamı ön alıyor. Durumun keyfiliğe yol vermeyeceğini, vermesi gerektiğini daha önceki açıklamamızdan biliyoruz. Burada üstünde durulan hususun, belli bir yorumun kurumsallaşmasına meydan vermemek olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim Osmanlı Devleti'nin son yüz yılına kadar yorumda kurumsallaşma cihetine gidilmemiştir. Kurumsallaşma, Osmanlı Devleti'ne "modernizmin" bir armağanı olarak gelmiştir. Mecelle'nin tedvin edilmesi (yarım da kalmış olsa) modernleşmenin eseri olarak görülmelidir. Değindiğimiz anlamda yorumda kurumsallaşmaya ihtiyaç duyulmayışı, bilakis yorumun zamana ve mekâna göre esnek bırakılmasının sebebi, Doğu Asya'dan Batı Avrupa'ya kadar uzanan bir coğrafyada yaşayan çeşitli kültürlerle mensup Müslümanların takdirlerine göre bir hukuku tercihte serbest bırakılmaları ihtiyacından ileri gelmektedir. Modern insanın bu durumu idrak etmekte zorlanacağını biliyoruz. Anlatmak istediğimiz husus ne bazılarının sanabileceği gibi, bir çok hukukluluğa açık kapı bırakmaktır; ne de keyfî uygulamaların yolunu açmaktır. Bir kere çok hukukluluk diye bir olguyu kabul etmek mümkün değildir, çünkü uygulanan hukuk İslâm'ın öngördüğü hükümlerdir. Öte yandan keyfiliğin de önü tıkalıdır, çünkü uygulanacak hükümlerde İslâm'ın temel ilkeleri esas alınmaktadır. Bu sınırlar içinde kalmak şartıyla içtihatlarla belirlenebilecek bir İslâm hukukunun önü açılmaktadır. Bu uygulamayı bundan sonra vuku bulacak hadiseleri aklımda tutarak söylemediğim bellidir. Bu husus, Medine'de, Mısır'da, Bağdat'ta, İstanbul'da vb. fiilen uygulanmış olan farklı içtihatlara göndermede bulunmaktadır. Ve bu aynı gerçeklik yorumun kurumsallaşmasının sakıncasını da göstermelidir. Ne var ki, belli bir zamanda ve belli bir yerde, hukukun tedvin edilmesinin önünde bir engelin bulunmadığı da açık-

tır. Bir İslâm devletinin teşkilât yapısına ilişkin *a priori* hükümlerin mevcut olmaması, bu teşkilât yapısının insanların reel ve aktüel ihtiyaçlarına göre belirlenebileceğini gösterir. Aynı şekilde şahsî ahvale ilişkin hükümlerin derpiş edilmeyişi de onların çeşitli kültürlerin ve örfün gereklerine göre belirlenebileceğini ifade eder. Rüşt yaşının farklı bölgelerde, farklı yaşlarda belirlenebilmesi gibi.. Veya bir hükmün uygulanmasında maslahatın göz önünde bulundurulması gibi..

Şimdi değindiğimiz bağlamda kurumsallaşmaya yer vermek yahut belli bir içtihadı nihai hüküm olarak bellemek, aslında Kur'an'ı ölü hale getirmek olurdu. Oysa Kur'an'ı, içinde sonsuz anlamları barındıran ve yeri ve zamanı geldiğinde bu anlamların ortaya çıkmasına yol veren canlı bir metin olarak kabul etmek gerekiyor. Kur'an'ın, insanlar yaşadıkça canlılığını sürdüreceğini söylemenin bir anlamı varsa, onun, değişen şartlara göre okunabilecek bu özelliğinde aramalıdır. Hükümlerin kurumsallaştırılması ise, onları sabit, hareketsiz, dolayısıyla ölü hale getirmek olurdu. Günümüze değin geliştirilmiş olan muazzam bir İslâm hukuku külliyyatı, Kur'an'ın, günün şartlarına göre okunabilme özelliğinden neşet ediyor. Bu bağlamda alındığında, Kur'an metnine (namaz, zekât, hac, faiz gibi muhkem hükümler dışında) tartışmasız, kesin ve tek bir anlam yüklenmesini beklememek gerekiyor. Bilakis onun hükümleri çeşitli okumalara açık bir kitap olarak duruyor ve değişen şartlara rağmen onun hayatını sürdürebilmesinin tilsimini da bu noktada aramak gerekiyor.

Ayrıca Kur'an'ın herhangi bir konuya ilişkin sistematik bir kitap olmadığına dikkatimizi yöneltmeliyiz. Kitabın 23 yıl boyunca ve hayatın içinde olarak ve insanların, çoğu kez reel ve aktüel ihtiyaçlarına göre indirilmiş bulunması; sonrakilere de, onu hayatın içinde ve reel ve aktüel ihtiyaçlarının gereklerine göre okunmasını gerektiriyor. O kadar ki, bu okumayı, yalnızca bir toplumun toplu ihtiyaçları esas alınarak değil, fakat kişi olarak onunla bire bir muhatap olmak su-

retiyle okunmasına kadar indirgeyebiliriz. Kitabın sistematik bir metin olmaması, bizi onun diyalojik bir metin olduğu hükmüne götürüyor. Onun bu diyalojik özelliği, onu imanla okuyanların imanlarının ziyadeleşmesi, iman etmeyenlerinse imansızlığının ziyadeleşmesi gerçeğinde açıkça beliriyor. Kur'an'ın bu özelliği dikkate şayandır. Ve onun kişileri bireyler olarak muhatap almasının hikmetinin açıklanmasına da yol verir. Ve keza bir kere daha, bu metnin, canlı, zamana ve zemine göre çeşitli okumalara açık olduğunu, dahası aynı zamanda, aynı yerde, aynı kişi tarafından okunduğunda bile farklı anlamları haiz olabildiğini gösterir. Aynı âyetin farklı kişiler tarafından farklı anlamlarda algılanabilmesi ve aynı güçle temellendirilebilmesi, bu metnin diyalojik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Allah'ın, Resulü'ne (s.a.v.) indirdiği bu Kitab'ın, ona inanarak yaklaşanlar tarafından bizzat kendilerine hitap ediyormuş gibi görünmesi ve öyle bir duygu vermesi, keza, bu metnin diyalojik özelliğinin sonucudur.

Böylece Kur'an tahsil etmenin anlamına da yaklaşıyoruz sanırım, Kur'an tahsil etmek, onun metninde meknuz anlamları teke irca etme demek değil, bilakis bu metinde birbirini içinde ve birbirini arkasında ve tüketilemez olarak bekleyen bir anlamlar âleminin bulunduğunu öğrenmeye başlamak demek oluyor. Kur'an'ı anlamlandıranların ona belli "bir" anlam yükledikten sonra her şeyin Allah tarafından daha iyi bilineceğini itiraf ederek O'nun ilminden istimdat etmelerinin ve O'na ve O'nun ilmine sığınmalarının da hikmeti böylece anlaşılır hale geliyor. Böylece Kur'an tahsili, onu yorumlamanın tekniklerini öğrenmeyi aşıyor; fakat onunla diyaloga girme hikmetine varıyor.

Şu hususun müstakilen vurgulanması ihtiyacını hissediyorum: Son 150-200 yılın ürünü olan "modern Müslüman insan" Kur'an'ı kendi terimleriyle okuma yerine onu Batı kültürünün terimleriyle okumaya başlamıştır. Bu, aslında Batı kültürü ve bilimi karşısında eziklik duyan insanların başvuru

duğu bir yöntem haline gelmiştir. Onlar, özür dileyici, savunmacı bir tavır içinde, fakat aynı zamanda Batı kültürü karşısında ezikliğini ve ezilmişliğini de gizlemeye çalışmadan, İslâm'ın, dolayısıyla Kur'an'ın ve onun hasıl ettiği kültür çevresinin Batı kültüründen aşağı kalmadığını, onunla yarışabileceğini ispat etmek gibisinden kör bir noktadan hareket ediyor. Böylece Batı kültürüne ve felsefesine ilişkin kavramların İslâm kültüründe de mevcut olduğunu gösterme çabası içinde bulunuyorlar. Gerçekleştirmeye çalıştıkları daha da önemli iş şudur: bu suretle, Batı kültürünü benimsemek (yani Batılılaşmak, Batılıların kolonileri için uygun gördüğü terimle söylenirse modernleşmek) isteyen Müslümanların bu teşebbüslerine bir meşruiyet kazandırmak; batılılaşmanın İslâm dini tarafından tecviz edildiğini göstermek istiyorlar. Oysa Kur'an, tam da bu noktada, muhaliflerine karşı meydan okuyucu bir tavırla okunmayı talep ediyor. Özür dileyici tavrın temsilcileri Kur'an'a ve İslâm'a Batı kültüründen ve Batı ilminden tezkiye bulmaya teşebbüs ediyor. Oysa meydan okuyucu tavır Batıya mahsus kültürün ve ilmin Kur'an tarafından tezkiye edilip edilmediği sorusunun cevabını arıyor. Kur'an'ın kendine ait olmayan yabancı terimlerle okunması olayı elbette son zamanlara mahsus bir olay değildir. İslâm'ın her yüz yılda bir, bir müceddit marifetiyle bidatlardan arındırılması keyfiyeti, tam da bu sebepten vakidir. İslâm ve dolayısıyla Kur'an, kendine ait olmayan terimlerle okunmayı her defasında reddetmiş ve kendini bidatlardan arındırmanın üstesinden gelmiştir. Şimdi de, Kur'an'ı, onu özgül ve özgün terimleriyle okuyanların meydana çıkacağını umdukları anlamın kafalarda ve gönüllerde makes bulacağına ilişkin beklentilerinin boşa çıkmayacağını düşünebiliriz.

II.

DÜŞÜNSEL DURUŞ OLARAK
AYDININ DURUMU

Türkiye’de Fikir Hayatının Genel Karakteri: Bölmeli Kafa

Fikirler kendi gelenekleri içinde oluşur. Birbirinin zıddı olarak ortaya çıkan fikirlerin bile, aslında aynı geleneğin ürünü olarak oluştuğunu tespit etmek mümkündür. Öyle ki, belli bir kültürün içinde, birbiriyle çelişen, birbirini ifna edebilen bazı fikirlerin, son tahlilde, aynı kültürün ürünü olduğunu belirleyebiliriz. Fikir tarihi bu ürünlerin örnekleriyle doludur. Her şeyin hareket halinde olduğunu söyleyen Heraklitos ile her şeyin sabit olduğunu ileri sürerek onu nakzeden Zenon, aslında aynı kültür ortamının düşüncüleridir. İslâm’da akla itibar eden mutezile ile naslara itibar eden Sünniler de, keza aynı kültürün ürünü olarak ortaya çıkmışlardır.

Burada öne çıkartılması gereken husus, farklı fikirlerin birbirini teyid veya nakz etmesi keyfiyeti olmayıp, farklı fikirlerin asal karakterleri itibariyle aynı kültürel ortamın ortak karakterini taşıması, aynı ortak karakteri yansıtmaları olgusudur. Böylece, fikirler değişse bile, bu fikirlerin taşıdığı genel karakter ve dolayısıyla o kültüre özgü gelenek varlığını muhafaza etmiş olur. Değişen fikirler arasındaki silsile, bu demektir ki fikrî gelenek, bu suretle meydana gelir. Görünüşte kapitalizmle çelişen marksizm, aslında ve temelde, Ba-

tı'nın kendi iktisadî yapısını tesviye etme çabasının ürünüdür. Marksist fikirlerin gene ancak Batı kültürünün eseri olarak ortaya çıkabileceğini ileri sürmüş oluyoruz. Marksist düşünceler Batı kültürüne dışardan yapılmış eklemleme değildir, fakat Rusya ve Çin için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmüyor: oralarda, marksist fikirler bir eklemleme (bir yamama) olarak oluşmuştur: o kültürlerin kendi doğal ürünleri olarak değil. Böylece Rusya'nın ve Çin'in, kültürlerinde marksizmle radikal bir kırılma meydana gelmiştir. Aynı durum, 1839 yılında Osmanlı Devleti'nde vuku bulmuştur: Tanzimat'ın ilânıyla Osmanlı-İslâm kültürü radikal bir kırılmaya maruz bırakılmıştır.

Tanzimat'ın ilânıyla Osmanlı Devleti, siyasî-idarî düzenlemesinde radikal bir değişmeyi, radikal bir kırılmayı öngörüyordu. Fakat olayın temelindeki bu radikal telâkki tarzına rağmen, aslında ne tam olarak eski (asal) kültürü ve anlayışı terkedebiliyor, ne de benimsemek istediği yeni (Batı) telâkki tarzından vazgeçebiliyordu. Böylece Tanzimat, idarî düzenlemeler konusunda ikili (çarpık) bir yapılanmanın ortaya çıkmasına yol açtı. Medreselerin yanında mekteplere, şer'î mahkemelerin yanında nizamî mahkemelere yer verdi. Bu durum, böylece "bölmeli kafa"ların oluşmasına da yol vermiş oldu. Aslına bakılırsa, Tanzimat'ın kendisi zaten bölme- li kafaların bir icadı olarak ortaya çıkmıştı. Onun ilânındaki dış etkileri, hatta yabancı baskıları burada göz ardı edebiliriz. Kafa yapısı olarak Tanzimat'ı hazırlayan telâkki tarzı bölme- li kafanın ürünüdür: o, ne eskiyi feda etmeye yanaşabiliyor, ne yeni(!)den vazgeçebiliyordu! Fakat durumu bu suretle ortaya koymak, Tanzimat olayının sanki uzun bir fikrî hazırlığın ürünü olarak ortaya çıktığı izlenimini verebilir. Fakat böyle bir fikrî hazırlık safhasından geçilmemiştir. Tanzimat bu anlamda bir fikriyatın ürünü olmamıştır ve dolayısıyla fikrî bir temele dayanma şansını elde edememiştir. Tanzimat, sonradan Meşrutiyet ve Cumhuriyet olaylarında tekrarlan-

cağı gibi, tepeden inmeciliğin (jakobenizm) ürünü olarak meydana gelmiştir.

Tanzimat'ın ilânında belirleyici dikkat siyasî-idarî yapının yeniden düzenlenmesi noktasına çevrilmişti. Fakat durumun fikrî bir temele dayandığını söyleyemiyoruz. Tanzimat'la, Batı'yı yüzeyden tanıyanların yüzeysel teklifleriyle şekillenen bir siyasî-idarî yapı oluşuyordu. Başka biçimde ifade edersek, fikrî zemine dayalı bir siyasî-idarî yapı oluşacağına, meydana getirilmiş olan siyasî-idarî yapı kendine özgü fikriyatı oluşturuyordu: fikrî bir zemine dayanmayan Tanzimat, zeminsiz bir fikriyat meydana getiriyordu. Bu anlayış, sonraki siyasî-idarî düzenlemeler (Meşrutiyetler, Cumhuriyet) tarafından tevarüs edilecektir. Siyasî gerçeklikte karşılığı bulunmayan düzenlemeler... Gerçi bir düzenleme ihtiyacının olduğu tespit ediliyor, ama düzenlemenin kendisi, kendi fikriyatını kendi içinden çıkarmıyor, bilakis yabancı fikirlerden, yabancı düzenlemelerden medet umuyordu. Nitekim bu düzenlemelerin hedefine ulaşamadığı her defasında, kimi zaman bizzat onu oluşturanlar tarafından itiraf edilmekten geri durulmamıştır. Tanzimat'ın üstünde böylesine duruşumuzun sebebi boşuna değildir: Cumhuriyet, Tanzimat anlayışının varisi olarak ortada durmaktadır.

Düşüncelerin kavramlarla oluşacağı veya her düşüncenin kendine mahsus kavramlarını oluşturacağı ve geliştireceği, bilinen bir olgudur. Siyasî-idarî düzenlemelerde ıktibas yoluyla kolaycılığa kaçan süreç fikir hayatında da yansımaları bulmuştur. Siyasî-idarî düzenlemelerde nasıl ki ariyet olarak alınan kurumlar mevcut olmuşsa, fikir hayatında da ariyet olarak alınmış kavramlar mevcut olmuştur. Siyasî-idarî düzenlemelerde nasıl ki, ne eski bırakılabilmiş ve fakat buna mukabil ne de yeni'den vazgeçilebilmişse, fikir hayatında da kavramlar aynı akıbeti paylaşmışlardır. Batı kültüründen ıktibas edilen yeni kavramlar içselleştirilmeye gayret edilmiş, fakat başarılamamıştır. Zaten bu günden geriye bakıldığında

başarılması da beklenemezdi. Çünkü içi doldurulabilecek veya yeni bir muhteva kazandırılacak olan kavramlar, bir kere ait olduğu aslı kültüründen kopartılmış oluyor, fakat yeni girdiği kültürde de kendisini besleyecek kültürel ortamdan yoksun bulunuyordu. Tanzimat'la gelen ve daha sonra Meşrutiyetler boyunca kullanılan hürriyet, adalet, eşitlik gibi kavramlar, kelime olarak Osmanlı-İslâm kültüründe bulunuyordu. Fakat Batı kültüründe bu kelimelerin ifade ettiği anlam ile İslâm kültüründeki anlamları arasında farklılıklar vardı. İslâm kültüründe bu kelimelere kazandırılan muhteva kaynağını nasslarda bulurken, Batı kültüründe aynı kelimeler seküler bir kaynağa atıfta bulunuyordu. Bunun gibi bir çok kavram sırf lügat karşılığına bakılarak iktibas edilmiş fakat bunların hiç biri içselleştirilememiştir. Böylece ariyet kavramlarla, ariyet bir fikrî alan oluşturulmuş oldu. Kavramları kendi mülkü olarak elinde bulunduranlar onları istedikleri esneklikte tasarruf edebilir, fakat onları ariyet olarak elinde bulunduranın böyle bir imkânı mevcut değildir. O, bu kavramları ancak bir saplantı halinde muhafaza etmeye özen ve çaba gösterebilir.

Bu ülkede, halen fikir hayatında böyle bir talihsizlik yaşanmaktadır. Halen siyasî-idarî hayatın gündemini işgal etmekte olan demokrasi, insan hakları, laiklik, liberalizm.. gibi kavramlar üzerinde mutabakat oluşturulamamıştır. Burada ki mutabakattan kasıt herkesin aynı konuda aynı şeyi düşünmesi meselesi değildir. Buradaki mutabakattan kasıt, kullanılan bir kavramın hangi anlamı taşıdığı hususunda bir anlayış birliğinin mevcut olup olmamasıdır. Bu anlayış birliği mevcut olmalıdır ki, meselelerin tartışılabilmesi ortamı da hasıl olsun! Başka bir yerde söylediğimiz gibi birimizin "top" dediğinde öteki "deynek" denildiğini sanıyorsa, orada elbette sağlıklı bir müzakere ortamı da meydana gelmez.

Peki zaman içinde sağlıklı bir müzakere ve dolayısıyla sağlıklı bir fikrî ortamın oluşmasını bekleyebilir miyiz? Ben-

ce hayır! Çünkü aynı zemin üzerinde oturmakta ısrarlı olunduğu sürece aynı yanlışlıkların devam etmesi beklenir. Çünkü doğuştan sakat olan bir organizma sakat olarak devam eder: protez organlarca da iş görülebilir kuşkusuz, protez fikirlerle görülebileceği kadar..

Osmanlı döneminde Batı kültüründen kurum ve kavram iktibas edilirken Batı'da 17. ve 18. yüzyıldan itibaren oluşmuş bulunan kültür hayatına müracaat edilmişti. Bu kültür, Kili-se'ye karşı koymanın ürünü olarak meydana gelmişti. Bu Batı, aynı zamanda kendi rönesansını ve kendi reformunu yaşamış olan bir sürecin ürünü olarak dışlaşıyordu. Dolayısıyla seküler bir ıra taşıyordu. Rasyonalizm, romantizm, pozitivizm gibi telâkki tarzları Batı kültürü içinde, kendilerine özgü anlamları belirlenmiş bulunan telâkki tarzlarının adıydı.

Oysa böyle bir gelenekten gelmeyen Osmanlı ve sonradan Cumhuriyet "aydını" için bu kelimelerin ifade ettiği anlamlar hiç bir zaman içselleştirilememiştir. Adı geçen aydın takımının yapmaya özendiği husus, esas itibariyle, Batı'dan iktibas ettiği kavramların bizim kültürümüzde de mevcut bulunduğu ve dolayısıyla bize yabancı bulunmadığı kaygısında temerküz ediyordu. Meselâ "ilim" veya "hürriyet" kavramıyla karşılaşıldığında, bu kavramların İslâm kültüründe de bulunduğu söylenerek, aslında olayın iktibas olmadığı, fakat bir bakıma bir "ihya" hareketi olduğu anlatılmak isteniyordu. Fakat bu arada, aynı kelimelerin kavramsal olarak ifade ettiği karşılıkların farklı olabileceği akla gelmiyor, gelse de kulak ardı etmekte beis görülmüyordu.

Bu telâkki tarzı yalnızca batılılaşmadan yana olanları etkilemiş değildir, İslâm'a sahip çıkmayı hayatının anlamı haline getirmiş olan yazarlar ve düşünürler de, aynı telâkki tarzı içinde yer alıyordu. Mehmet Akif'in: "Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" deyişi, aynı telâkki tarzının çarpıcı bir ifadesi olarak görünüyor. Bu demektir ki ilhamı Kur'an'dan da alsak, İslâm'ı "asrın idra-

ki" ne söyletmemiz gerekiyor! Asrın idraki ne demek? Asrın idraki o asrın düşünürlerince temsil ediliyorsa, İslâm da onların ağzıyla söyletilecek demek oluyor. Nitekim garbın ilmini alalım, fakat ahlâkını almayalım biçiminde ifade edilen söylem, böyle bir telâkki tarzının ifadesi olarak dışlaşıyor.

Cumhuriyet döneminde, Tanzimat'la ortaya çıkan siyasî-idarî teşkilâtlanmadaki bölmeli yapı telâfi edilip kurumlar teke irca edilebiliyor; fakat zihinlerdeki bölmeli durumun izalesi mümkün olmuyor. Aradan bunca yıl geçmiş olmasına rağmen, fikir hayatında, aynı bölmeli kafa yapısının devam etmekte olduğu gözleniyor. Görüşü her ne olursa olsun, her kesimden insanın: "Demokrasi!" veya "Laiklik!" veya "insan hakları!" diye çılglık atmalarına rağmen, bütün bu kavramların ne ifade ettiği, dahası ne ifade etmesi gerektiği hususunda bile bir uzlaşmaya varılamamış olması ve bu kavramların yalnızca içi boş kalıplar halinde kullanılması, bu kavramların bu ülkenin kültüründe bir karşılık bulamadığı gerçeği ile izah edilmelidir. Cumhuriyet döneminde adı geçen (ve burada adı geçmeyen diğer felsefî, iktisadî, siyasî, hukukî) kavramlar içselleştirilemediği gibi, dönem kendine mahsus kavramlarını oluşturmayı da başaramamıştır. Halihazırdaki kör dövuşü manzarası da fikir alanındaki kavram kargaşasının bir yansımasından ve dışı vurumundan başka bir şey değildir!

Sahte Aydın ve Ödünç Kavramlarla Düşünme Mugalâtası

1.

Yıllar önce, Türkiye’de doğru düşünmenin mümkün olup olmadığına dair bir sorumuzun hâlâ bu ülkenin düşünce gündeminde yer bulabildiğini görmek insana hüznün veriyor. Ama gerçek o ki, bu soru, daha uzunca bir süreye gündemde kalacağı benziyor. Bu ülke aydınının ödünç kavramlarla düşünme saplantısı devam ettikçe, Türkiye’de doğru düşünmenin mümkün olup olmadığı ve doğru düşünmenin imkânlarının araştırılması da devam edecektir. Ne var ki, burada kullandığımız doğru düşünme ifadesinden herkesin aynı doğruları paylaşması ve aynı doğrulara ortak çıkmasını anlamıyorum. Fakat bir kavram üzerinde konuşulurken o kavramı aslî ekseninden saptırmadan ve o kavrama keyfi anlamlar yüklemekten onun üzerinde konuşabilmeyi anlıyorum.

“Uzunca” diye ifade ettiğimiz bu süreye bir vade biçmek şimdiden mümkün görünmüyor. Bu sürenin vadesini ödünç alınmış kavramlarla, ödünç alınmış kurumların ülkemizde ve kafamızda işgal ettiği ömür belirleyecektir. Ödünç alınmış kurumlarla ve ödünç alınmış kavramlarla işlem yapmayı caiz gördükçe, doğru düşünebilmenin yöntemini elde edebilme imkânından mahrum bulunacağız.

Doğru düşünebilmenin ön şartının, doğru muhakeme tarzıyla birlikte, hatta ondan da önce önermelerimizde yer alan kavramların yerli yerinde kullanılmasıyla bağlantılı olduğunu bilmemiz gerekiyor. Muhakeme tarzımız doğru olsa bile, bu muhakemede yer alan kavramların mahiyeti hakkında kesinlik yerine müphemlik bulunuyorsa, buradan varılacak sonuçların paylaşılması da söz konusu olmayacaktır. Tanzimat'tan bu yana, kendimize ait olmayan kavramlarla, kendimize ait olmayan kurumlar üzerine bina inşa etmeye çalışmak gibi bir abesle iştigal ediyoruz. İşte tam da bu yüzden, Batı'nın kültürel ortamında üzerinde mutabakat sağlanmış olan kavramlar hakkında, bu ülkede keyfî yorumlar ve keyfî uygulamalar sürüp gidebilmektedir. Batı, kendi aslı kavramları ve kurumları ile iştigal ettiğinden onlar üzerinde serbestçe tasarruf edebilmekte ve onları geliştirebilmektedir; oysa bu ülkenin aydınları, ariyet bir nesne üzerindeki tasarruf hakları ne ise ancak o kadarıyla işlem yapabiliyor. Bu durumun, insanların gündelik hayatında bire bir etkisi ve sonucu olmasa, olay soyut bir düzlemde kalmaktan ibaret bulunsa, üzerinde durmaya değmez sayılabilirdi. Oysa yanlış kullanılan kavramların ve yanlış kurulmuş kurumların insanların gündelik hayatına doğrudan yansımaları ve onların gündelik hayatında doğrudan etkileri görülüyor.

2.

İmdi sıradan biri: "Laiklik, aydınlanma ve insancılıktır. Türk milleti teokrasiden gelerek demokrasiyi kurmuştur." dese, burada düşülen yanlışlıkları ve duçar olunan kafa karışıklığını görmezlikten gelmek mümkün olabilirdi. Ama bu yanlışlık, bir ülkenin Anayasa Mahkemesi Üyesince ika ediliyorsa, orada, bu yanlışlığın vahim sonuçlar doğurması ve bu vahametın önlenmesi için de, şayet uyarılara kulak asılırsa, düzeltilmesi gerekir. Yüksek bir mahkeme yargıcının la-

iklik hakkında, teokrazi hakkında, demokrasi hakkında böylesine kavram kargaşası içinde bulunması, onun vereceği kararları doğrudan etkileyecek ve onun verdiği kararlar, icasında ülkenin siyasal hayatında doğrudan sonuçlar doğuracaktır. (Biz burada kişilerle ilgilenmediğimiz için ad vermiyoruz, ama verilen beyanatı ve beyanat sahibini merak edenler, Güneş gazetesi'nin 30 Kasım 1990 tarihli nüshasına bakabilir. Burada, olabildiğince eski örneklere atıfta bulunmak istiyoruz, o günle bu gün arasındaki farkın ne olduğu ya da olmadığı ortaya çıksın diye..).

Bir defa laiklik, aydınlanma ve insancılık değildir. Bunlar, bir biçimde laiklikle ilişkilendirilebilse bile, kavram olarak ele alındığında ve üzerlerinde kavram olarak işlem yapmaya çıkıldığında ayrı kavramlar olarak ele alınmak zorundadır. Aydınlanma, 18. yy.'da din, ahlâk, kültür konularının akıl marifetiyle incelenmesini ifade eden bir telâkki tarzının adıdır. Belirgin özelliği de dine ve dinin öngörülerine karşı olmasında odaklanır. Oysa laiklik ne dinden yana, ne dine karşı olan bir kavramın adıdır. Devletle kilisenin (dinin değil, kilisenin) ayrı sultalar olarak örgütlenmesinin ifadesidir. Laiklik adı altında dine karşı tezler geliştirilmek isteniyorsa, buna başka bir ad vermek gerekir. Laiklik, insancılık da değildir. İnsancılık (hümanizm), insanı evrenin merkezine koyan ve onu tanrılaştıran görüşün adıdır. İnsancılığın son tahlildeki amacının Kitab-ı Mukaddes'in (Tevrat ve İncil) beyanlarını yalan çıkartma çabalarında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Her ne kadar laikliğin toplumsal/siyasal kurum olarak yerleşmesinde insancılığın, aydınlanma felsefesinin etkenler arasında ön sıralarda yeri olduğunu söylesek de, laiklik kavramını bu iki telâkki tarzıyla özdeşleştirmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Özellikle bir hukukçunun bu ayrımlara dikkat etmesi beklenirdi.

Türk toplumunun teokrasiden gelerek demokrasiyi kurmuş olduğu iddiasının da tarihte tekabül ettiği bir gerçeklik

mevcut değildir. Türk toplumu tarihin hiç bir döneminde teokratik bir yönetim biçimi yaşamadı. Burada, öyle sanıyorum ki, Osmanlı Devleti'nin teokratik bir yönetim biçimine sahip olduğu farzedilmektedir. Oysa teokrasi, ruhban sınıfının (din adamlarının), dinî hükümlerle devleti yönetme sisteminin adıdır. Burada dikkat edilecek husus, devletin din hükümleriyle yönetilmesinin yeterli olmamasıdır. Bu yönetim aynı zamanda ruhban sınıfı tarafından gerçekleştirilecektir. Bu açıklamadan, teokratik yönetim biçiminin İslâmiyet'e değil, fakat Hıristiyanlığa ait bir yönetim tarzı olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü İslâm'da ruhban sınıfı yoktur. Teokrasi konusundaki bu karışıklığa çokça düşülmektedir. Sıradan birisi için görmezlikten gelinebilecek böyle bir zihni teşevvüş, o konularda hüküm verme mevkiinde bulunan birinde görülürse vahim sayılır.

3.

Bu ülkede demokrasi talebinde herkesin mutabık olduğunu, çünkü hangi görüşten ve akideden olursa olsun, her kesimden insanın demokrasiyi istediğini farzedebiliriz. Ama demokrasiden kimlerin yararlanacağı söz konusu olduğunda, herkesin demokrasi tanımını farklılaşabilmektedir. Bu niçin böyle oluyor? Yalnızca demokrasi konusunda değil, şimdi değindiğimiz laiklik, din ve vicdan hürriyeti, düşüncesini açıklama ve yayma hürriyeti, bilim ve sanat hürriyeti gibi temel hak sayılan kavramlar üzerinde ve bu hakların serbestçe kullanılması konusunda görünüşte kimsenin itirazına rastlanmıyor, fakat bu hakların kullanılması kuvveden fiile çıktığında, görüşlerin farklılaştığı anlaşıyor.

Burada görüşlerin farklılaşmasını yadırgadığımız sanılsın. Yadırganacak olan husus, herkesin aynı kavram üzerinde mutabık olduğu sanılırken, iş uygulamaya intikal ettiğinde, birinin bir anlam verdiği bir kavrama, başka birinin başka bir anlam vermiş olmasının ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla, aslın-

da, kimsenin aynı kavram üzerinde konuşamaması keyfiyettir. Örneği gene laiklikten verebiliriz. Söz gelimi, Batı ülkelerinde laiklikten konuşulurken, laiklikten kimin ne anladığı hususunda tereddüt yoktur. Herkes laikliğin kilise ile devletin iki ayrı otorite olarak teşkilâtlandırılması ve bu iki otoritenin birbirinin hükümlerlik alanına müdahale etmekten içtinap etmesi gerektiği üzerinde mutabıktır. Eğer bir konuşma başlatılacaksa, bu temel kaziyeden hareket edilir. Laiklik üzerinde şayet farklı görüşler serdedilecekse, bu temel kaziye esas alınarak yola çıkılır. Oysa aynı tartışma bizim ülkemizde, kimsenin temel kaziyeler üzerinde mutabakatı sağlanmadan ve fakat sanki böyle bir mutabakat varmış gibi hareket edilerek yürütülmektedir. Aslında, söz konusu olan kavram üzerinde mutabakat sağlanmadan onun sonuçları üzerinde konuşulduğu bile unutulmakta ve böylece tartışma yerine kısır bir çekişmeye sürüklenilmektedir. Bu ülkede, laikliğin, din ve vicdan hürriyetinden farklı bir kavram olduğu bilinmediği için, çoğu kez biri ötekinin yerine konulabilmektedir.

Böylece garip tutarsızlıklar yaşanabilmektedir. Bazılarının demokrasiyi yalnızca kendi nefsi için talep ettiğini bile ileri sürmek mümkündür. Aynı şekilde, bazıları için bazı dinlere demokrasi, laiklik ve hürriyet ortamı sağlanmalı, fakat İslâmiyet aynı laiklik ve hürriyet ortamından istifade edememelidir. Burada ortaya çıkan iç içe karışıklıkları ayrıca açıklama lüzumunu hissetmiyorum. Fakat işin dahası var: eğer söz konusu hürriyetten İslâmiyet'in istifadesinin önlendiği gibi bir sonucun ortaya çıktığı ileri sürülecek olursa, bu kez de, İslâmiyet'e değil, fakat irticaa karşı çıkıldığı dermeyan edilecektir. Bu takdirde de, İslâm dininin içinde ilericiliğe ve gericiliğe açık unsurların var bulunup bulunmadığı kabilinden, alâkasız bir istikamete savrulmak mukadder hale gelecektir. Böylece ortaya calî (yapay, yapmacık, uyduruk) meselelerin çıkması önlenemeyecek, belli bir tür kılık kıyafet kimileri için meşru sayılırken, kimilerine yasaklanabilecektir.

Meselenin, bir kavramın belli bir tanımından yola çıkılmaması ve ilkelere göre düşünmekten mahrum bulunulmasından kaynaklandığı anlaşılabilmektedir.

4.

Demek ki, sözü geçen “aydın” tipinin başat özelliğinin her türlü siyasî, içtimaî, iktisadî kavramı keyfî ve indî biçimde kullanmak ve o kavramları kendine göre tanımlamak, fakat yerine göre kendi tanımlamasına bile yan çizmekte beis görmemek olduğunu söyleyebiliriz. Kavramlara keyfî tanımlar getirdiği için, onu işine geldiği gibi değiştirme hakkını da kendinde görebilmektedir. Böyle bir ortamda sağlıklı düşünmenin ve sağlıklı bir tartışma ortamı kurmanın imkânı bulunamayacaktır. Bu “aydın”, bir yandan kendinin laik olduğunu ileri sürer, bir yandan da, laik bir ortamda dinin devlet tarafından manipüle edilmesinin laikliğe aykırı olduğu belirtilecek olursa, bunu kabul etmekten kaçınır. Fakat öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı’na bütçeden ödenek tahsis edilmesini de içine sindiremez. Bakınız, böyle bir “aydın” ne diyor: “Halkın din adamına gereksinim duyması sadece cuma ve cenaze namazları için söz konusudur. Bunu da genel olarak köylerde bu işe hevesli kimseler yapar ve karşılığında köy onun geçimini sağlar. Bütün tarih boyunca imam, vaiz ve müezzin, bu gün olduğu gibi, devletin sırtına yük olmamıştır.”¹

Bu tür bilgileri olan birinin İslâm’da din adamı (ruhban) diye bir sınıfın mevcut olmadığını bilmemesi mümkün değildir. Ama Cumhuriyet Türkiye’si’nin devlet teşkilâtı, laiklik iddiasına rağmen, böyle bir memur sınıfının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu garip durum, dinin devlet tarafından denetim altında bulundurulmak istenmesinin sonucu olarak doğmuştur. Fakat fikrine değindiğimiz yazar, ortaya çıkan

1. Cahit Tanyol, *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1991, s. 2.

garabeti göz ardı ederek (yani asıl bu teşkilâtlanma biçimini sorgulamak yerine), burada çalışan personele niçin maaş ödendiği hususuna kafayı takıyor.

Bizim “aydın tipi” mizin, hangi durumlarda din adamına ihtiyaç duyulduğu hususundaki fikri de ilgi çekiyor. Ona göre “din adamı”na ancak cuma ve cenaze namazlarında ihtiyaç duyulur! Şimdi, aslında İslâm’da din adamı diye bir sınıf yoktur, ama insanlar vakit namazlarını kılarlar ve bu namazları da tercihan cemaatle kılarlar, bu durumda da aralarından şartları uygun olan birini imamete getirirler. Durum köyde de, kentte de aynıdır. Yazarın işaret ettiği bir husus doğrudur. Gerçekten imam, vaiz, müezzin bu gün olduğu gibi, devletin sırtına hiç bir zaman yük olmamıştır. Tarihte olmamıştır, çünkü böyle bir şey söz konusu değildir; bu gün yük sayılıyorsa, bu, doğrudan devletin, dini denetim altında bulundurmak hususundaki tercihinin sonucudur.

Adı geçen yazar Diyanet konusunda bir hususa daha değiniyor: “... Diyanet İşleri Başkanlığı akıl almaz bütçesiyle bir taraftan Şeyhülislâmlığı, bir taraftan da kaldırılan Şeriye Bakanlığını diriltmeye hevesleniyor. Kısacası, Mustafa Kemal’in cumhuriyet için öngördüğü tehlikeler geçerliğini sürdürüyor.” diyor.² Yazar, burada, söz konusu örgütlenmenin bizzat Mustafa Kemal tarafından gerçekleştirildiğini hatırlamak istemiyor, bu bir. İkinci olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın sayın yazarın endişelerini haklı çıkartabilecek istikamette ve başına buyruk hareket edebilmesi temelden imkânsız bir durumdur (çünkü orası bir devlet dairesidir). Üçüncü olarak cumhuriyet rejiminin şeyhülislâmlık kurumuna ihtiyacı yoktur, çünkü bu makam Osmanlı yönetiminde bir ölçüde anayasa mahkemesine verilen fonksiyonu icra ederdi, yani yasaların şeriata uygun olup olmadığına ilişkin kanaat izhar ederdi. Eğer şeyhülislâmlığın diriltildiği söyleniyorsa,

2. A.g.m.

İslâm hukuku uygulanmadığı için bu iddianın realitede karşılığını bulamayız; yok anayasa mahkemesinin yerine geçmek istediği iddia edilmek isteniyorsa, bu da yazarın abesle iştigalidir. Kavram kargaşasının nasıl zihinsel teşevvüşe yol açtığı, bu teşevvüşün de nasıl vehimler ürettiği, burada, açıklıkla görülebilmektedir.

5.

1940'lı yıllarda Türkiye'ye bir yabancı gazeteci gelmiş ve bir gözlemde bulunmuş, izlenimlerini şöyle dile getirmiş: "Camilerinize dikkat ettim, devam edenler hep mütevazî kılıklı, halktan insanlardı. Aydınlarınız arasında dinî hislerin zayıf olduğu anlaşılıyor." Yabancı gazetecinin bu izlenimleri karşısında Yaşar Nabi şu mülâhazaları serdediyor: "Aydınlar arasında camiye gidenler neden bu kadar azdır? Bunu sadece okumuş insanlarda dinî hislerin azalmasıyla mı izah etmeli? Bir nokta daha var. Okumuş insanların sıhhi bilgileri artıyor. Temizliğin mânâsını, mikrobun ehemmiyetini idrak ediyorlar. Binlerce insanın girip çıktığı, üzerine bastığı mikroplu halılara oturup yüz sürmenin bu günkü sıhhat kaideleriyle te'lif edilemeyeceği düşüncesi pek çok aydınları cami kapılarından uzaklaştırıyor."³ Zannedersin ki, Yaşar Nabi de, değindiği "pek çok aydın" gibi belirttiği sebepten dolayı cami kapısından uzaklaşmıştır ve temiz bir halı bulsa, alını secdeden kalkmayacak!

Aynı yazar, kitabının bir başka yerinde şunları söylüyor: "Demokrasi usulile normal bir rejimi yürütmek mümkündür ama kısa zamanda büyük inkılâplar başarmak zorunda olan geri bir memleketi demokrasi ile idare etmeye kalktınız mı orada büyük işler görmekten ümidi kesmek lâzımdır. Atatürk bu zarureti idrak ettiği için, inandığı ve sevdiği demokrasi rejiminden biraz uzaklaşmak zorunda kaldı. Anayasayı

3. *Nereye Gidiyoruz?*, İst. 1948, s. 115.

değiştirip ona demokrasiye aykırı bir veçhe vermektense anayasaya aykırı muvakkat kanunlarla günün zaruretlerini karşılamayı tercih etti.”⁴

6.

Birkaç yıl sonra Yaşar Nabi'nin gözlemleri ve fikirleri şunlardır: “Yeni başlayan demokrasi hareketinin memleketimizde meydana getirdiği anarşi tehlikesine (dediği açık: Demokrasi anarşi getirir! R. Ö.) dikkat çekmek isteyen eserim için ‘Nereye Gidiyoruz?’ dan uygun bir ad bulamamıştım. Son günlerde iki gazete baş yazısının üzerinde aynı başlığı görünce düşündüm: Demek dört sene sonra biz hâlâ yerimizde sayıyoruz! (...) Artık kimsenin şüphesi kalmamıştır ki, memleket ölçüsünde, tehlikeli ve gittikçe büyüyen bir irtica vardır. (...) Peki ne yapalım, yeni kanunlar mı çıkaralım; derin derin düşünüp hazırlamak lazım da diyemeyiz. Kanunlar hazırdır. Tek parti zamanında hep bir ağızdan kötülediğimiz antidemokratik kanunlar hâlâ durup duruyor. Gazeteciler harıl harıl askerî mahkemelerde sığaya çekiliyor. Kanunlarımızda rejime karşı ayaklanma şeklindeki hareketlere ezici cezalar konmuştur. İşi, bir abideyi sakatlamak gibi âdi vakalardan saymayarak ele alır ve hiç değilse kılavuzlarını *ibret verici cezalara* (vurgu benim, R. Ö.) çarptırırsak uzunca bir zaman için memlekette huzur ve asayiş kurmak mümkün olacaktır. Hem kanunlara saygı göstermek demokrasinin ilk şartı değil midir?”⁵

Şimdi, müteveffa Yaşar Nabi'nin dediği o dört seneden sonra bir elli sene daha geçmiştir ve değişen bir şey görülmemektedir. Antidemokratik olduğu kabul edilen kanunlara saygı göstermek ve o kanunlara göre insanları “ibret verici cezalara” çarptırmak demokrasinin icabından(!) sayılabilmektedir.

4. *A.g.e.*, s. 17.

5. *Varlık*, 1 Ağustos 1951.

7.

Son üçyüz yıllık süreçte (1699'dan bu yana) dişe dokunur bir uluslararası başarıyı tatmamış, bilakis yenilgilerin hemen her alanda her çeşidine maruz kalmış bir ülkenin insanları olarak çevremize kuşkulu ve kuşkucu gözlerle bakmaya öylesine alışmışız ki, mağlûplara mahsus burukluğu ve onlara mahsus burkuntuyu ve baskıyı üzerimizden bir türlü silke miyor ve gerek kendi ülkemizde gerekse dünyada olup bitenlere rahat bir gözle bakamıyor ve sağlıklı bir değerlendirme yapamıyoruz. Hayallerimiz bile baskı altında tutuluyor. Körfez savaşıdan sonra (1990) dünyada kurulacağı söylenen yeni düzen konusunda Türk intelijansiyası, üçyüz yıllık bir kâbusu yaşamış olmanın getirdiği garip bir tutukluk, cesaretsizlik, yılgınlık, atalet ve ufuksuzluk içinde göründü. Kendine uyguladığı otosansürü fırlatıp atmak yerine haliha-zır tabularını yenilemeyi tercih etmekle meşgul oldu. Daha da hüzün verici olanı, despot bir karakter sergiledi. Onun düşünce serbestliğinden anladığı şey, kendi düşüncelerine uygun düşen düşünceleri tasvip etmekten ibarettir. Eğer ortaya atılan düşünce onun fikri sabitine aykırı düşüyorsa, kendisiyle çelişkiye düştüğüne aldırmandan ya da böyle bir çelişkiyi bile farketmeden onu reddetmekte tereddüt etmedi (etmiyor). Cumhuriyet aydını, kendisini hapsedtiği resmî anlayışın dar çerçevesi içinde kendine ancak yeni tabular icat etmeyi becerebilmiş, dogmatizme savaş açtığını sanırken yeni dogmalar ürettiğini bile görememiştir. Ceza Kanunu'nun 141., 142. ve 163. maddelerinin kaldırılması esnasında ayak sürüyenler hatırlanabilir. Halen gerek Anayasa'nın gerek öteki yasaların antidemokratik hükümlerden arındırılması hususundaki çabalar karşısında tedirginlik duyanların sayısı az değildir. Çünkü bu halkı kendi başına bırakmanın doğru olmadığına inanılmaya devam ediliyor ve ne yapılacaksa ona rağmen yapılması gerektiği düşünülüyor. Çünkü onun ehliyeti yoktur ve o vesayet altında tutulmalıdır.

8.

Ne var ki, bu tablonun bir karşı yüzü olduğu da göz ardı edilmemelidir. Türkiye’de ve Türkçe’de modernizmin (bu kelime, Batı’nın kolonileri için uygun gördüğü kavramın adıdır) tadı çıkarılmadan, Batı’da modernlik (modernizm değil, modernlik, modernity) eskitildi ve son birkaç on yıldan bu yana “postmodern” anlayış yerleşmeye başladı. Postmodern anlayış, ilk bakışta sanılabileceği gibi “ultramodern” (modern ötesi ya da aşırı modern) anlamına gelmiyor. Postmodern telâkki, Batı âleminde sistemin kabul edilmiş temel değerlerine karşı çıkışı, seçkinci kültür yerine sıradanlığın konuluşunu, kültürel yönden çöküntüyü ve bu çöküntüyü simgeleyen her türlü sanat eserini ve yaşama biçimini ifade ediyor. Modern kelimesinin Batı dünyasında çağrıştırdığı saygın anlamlar, postmodern anlayışta yer bulmuyor. Postmodern telâkki modernizme karşı çıkarken onun yerleşik değerlerini al aşağı ediyor, fakat onun yerine daha yüce değerler koymayı amaçlamıyor. Bilakis, yüceltilmiş veya dogma haline getirilmiş değerleri sıradanlaştırmak istiyor, bununla yetinmeyi öngörüyor.

Postmodern durum için bir yazar şu tespitlerde bulunuyor: “... Başat kültür sisteminin temel değerleri olan pazar kurumu, mülkiyet, hiyerarşik ilişkiler ve her değerın üstünde değişim değerinin oluşuna inanış dışında aile, cinsellik tabuları, polis, devlet, namus, ‘sapkın davranışlar’ gibi alanlarda homojenleştirme gevşetilmeye başlamıştır.” Şu tespitler de yine aynı yazardan: “Modernliğin temel niteliklerinden biri olan perhizcilik karşıtı hayat anlayışı; yani insan bireyinin bu dünyada erişilebilecek bütün mutlulukları hiç savsaklamadan yaşayabilmesi, bunun ayıp ya da sistemin, dinin, ahlâkın, yurttaşlık bilincinin karşıtı sayılmaması ilkesi, böylelikle, eşitlik, doğa ve insanlarla ilişkilerde korkudan, tahakkümden uzak bir anlayışın hakim olması gibi diğer ilkelerden soyutlanarak, kendi başına yeter sayılmaya başlamıştır.”⁶

6. Ünsal Oskay, *Gösteri*, Kasım 1990.

Bir başka yazar da postmodern telâkkinin yaşadığımız hayata yansımasını şöyle dile getiriyor: “...Kimliğini yitiren bir ülke Türkiye. Ezan sesiyle uyanıp öznel tercihimize göre Küçük Emrah, Pink Floyd ya da Mahler’le yatağa giriyoruz. (...) Türkiye’nin nüfusu son elli yıl içinde dörde katlanması-na karşın, ne basılan kitap, ne de okur sayısında dişe dokunur bir artış sağlanmıştır, hatta açıkça bir gerileme söz konusudur. Ancak ressamından uzmanına kadar çağdaşlığı bir saplantı haline getirenlerin gözü öylesine dönmüştür ki.../... Dünyanın hiç bir yerinde, bu gün adına kendi geçmişine böylesine sırt çeviren bir ülke yoktur. Öyle ki, geçmiş, çağdaş sanatın havarisi kesilen bir avuç snop yüzünden, handiyse utanılacak bir şeye dönüşmüştür Türkiye’de.”⁷

Aslında Türkiye’nin bir kısım “aydınları” modernizmi yaşamadan postmodern konuma atlamaya teşebbüs ediyor. Gerçi bu ikisi arasında kronolojik ve hiyerarşik zorunluluk olduğunu söylemek istemiyorum. Ancak Türkiye, modern olmayı seçmiş olmayıp, fakat ona modernizmin dayatılmış olduğu fikrini benimseyerek ifade edersek, söz konusu aydın bir bakıma cin olmadan adam çarpmaya kalkışanın durumuna benziyor. Buna bir bakıma, bir tür kökten soysuzlaşma demenin bile mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu süreci yaşayanların ar ve haya duygusundan arındırılmış bir toplumsal yaşantıya talip olduğu görülüyor. O kadar ki, artık yerleşik değerlere pervasızca saldırılabilmektedir. İffet, haya, namus gibi mukaddes bilinen değerler red ve inkâr edilebilmekte, nikâhsız beraberlikler övülmekte ve teşvik edilebilmektedir. Dahası, cinsel sapıklıklar, cinsel tercih adı altında meşrulaştırılmak ve masumlaştırılmak istenmektedir. Din de aynı karşı çıkışın konusu haline getirilmekten hali kalmıyor. Din, bu kişiler tarafından hafife alınmakta, temeli dine dayalı olan aile kurumuna eskimiş gözüyle bakılabilmektedir. Böylece, geçmişine bilinçli olarak sırt çeviren değil, fakat geçmişinden bilinçsizce

7. Mehmet Ergüven, *Gösteri*, Kasım 1990.

habersiz bulunan yeni bir insan tipinin ortaya çıkmakta olduğunu ileri sürebilecek bir durumda bulunuyoruz.

9.

Din karşıtı tutumun, böylece, çeşitli kisveler içinde görülebildiği müşahade ediliyor. Bazıları bir yandan İslâm'ı kendileri ve ülke için en büyük tehlike olarak göstermeye çalışırken, bir yandan da kendilerinin ve yakınlarının Müslüman olduğunu, babasının hacı, dedesinin müftü olduğunu ileri sürmekten geri kalmamaktadır. Böylece ortaya iki çeşit Müslüman çıkartma gayreti tespit ediliyor. Bu iki çeşit Müslüman'dan bir çeşidi "çağdaş", "ilerici" ve "laik" olarak nitelenmekte, öteki çeşidi de "gerici" veya "irticacı" ve "yobaz" olarak... Meydana getirilen bu keyfi retorik muvacehesinde, kafalarda, İslâm'ın aslına uygun Müslüman tipi hakkında bir belirsizlik, müphemlik uyandırılmaktadır. Acaba bu belirsizlikten beklenen fayda ne olabilir? Bu sorumuzun cevabını Türkiye'nin Batılılaşma hareketiyle ilişkilendirerek arayabiliriz. Her sistemin kendi platformunda, kendi terimleriyle anlamlı bir bütün oluşturabileceği, bir sisteme ait kavramların başka bir sistemin terimleriyle ifade edilemeyeceği, bu denense bile anlamlı sonuçlara varılamayacağı bilinen bir olgudur. Batı medeniyetine mensubum diyebilmek, öncelikle o medeniyetin kavramlarıyla düşünmek ve o medeniyetin hayat tarzını yaşamakla mümkündür. Ama geçmişinde, asırlarca İslâm'ı yaşamış bir toplumun, İslâm'a ait kavramları bir anda terketmesi ve bir başka medeniyete ait olan hayat tarzını kendi hayatına geçirmesi kolay olmasa gerek. İslâm'ı doğrudan hasım ittihaz etmektense, oluşturulmak istenen "cici Müslüman"ın şahsında onun kavramlarıyla oynamak belki daha zararsız telâkki edilmektedir. Bu suretle iffet, ar, haya gibi kavramlarla oynamak veya kılık kıyafet üzerinde işlerine geldiği biçimde tasarruf edebilmek kolaylaşmaktadır. Bu yeni tip "Müslümanlar" marifetiyle noel âyinlerine katılmak mümkün olabilmekte, keza kilisede ve

havrada nikâh kıyılmasına hoşgörüyü bakılabilmekte, fakat imam nikâhına tahammül göstermekten kaçınılabilmektedir. Neticede, meydana getirilen retorikte Hristiyanlığın ve Musevilğin ritüellerinin gericilikle ilişkilendirilmesi kimsenin aklına gelmezken, İslâm'ın kurallarına göre yaşamaya talip olanlar çağdışı veya gerici olarak yaftalanabilmektedir.

10.

“Ayağımıza ipek çorap geçirip, bir de peruk takıp kılıç kuşandık mı, Avrupalı olacağız sanıyorduk. İşin kötüsü hoşumuza da gidiyordu bu.” diyor Dostoyevski ve devam ediyor: “Artık büsbütün Avrupalılaştık, büyüdük. Gvozdilof bile inceldi; karısına sopa atmak gerekince kibar kibar vuruyor şimdi, bir Fransız burjuvası gibi davranıyor.”⁸

Rusların Batılılaşma çabaları bizden daha önce başlamış ama bizimkiyle benzer tecrübeler geçirmiş. Şu farkla ki, Ruslar giyim kuşam konusunu (örneğin peruk takma) bir devlet politikası olarak benimseyip yurttaşlarına belli kıyafetleri giymeyi veya giymemeyi bizim gibi zorla kabul ettirmemişler. Avrupalıya benzemek isteyen peruk takmış, ama takmak istemeyene devlet zorla peruk taktırmamış veya kendi yerli millî kıyafetini tercih edenlerin elbiseleri, sokaklarda yakalanıp üzerlerinden parçalanarak alınmamış (1940'lı yıllardaki olaylar hatırlanabilir) .

Söylemeye gerek yok ki, Ruslar, millet olarak Avrupalı olmaya bizden daha yatkın. Çünkü Avrupa ortak kültürünün bir ayağı (Hristiyanlık) hiç olmazsa, mezhep farklılığına rağmen, aralarında bir iştirak sağlıyor. Bu da mutfak kültürlerini etkiliyor (şarap içme, domuz eti yeme gibi). Bizim gibi, kökende İslâm kültürüyle beslenmiş ülkeler için Batı uygarlığını benimsemek büsbütün ayrı bir olay. Şarap içmek, domuz eti yemek veya inek eti yememek gibi mutfak kültürünü ilgilendiren husus-

8. *Batı Batı Dedikleri*, Bilgi Y., s. 42-44.

lar, bir anlamda o kültürün şekli unsurları gibi telâkki edilebilir. Ancak bunlar öyle şekillerdir ki, ilgili kültürün aslî unsurlarından ayrılmaz veya bir başka ve daha doğru ifadeyle aslî unsurlar yaşanan hayatta işbu şekli unsurlar marifetiyle görünür. Böyle bakıldığında aslî ve şekli diye ayrılan unsurları birbirinden kopartmak mümkün olmaz. Peruk ya da şapka öz mü, şekil mi? Domuz eti yememek öz mü, şekil mi? Şapka giymenin getirdiği veya şarap içmenin, inek eti yememenin getirdiği belli bir hayat tarzı (yaşama alışkanlığı) var, bu alışkanlıklarsa belirli düşünme kalıplarının dışı yansımalarından başka bir şey değil. Ve bunların tümü (yaşama ve düşünme alışkanlıkları veya kalıpları) kültür denilen olayın kendisi oluyor.

Devlet şeklinin belirlenmesi, hükümetin teşkil tarzı, yurttaşların, yurttaş olmayanların hakları, görevleri gibi siyasal hayatı ilgilendiren hususlar da bir kültürün dışı yansımalarından başka bir şey değildir ve o kültürün iç zorunluluklarıyla ortaya çıkar ve gene aynı kültürün iç zorunluluklarıyla değişime, dönüşüme uğrar. Bu itibarla 1215 yılında Magna Carta bizim ülkemizde vuku bulmadı veya 1789 ihtilâli Türkiye’de gerçekleşmedi diye hayıflanmanın mânâsı yoktur. İnsanı, İslâm kadar yücelten bir başka din veya doktrin de bulunmuyor yeryüzünde!

Demek istiyorum ki, her kültür kendi içsel zorunluluklarının sonuçlarını yaşar. Magna Carta veya Fransız ihtilâli, o ülkelerin tarihsel, siyasal, toplumsal iç taleplerinin zorunluluğu olarak hayata geçirildi. Veya bu hareketler, kendi toplumlarında, siyasal, tarihsel ve iktisadî gerçekliklerine karşılık buldular. Oysa Türkiye’nin gerçekleştirdiği devrim nevi şahsına münhasırdır ve bu devrimin ilkeleri olarak öngörülen cumhuriyetçilik, devrimcilik, milliyetçilik, devletçilik, halkçılık, laiklik, bu ülke kültürünün geçmişinde karşılığı bulunan kavramlar olarak görünmüyor. Şöyle bir noktaya varıyoruz: Bu ilkeleri, bu ülkenin kültürü ortaya çıkartmadı, ama bu ilkeler kendine mahsus insan tipini ortaya çıkartabilirdi. O kadar ki, şimdi, bu ilkelerin dogmatik taraftarları oluş-

tu: dünyanın değişen şartlarına göre ilkelerin değişmesine izin vermektense ölmeyi tercih eden insanlar...

11.

Dr. Laurence J. Peter şu çarpıcı soruyla girişiyor anlatacaklarına, soruyor: “Bir yığın yeteneksizsin nasıl olup da ülkenizi, şirketinizi, fabrikanızı, mağazanızı, büronuzu avuçlarının içine aldıklarına şaşıtığınız oluyor mu?”⁹ Yazar, konuyu, her insanın belli bir yeteneksizlik düzeyinin bulunduğunu tespitle cevaplandırıyor sorusunu. Yeteneksizlik düzeyine erişen bir görevlinin, görevinin gereğini yerine getireceği yerde, kusursuz olarak yapabildiği bir dizi başka işlere girdiğini belirterek asıl işini yapacağına sürekli hazırlıklarla oyalanmayı tercih edeceğini, söylüyor. Veya asıl görevi fabrikayı kâra geçirmek olan yöneticinin yetersiz kaldığı bu konu yerine fabrikanın iç düzeniyle ilgileneceğini veya yeteneksiz matematik öğretmeninin öğrencilerine matematik öğreteceğine matematiğin öneminden bahsedeceğini veya bir başkasının hiç bir iş yapmadan işine bütünüyle ilgisiz kalacağını veya gereksiz ayrıntılarla uğraşmaya kendini adayacağını belirtiyor.

Dr. Peter, yeteneksizlik düzeyine ulaşmış politikacılardan da bahsediyor: “Bu politikacılar her fırsatta demokratik düzenin (ya da duruma göre komünist düzenin, aşiret düzeninin, krallıkla yönetim düzeninin) önemi, kutsallığı, gözler kamaştıran tarihi hakkında söylevler verirler, ama gerçek görevlerinin gerektirdiği hiç bir şeyi yapmazlar ya da pek az şey yaparlar.” diyor.¹⁰

Dr. Peter’ın bu tespitleri, Tanzimat’tan bu yana ister politika alanında olsun, ister asker veya sivil bürokrat kesiminde olsun, isterse entellektüel alanda olsun, ortalarda dolaşan belli bir tip aydının durumunu çağırıştırıyor. Dr. Peter’ın bahsettiği, bu yeteneksizlik düzeyine ulaşmış yönetici veya politikacının,

9. *Peter İlkesi*, Bilgi Y., s. 138 vd.

10. *A.g.e.*, s. 145.

asıl meşgul olması gereken alanı bırakarak tefferruatla uğraşan, yapması gereken işler dururken olur olmaz yerde yasak icat etmeye kalkışan, üstelik bu yan işlerde de bir hayli mahir olan ve kendini başarılı gibi gösterebilen bu tipin, nerdeyse son ikiyüz yıldır konumunu muhafaza edebildiğini görüyoruz. Bu aydın tipi (ister sivil ve asker bürokrat kesimden olsun, ister politikacı kesiminden olsun, isterse entellektüel alanda olsun) daima suni, calı meseleler icat edebiliyor ve bu suni meselelerle kamuoyunu meşgul etmenin üstesinden gelebiliyor. Onun maharet kesbettiği biricik alan belki de budur: suni mesele icadı!

Tanzimat'ın gerekliliği bu aydının "keşfi" olmuştur. İdarî alanda yapılması gereken düzenlemelerin bir rejim sorunu haline getirilmesi, gene aynı aydın tipinin keşfi olarak ortaya çıkmıştır. Bu fikre bir dogma halinde yapışılarak Meşrutî idarelerin dayatılması ve günümüze kadar ulaşan düzen değişikliği retoriği gene bu aydın takımının icadı olmuştur. Bütün bu "fikirler" radikal ve dahiyane buluşlar gibi görünebilmekteyse de, aslında, yeteneksizlik düzeyindeki aydının kenardan dolanma taktığının bir ürününden, ve asıl meseleyi es geçerek insanları lüzumsuz bir retorikle uğraştırmaktan, boğuşturmaktan başka bir şey değildir.

Olan biteni kendi vehminin prizmasından seyretmek bu aydının hastalıklı alışkanlıklarından biridir. O, her olaya bir izah şekli bulabildiği için mutludur ve kendinden memnundur, dahası kendinden emindir. Kendini yanılmaz gördüğü için yanılan daima halk ve millettir. Üstelik o, yani halk kendi çıkarını bilemeyeceği için onu vesayet altında bulundurmamak gerekir: onun için yapılacaklar, ona rağmen yapılmalıdır! (Halkçılığın "halk için, halka rağmen" sloganı buradan çıkartılmıştır). Halk her türlü zorlamaya, desiseye, eğitim ve öğretim kurumlarının programına rağmen dininden vazgeçmiyorsa, kılık kıyafetini muhafaza etmek istiyorsa, bu aydına göre, kandırıldığı içindir. Ancak o, kendinin kandırma-dığı halkı, başkasının nasıl olup da kandırabildiği üstünde düşünmeyi akıl edemiyor. Kendisinde olmayıp da başkasında olan o şey acaba nedir?

Kimi zaman durumun gerçek bir yeteneksizlikten mi, yoksa bilinçli bir yeteneksizlikten mi ileri geldiğini anlamak zorlaşabilir. Ama ister bilinçli olsun, ister kendiliğinden olsun, yeteneksizlik düzeyine ulaşmış olan bu aydın, kendi uydurduğu bir dünyada yaşar, ülkenin asıl sorunları yerine, mihrakından kaydırılmış, icat edilmiş sorunlar üzerinde durur, onları tartışır. Bu sorunlar, dön dolaş aynı konular üzerinde temerküz eder: laiklik, irtica, anayasa, temel hak ve özgürlükler.. bu aydının demirbaş sığınaklarıdır. O, bu tartışmanın başlatılmasında rol üstlenir; çözümünde ve bitirilmesinde değil! Bu aydın, kendi uyduruk dünyasındaki yaşantısı içinde her şeye muhaliftir, milletine, milletin dinine, bu dinin her türlü kurumuna ve uygulamasına muhaliftir. Beğenmediği ve hoşlanmadığı bir şey varsa, o şey dinde de yoktur, varsa dinden çıkartılmalıdır. Onun hoşlanmadığı şey, dine mutlaka başkaları ve bilhassa hain, cahil ve yobazlar tarafından sokulmuştur ve onun oradan çıkartılması gerekir: halk aldatılmaktadır! O, milletin kendi parası ile cami yaptırmasına muhaliftir. Cami yerine okul yaptırılmasını ister, ama niçin okul yerine cami yaptırıldığını düşünmek istemez. O, kadınların başlarını örtmesine muhaliftir, çünkü ona göre bu, dine sonradan sokulmuş(!) bir bidattir. Bu noktada o, herkesten daha fazla “dinci” kesilir ve böylesine parlak fikirleriyle dini bidatlardan arındırmaya teşebbüs eder. Böylece bu aydının, gerektiğinde, bizzat kendine bile muhalefet edebileceği ortaya çıkar.

O, ortadaki sorular ve sorunlar yüzünden tasalanmaz. Kendi icadı ve inşası olan dünyasında rahat ve mesut hayatını idame ettirebildiği sürece keyfine diyecek yoktur. Halk dehasının turistlere yakıştırdığı söz onun için de ve bilhassa onun için geçerli sayılmalıdır: her şeye dışardan bakan, elini taşın altına sokması gerekmeyen bu aydın tipi için, keyfi bozulmadıkça rakı güzel, şiş kebab güzel, sorunlar güzeldir! Yeter ki güzelim teoriler pis gerçekler tarafından berbat edilmesin!

Müslümanın Meydan Okuyuşu

Her milletin layık olduğu idareyi yaşayacağı öncülünden (öncül: mebde, ilke, kaziye, önerme) hareket ederek bazı tespitlerde bulunmayı denemek istiyorum.

Siyasî bağlamda kullanılan bu cümle, özellikle son 150 yıl içinde genellikle bir kahrın ifadesine tercüman edilmiştir. İnsanlar kötü bir idare altında yaşadıklarını düşündükleri ve hissettikleri her zaman, aynı zamanda kendilerini de çaresiz durumda görüyorlarsa, bu cümleye başvurarak, kendilerinin bu çaresiz ve aciz durumları muvacehesinde ancak böyle kötü yönetimlere liyakat kesbedebileceklerini anlatmak istemişlerdir. Böylece bu cümleğin kipi, bazı insanların lügatinde edilgin bir nitelik kazanmıştır. “Her millet layık olduğu idareyi yaşar” cümlesini söyleyen kimse, böylece biz ancak bu kadarına layığız, daha iyisi bizim hakkımız değil; hatta, biz buna müstahakız türünden fikirleri dile getirmek istemektedir.

Aslında bu edilgin tavır, kendi içinde daha olumsuz anlamlara da göndermede bulunmaktadır. İçinde yaşadığı ortamı, sözü geçen cümle ile belirleyen kimse, aynı zamanda bu menfi duruma razı olması gerektiğini de düşünmekte ve ifade etmektedir. Böylece ortaya çıkan boyun eğiş tavrı, bu bağlamda, insanı kendi olumsuzluklarının edilgin halinin batağına saptarmakta; gerçekte şikâyetçi olduğu statükodan razı olan bir anlayışa ulaştırmaktadır. Yani statükodan hem

şikâyetçi, ham razı olan bir anlayışı, içinden çıkılmaz bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Böyle bir çelişki, insanı kendiliğinden atalete sevk eder. Aslında bu durumu fark eden kimse, içine düştüğü atalete “Her millet layık olduğu idareyi yaşar” demek suretiyle bilinç altından bir mazeret yakalamak istediğini de söyleyebiliriz.

Oysa bu aynı cümleden dinamik bir anlama ulaşmak mümkün değil mi? Bu cümle aslında, insanları atalete sevk etmek için değil, onları ataletten kurtarmak, içinde yaşadıkları duruma müdahale etmelerini sağlamak için kullanılmıştır.

Her milletin layık olduğu idareyi yaşayacağını söylemek, kendini şerefli ve asil telâkki eden bir millet ve onun fertleri için, şerefli ve asaletli bir hayat tarzını talep etmeye sevk eder. Eğer böyle bir millet, içinde yaşadığı hayat tarzını zilletle malul görüyorsa, o zilletten kurtulmak için, içinde yaşadığı şartlara müdahale etmek mecburiyetiyle karşı karşıya bulunduğunu fark eder.

Eğer durumu Müslüman teki için ele alırsak ve onun içinde yaşadığı hayat tarzının istenmeyen bir durumu “yansıttığını” kabul edersek, Müslüman’ın kendisini o duruma layık görebilmesi için ancak içinde yaşadığı durumun farkında olmadığını söyleyerek işin içinden çıkabiliriz. Yani böyle bir Müslüman’ın gafil olduğunu anlatmak isteriz. Çünkü uyanık Müslüman’ın kötülükler karşısında edilgin bir durumu benimseyebileceğini aklımıza getirmek istemeyiz. Uyanık Müslüman’ın içinde yaşadığı menfi şartlara, zulme eliyle, diliyle ve hiç olmazsa buğz etmek suretiyle kalbiyle müdahale etmekle kendini görevli saydığını düşünürüz.

Bir Müslüman, karışıklığa, fitneye, fesada, bidate, bulaşmış bir sosyal/siyasal ortamda yaşıyor olmasına rağmen olan bitene ses çıkarmıyor, olan biteni sineye çekiyor ve olan bitene razı görünüyor, bu durumdan şu anlama ulaşabiliriz: bizim Müslüman’ımız ya gafildir, olan bitenin farkında

değildir; ya da kötülükleri görmekte fakat aldırış etmemektedir. Her iki ihtimalde de, karşımızda iyi bir Müslüman'ın bulunmadığına hükmedebiliriz.

İnsanların layık oldukları idareyi yaşayacaklarını söylemek, aynı zamanda onların neye liyakat kesbettiklerini söylemek demek olur. Bu da bizim kendimizi neye layık saydığımızla bağlantılıdır. İnsanlar kendilerini içinde yaşadıkları statükonun menfi şartlarına layık sayıyorlarsa ona uyum sağlamaya çalışırlar; yok eğer kendilerini daha iyi şeylere layık görüyorlarsa statükoyu kendilerine layık gördükleri duruma doğru değiştirmeye zorlarlar.

İmdi, çizmek istediğimiz tablonun, İslâm hukukunun yürürlükte olmadığı bir toplumsal/siyasal dizgede Müslüman insanın konumuna ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir dizgede legal olarak yürütülen İslâmî mücadelenin kurulu dizgenin öngördüğü çerçeve ve sınırlar içinde (bu demektir ki, onun müsaadesi ölçüsünde) ifa edilebileceği noktası üzerinde duruyoruz, aynı şartların, zahiren serbestçe eda edildiği sanılan ibadetler için de geçerli olduğunu bilmemiz gerekiyor. Yani bazılarının çoğu zaman sandığı gibi, siyasal ve toplumsal girişimler üzerindeki kısıtlayıcı kayıtların ibadetler üzerinde bulunmadığı varsayımı yanlış bir algılamamanın eseridir. İnsanların layık oldukları yönetimi yaşamaları, yaşıntılarının her veçhesini toptan ilgilendirmektedir. Kurulu dizgenin şartları içinde yürütülmesine müsaade edilen siyasal faaliyetin o dizgenin kuralları ile mukayyet olacağı âşikârdır. Bu durumda, söz konusu faaliyetin sıhhati her zaman sorgulamaya açıktır. Fakat ibadetler konusundaki kayıtlamalar, siyasal alandakine denk bir açıklıkla fark edilmeyebilir. Bu yüzden de, ibadetlerin hür bir ortamda eda edildiği yanlışsamasına düşülebilir. Oysa aynı sorgulama ibadetler için de geçerlidir. (Böyle bir sorgulamanın niçin gerekli olduğu sorusu akla gelebilir. Şunun için: Müslüman'ın kendine özgü hür ortamında eda ettiği ibadetiyle, sınırları başkalarının çi-

zilmiş ve hürriyet yönünden kısıtlanmış bir ortamda eda ettiği ibadetinin sonuçları birbirinden farklıdır.)

Kurulu dizge, mücerret ibadetin kendine bir zarar veremeyeceğini kabul ettiği sürece ve o ölçüde onun yerine getirilmesine “göz yumar”. İşte çoğu zaman insanlar bu göz yummadan ötürü ibadetin yasaklı veya kısıtlı veya en azından denetim altında tutulduğunu fark etmekte zorlanabilir. Kaldı ki, çoğu zaman, yasa yoluyla getirilmiş bulunan yasaklar bile gözden kaçırılabilir veya unutulmuş olabilir. Bu tür yasaların yürürlükte olduğu ancak onlar ihlâl edildiği zaman ortaya çıkıyor.

Müslüman’ın ibadeti daha başlangıçtan beri kurulu dizgeye bir meydan okuma olarak telâkki edilmiştir. Nitekim ilk Müslümanların namazı alenî kılmaları yasaklanmıştı. Kureyşliler yalnızca namaz kılmayı değil, Kuran’ı da sesli okumayı yasaklamıştı. Çünkü Kuran okumak olsun, namaz kılmak olsun Kureyş’in kurulu düzenini ihlâl edici nitelikte görülüyordu. Namaz kılanlara reva görülen ezaların ve cezaların neler olduğu kayıtlarda bellidir. Aynı yasakların günümüzdeki bazı siyasal rejimlerde de sürdüğünü görebilmek için insanın Müslüman kimliği ile ortaya çıkması yeterlidir. Bu kimlik açığa vurulmadıkça yasağın dermeyeran edilmesinin de zaten bir anlamı kalmamaktadır. Bu itibarla Kâbe’de kılınan ilk alenî namazın anlamı ve mahiyeti doğru kavranmalıdır. Bu namaz, Müslümanların Kureyş’e meydan okumasını tazammun ediyordu. Aynı zamanda Müslümanların kendi kimliklerini açığa vurmalarının da bir göstergesi oluyordu. Burada, Müslümanca iradenin Kureyş’e kafa tutuşu ve meydan okuyuşu öne çıkıyor; yoksa Kureyş’in Müslümanlara gösterdiği müsamaha (!) değil.

Kureyş örneği, kurulu düzenin, Müslüman’ın ibadetine ancak kendi çıkarını haleldar etmediğine kani olduğu sürece göz yumduğunu gösteriyor. Söz konusu göz yummanın ve ya müsamahanın sınırı Müslüman’ın Müslümanca iradesi-

nin zuhuru ile kaimdir: bu irade açığa vurulduğunda, eşdeyişle Müslüman kimlik ibraz edildiğinde görünmeyen yasaklar da görünür hale gelir. Halihazırda dünyanın bazı yerlerinde Müslümanların kimliklerini gizlemek mecburiyeti altında bırakılmaları bir yandan onların maruz kaldığı baskıyı ifşa etmeye yararken; bir yandan da elimize Müslümanların cesaretini ölçmeye yarayacak bir ipucu veriyor. Buradan da Müslümanların yaşamaya layık oldukları idarenin ne olduğunu/olabileceğini çıkartabiliyoruz: bu, doğrudan, onların kendilerini layık gördükleri hayat tarzı halinde tecelli ediyor.

Bilenler/Bilmeyenler

Bilenlerle bilmeyenlerin bir tutulduğu günümüz hayat ortamında, bu ikisinin bir olmadığını anlatmak kolay görünmüyor. Çünkü yalnız siyasal telâkkilerimiz değil, günlük yaşantımızın ayrıntıları da bilenlerle bilmeyenlerin bir tutulduğu bir anlayışa istinat etmektedir. Uygulanan eğitim sistemi, bilenlerle bilmeyenlerin bir sayılması gerektiğini kabule hazır zihinleri yetiştirmek üzere düzenlenmiştir. Böyle bir eğitim sistemi bilme değil, fakat bilgi edinme üzerine bina edilmiştir.

Oysa bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığını öngören anlayış tarzı, bilenlerle bilmeyenler arasında, malûmat miktarının çokluğu ile ölçülebilecek bir derece farkını değil, fakat bir kalite ve bir mahiyet farkını işaret ediyor. Bu itibarla bilenlerle bilmeyenler arasındaki fark, Müslümanlar arasındaki derece farkına göndermede bulunduğu kadar, fakat belki ondan daha çok müminle kâfir arasındaki mahiyet farklılığına işaret etmektedir.

Bilenlerle bilmeyenler arasındaki farkı, bilmeye atfettiğimiz anlamla sarahate kavuşturabiliriz. Bilme, malûmat (bilgi) edinmekten ibaret bir anlamla sınırlandırılırsa, bilenle bilmeyen arasındaki fark da sadece bir nicelik farkına dönüşür. Bu durumda, bilenle bilmeyeni dağarcıklarına doldurdukları bilgi (malûmat) yüküyle tefrik etmemiz mümkün olur.

Oysa durum, bu kadar yalınkat görünmüyor. Müminle kâfir arasındaki fark, onların yüklendikleri bilginin hacmine göre tefrik edilebilecek bir nitelik taşıyor. Kâfirlerin, Müslümanların bildiğini bilemeyeceğini ileri sürebiliyorsak, bu iddia ile, onların sahip olduğu bilginin sonuçlarına ulaşamadıklarını anlatmak istediğimiz anlaşılmalıdır. Çünkü burada söz konusu olan belli bir malûmatı edinip edinmemek değildir. Bu bağlamda ele alındığında İslâm'ın veya imanın şartlarını veya meselâ İslâm fıkhnı herkesin öğrenebileceği âşikârdır. Böylece bu bilgiyi edinmiş herkese Müslüman diye bakmak da kaçınılmaz olur. Oysa Müslüman'la kâfir arasındaki fark, buradaki bilmeden ve bir bilgiyi öğrenmiş olmaktan daha fazla bir şeydir. Bu bağlamda, kâfirin bildiğinden Müslüman'ın bilemeyeceği herhangi bir şeyin bulunmayacağı, fakat Müslüman'ın bildiğini kâfirin bilmesinin mümkün olmayacağı anlaşılabilir bir mahiyet kazanıyor. Ve Müslüman'ın kâfire olan üstünlüğü de somut ve anlaşılabilir bir fenomen haline geliyor.

Müslüman'ın bilmesini, kâfirin öğrenmesinden ayıran husus, Müslüman'ın bildiğine (bir başka düzlemdeki ifadeyle kendisine bildirilene) sadece bir malûmat olarak bakmaması, fakat bu bilgiye aynı zamanda kalbiyle iştirak etmesi halidir. Yani **o bilgi**, Müslüman'da sadece dil ile ikrar edilecek bir bilgi kategorisi olarak kalmıyor ve bu kadarı yetmiyor; **o bilgi**'ye kalp ile ulaşılması da gerekiyor. Burada bilme ile inanma bir bütünlük kazanıyor ve birini ötekinden ayırmamız mümkün olmuyor. Müslüman'ın bilmesiyle, kâfirin bilgi edinmesi arasındaki temel nitelik farkı da, sanıyorum, böylece ortaya çıkıyor.

Kâfir, kendisini Müslüman'ın yerine koymak suretiyle de söz konusu *bilme*'yi sağlayamaz. Çünkü burada da, karşımıza, bilgisinin sonuçlarına katlanmak ve bu bilgiden doğan sorumlulukları yüklenmek gibi bir durum ortaya çıkar. Bir ân için kâfirin kendisini Müslüman'ın yerine koyarak bu bil-

giye yaklaştığını farz etsek bile, bu yaklaşım mümince bir tavırla olmayacağından, bilgiden neşet eden sorumluluğun yüklenilmesi de imkân dahilinde olmaktan çıkar. İslâm fıkhnı ne kadar ayrıntısıyla ve incelikleriyle öğrenmiş olursa olsun, bir kâfirin fetvasına müracaat edilememesi bu yüzden-dir; onun, bilgisinin sorumluluğunu mümin bir tavırla taşıdığı kabul edilmemektedir. Pratikte, bazı hallerde mutlaka Müslüman hekime müracaat edilmesi gereğı, bilginin sonuçlarından doğacak sorumluluğu üstlenme bağlamında anlam taşımaktadır. Yoksa sırf bir malûmatı yüklenmiş olma bakımından Müslüman'la kâfir arasında birinin ötekine üstün sayılmasıyla ilgili bir durumla karşı karşıya bulunduğumuz ileri sürölmüyor.

Kafa Karışıklığı

İnsanın kafası anlamadığı şeyler karşısında karışır. Anlamadığını anlamadığı zaman onun kafasının en karışık olduğu zamandır. Bir şeyi anlamamak illâ da dar kafalıktan ileri gelmeyebilir. Bir şeyi anlamamak onu anlamaya yardımcı olacak zihinsel donanımın eksikliğinden (belki en çok böyle bir eksiklikten) kaynaklanır.

İnsanın kafasının karıştığını fark etmesi kafa karışıklığının izalesinde atılacak adımların ilkidir. Kafası hem karışık olup hem bu karışıklığı fark etmemek o karışıklığa mahkûm olmayı sonuçlar. Böyle birinin hem kafası karışıktır, hem kafasının karışık olduğunu bilmez, hem de bunu bilmediği için karışık bir kafadan sadır olacak “fikirler” üstüne sağlam bir bina inşa edebileceğini düşünür.

İnsanın anlamadığını anlayabilmesi onun anlamadığını anlayabilmesi için de başlangıçtır. Bir totoloji yapıldığı izlenimini verebilecek olan bu cümlemizin başka biçimde ifade edilmesi de mümkündür. “Karışık” görünen bir meselenin anlaşılabilmesi için öncelikle o meselenin anlaşılabilir bir hale getirilmesi gerekiyor. Buna rağmen mesele karşımızda hâlâ anlaşılmaz olarak kalıyorsa, bu durumda o meselenin mi kendiliğinden anlaşılmaz olduğunu, yoksa bizim zihnî donanımımızdaki bir eksiklikten dolayı mı o meselenin anlaşılmaz kaldığını açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. Eğer anlaşılmazlık

meselenin kendisinden kaynaklanıyorsa, yani o meselenin çözülemeyen bir nitelikte olduğu belirlenebiliyorsa, farklı bir düzlemde de olsa, o mesele aslında anlaşılabilir kılınmış olur. Fakat meselenin anlaşılmalığının bizim zihni donanımımızdaki eksiklikten ileri geldiği belirlenmişse, bu durumda da yapılacak şey açığa çıkmış olmaktadır. Bu durumda, o meseleye neden, nasıl yaklaşabileceğimiz anlaşılabilir hale geleceğinden, yapılacak şey de böylece ortaya çıkartılabilecektir.

Halen içinde yaşadığımız bu ülkede vahim bir kafa karışıklığı ortamının yaşandığını ileri sürüyorum. Fakat bu vahamet yalın bir vahamet olmadığını da söylüyorum. Çünkü kafa karışıklığının olduğu bilinse ve bu kabulden yola çıkılarak olaya yaklaşılsa meselenin çözümü için yolun tıkanıklığı giderilmiş olacaktır. Ama böylesine yalın bir vahametle karşı karşıya durmuyoruz. Bilakis katmerli bir kafa karışıklığından geçiyoruz. Çünkü hem kafamız karışık bir halde bulunuyor, hem öyle bir karışıklığın olduğu kabul edilmiyor. Böylece çözümlenmek üzere önümüze getirilen mesele karşısında kafa karışıklığı ile tavrı alıyor. Karşımızda duran mesele de böylelikle çözümlenmek bir yana iyice karışıyor, fakat bizim kafa karışıklığımız bunun da farkına varmadığı için zaten karışık olan meseleyi iyice karıştırıyor. Üstelik tesadüfen karşılaşılan ve çözüm gibi duran sahte çözümlere de gerçek çözümler gibi bakıldığından, çözümsüzlüğün ortasına düşmüş olduğumuzu da fark etmeden, bir çözüm bulmuş insanın rehabeti içine düşebiliyoruz. En kötüsü bütün bunların farkına varılmayıştır.

Kafa karışıklığının önde gelen sebeplerinden birinin o meselenin kendine mahsus kavramlarıyla ele alınmamasından ileri geldiğini söyleyebiliriz. Bu ülkede yaşanan genel kafa karışıklığının başlıca sebeplerinden birisi de böyle bir zemin üzerine yerleşmiştir, diyebiliriz.

Bir kısım insanların yaşadıkları kültürü değiştirmek istedikleri bilinmektedir. İslâm kültürünün Batı kültürü ile de-

ğiştirilmesi bu kesimde yaşayan insanların başlıca hevesidir. Ama hep söylendiği gibi bir kültür gömlek değiştirmek gibi değiştirilmiyor. Bu ülkede demokrasi talebinde bulunanların gerçekte neyi isteyip neyi istemediğini kestirmek güçtür. Demokrasi talebinde bulunanların bir kesimi bu talepleriyle aslında “seküler” bir dünya istediklerini ortaya koyuyor. Onlar için aslında önemli olan demokratik bir yaşama ortamı değildir; onlar için matlup olan “seküler” bir yaşama ortamıdır. Nitekim bu taleplerini ileri sürerlerken demokrasinin laiklikten ayrı düşünülemeyeceğini belirtenlerin kafasının içi farklı frekanslara ayarlanmış görünüyor. Onlar için önemli olan demokrasi değil, fakat “seküler” bir yaşama tarzıdır. Fakat bunu böyle söyleseler toplumdan tasvip görmeyeceklerini hissettiklerinden bu düşüncelerini demokrasi kelimesiyle kamuflaj etme yolunu tercih ediyorlar. Öte yandan başka bir kesim insan topluluğu da gene aynı kelimeyi, demokrasi kelimesini kullanarak demokrasi talep ettiğini ileri sürüyor. Fakat irdelendiğinde görülüyor ki, onların da gerçek talebi demokrasi değil, fakat dinlerine ve dinlerinin gerektirdiği yaşama tarzına dokunulmaması hususudur. Eğer bunu bir biçimde gerçekleştirebilecek bir uygulama ile karşılaşsalar, gerçek taleplerinin demokrasi olmadığını onlar da fark edecektir.

Fakat işin ilginç yanı demokrasi talebinde bulunan bu her iki kesim içinde yer almış insanlar aslında da demokrasi talebinde bulunduklarını sanıyor. Onları, gerçek taleplerinin dışında duran bir kurumu ve kavramı talep etmeye yönelten saik, hem demokrasi hakkındaki kafa karışıklığı, hem de daha önemlisi, içinde yaşadıkları siyasal rejimin onları başka türlü taleplerde bulunma hususunda men edici özelliğidir. Gerçekte, birinci kesim içinde yer alıp da demokrasiyi, hatta bunların arasında laikliği talep edenler de, aslında dinî kültürün bir yaşama tarzı olarak yürürlüğünü istiyorlar, fakat bu taleplerini açıkça ortaya koyamadıkları için taleplerini demokrasi kelimesiyle kamuflaj etme yolunun seçiyorlar. Bu

ikinci kesimde yer alıp da aynı zamanda laiklik talebinde bulunanlar, hatta laikliği kendilerine göre bir çerçeve içine koyup onun “dinsizlik demek olmadığını” ileri sürenler, iç içe kafa karışıklığını aynı anda yaşamaktadırlar.

Demokrasinin sınıflı, ayrımcı, köleli ve köleci bir kültür ortamının içinde yaşayan insanların, üstelik kilisenin vurgunundan, soygunundan, talanından yılgınlığa düşmüş kitlelerin, ancak monarkları bertaraf etmek suretiyle istedikleri yaşama tarzına ulaşabilecekleri ve de ulaştıkları gerçeği, bu ülkede yaşayan her iki kesimdeki insanlar tarafından da hatırlanmak istenmiyor. Sanılıyor ki, demokrasi sırf kendi başına cici bir yönetim tarzı olduğu için istenmiş ve ona bu suretle ulaşılmıştır. Böyle düşünüldüğü için demokratik yaşama tarzına soyut bir kavram ve soyut bir kurum olarak bakılabilmekte ve onun her isteyenin ayağına kendiliğinden geleceği sanılmaktadır. Oysa bu ülkede yaşayan insanların yönetim biçimindeki referans noktasının bilerek bilmeyerek, isteyerek istemeyerek din olduğu göz önünde tutulursa, aslî referans noktasının seküler otorite olan demokrasinin ancak ve ancak kendi özgül şartının mevcut bulunduğu talebe cevap vereceği de anlaşılır hale gelir.

Kafa karışıklığının vahamet arz ettiği durumlardan biri, bu ülkede şöyle yaşanmıştır: Kendine göre demokrasi talebinde bulunanlar, bir de görülmüştür ki, tank ve asker postalı talebinde bulunuyor. Sekiz yıllık eğitim meselesinin tartışıldığı bir ortamda da, sekiz yılı isteyenlerin aslında imam hatip liselerinin orta kısmının kapanmasını; sekiz yıla karşı koyanların da imam hatiplerin orta kısmının kapanmamasını istedikleri anlaşılmıştır. Fakat tartışmaların sıcak ortamında kimin neyi istediği açıklıkla belli olmuyordu, ortada sanki ilköğretimin sekiz yıla çıkartılmasıyla buna muhalefet edenlerin tartışması var sanılıyordu.

Bir kültürü terk edip başka bir kültürü benimseyelim demek kolay da, onun sonuçlarına katlanmak kolay değil;

onun içinden çıkmak hiç kolay değil. Düzgün ortamlarda bir mesele bile olmayacak hususlar, böyle yerlerde içinden çıkılması imkânsız düğümler atıyor insanların önüne. Kafalar karışıyor, fakat kafaların karışık olmadığı sanıldığı için, bu sefer de meseleler karışıyor, birbirinin içine girip içinden çıkılmaz hallere giriliyor, her şey birbirine dolaşıyor.

Kafa karışıklığına yol açan bir başka kritik faktöre değinmeden bu bahsi bitiremeyiz.

Günümüz Müslümanlarına geçen yüzyıldan miras kalmış yanlış bir düşünme alışkanlığının üzerinde durmakta ısrar edeceğim. Müslümanca düşünme zemini üzerinde durduğunu farz ederek İslâmî bir mücadele yürüttüğünüzü düşünnen biri hangi kültüre ait kurumları esas alıyor? Batı kültürüne ait kurumları mı, İslâm'a mahsus kurumları mı?

Bu soruya alacağımız cevap, bizim, İslâm hakkındaki tasavvurumuzu da ortaya çıkartacaktır. Keza "çağdaş düşünme normları"nın bizim zihniyetimizi biçimlendirmedeki etkisi, hatta baskısı da bu soruya alacağımız cevapla billurlaşacaktır. Yani Batı kültürünün kavramlarını, kurumlarını esas alarak mı düşünüyoruz, yoksa İslâm'ın öngörülerine göre bir düşünme (dolayısıyla eyleme) biçimini mi benimsiyoruz?

Geçen yüzyıldan tevarüs edilen düşünme biçimine göre, Müslümanlar Batı kültüründe buldukları hukukî, siyasî, içtimâî, ilmî vb. bir kurumun İslâm'da bulunup bulunmadığını araştırıyorlar. Şayet araştırdıkları kurumun aynısını İslâm'da bulamazlarsa ona yakın veya sureta benzer gördükleri bir başka kurumun, yakıştırmak suretiyle İslâm'da da mevcut bulunduğunu iddia ediyorlardı. Bugünden geriye baktığımızda, geçen yüzyılın Müslüman düşünürlerinin bu yaklaşımlarını şu iki sebepten biriyle açıklamamız mümkün görünmektedir: 1. Bu Müslümanlar Batı kültürünün kurumlarını, düşünme kalıplarını esas aldıklarından, önemli olan ve benimsenmesi gereken o kurumlardır; bu noktada İslâm'a

müracaat edilmesi o kurumların benimsenmesini sağlamak ve kolaylaştırmak içindir, yoksa o kurumun İslâm'ın kurumları arasında bulunup bulunmaması fazla önem taşımaz. 2. Bu Müslümanlar, son tahlilde, gene Batı kültürüne ait kurumları esas alıyorlar, fakat bu kurumların İslâm'da bulunduğu da samimiyetle kanaat getiriyorlar; bu suretle o kurumun bize esasen yabancı olmadığını ifade etmek istiyorlar, üstelik bu yoldan İslâm'ın Batı kültürü karşısında gücünü ispat ettiklerini göstermiş oluyorlar. Öyle ya, o kurumların "hakikati" İslâm'da zaten mündemiç bulunmuyor mu?

Her ne maksatla öngörülmüş olursa olsun, değindiğimiz bu yaklaşım tarzı, içinde, Batı kültürüne karşı duyulan aşağılık duygusunu gizlemektedir. Bu duyguyla Batı o kadar esas alınmaktadır ki, İslâm onun hukukî, siyasî, ilmî verileriyle tezkiye edilmeye çalışılmakta ve bu tezkiyeyi hak ettiği ölçüde "inanılabilir" telâkki edilmektedir.

Bunun tersi olan yaklaşıma hemen hemen hiç yer verilmediğine rastlanmamaktadır. Yani, "İslâm'ın karşısında Batı kültürüne ait kurumların değeri, yeri nedir?" sorusuyla o kültürün kurumları irdelenmemektedir.

Günümüzde bazı Müslümanların demokrasiyi, liberalizmi, insan haklarını canhıraş biçimde savunmaya çaba göstermeleri, şimdi değindiğimiz zihniyetin mahsulü olarak ele alınmalıdır. Bu eğilimi taşıyan Müslümanlar, adı geçen ve geçmeyen Batı kültürüne ait kurumların İslâm'da bulunduğunu ispat edebilmek için can atıyor. Bu kurumların İslâm'da mevcut olmamasını âdeta İslâm'a isnat edilebilecek bir nakısa gibi görüyor ve içlerine sindiremiyor.

Bu bağlamda, şu ayrımlara dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyoruz:

1. İslâm'ın hukuk kurallarının yürürlükte olduğu bir toplumda yöneticilerin belirlenmesi için oy verme, seçme veya daha genel olarak yönetime katılma prosesi bir şekilde dü-

zenlenmiş olabilir; bu proseslerin nasıl belirlenebileceği orada yaşayan Müslüman âlimler veya fakihler tarafından tartışılabilir ve bazı sonuçlara varılabilir. Durum, bir İslâm toplumunun iç meselesi olarak değerlendirilecektir. Söz konusu iç meseleler muvacehesinde siyasî partilerin kurulmasının uygun olup olmadığı da konuşulabilir. Bütün bu konuşmaların, tartışmaların İslâmî bir zemin üzerinde cereyan ettiği hususunda tereddüt yoktur.

2. Aynı konuların İslâm hukukunun yürürlükte olmadığı bir toplum düzeninde tartışılması farklı bir anlam ifade edecektir. Gayrı İslâmî bir hukuk rejiminde, İslâmî siyasî partilerin kurulmasını öngören rejim, aslında, son tahlilde, kendi sıhhatini, hayatiyetini devam ettirebilme gayesini gerçekleştirmeyi öngörmektedir. Böyle bir durumda, İslâm'ın hayata geçirilmesi niyetiyle yola çıkanlar, gene son tahlilde, belki de karşısında yer aldıklarını düşündükleri bir nizamın devamına yardımcı olacaklar ve Müslümanların şuur körleşmesini intaç edebileceklerdir.

Böylece aynı sosyal, hukukî vb. kurumların İslâmî düzlemde taşıdığı anlamın gayrı İslâmî düzlemde taşıdığı anlamla örtüşmeyebileceği anlaşılmaktadır sanıyorum. Bu durum, bizi, İslâm'a ait bazı kurumlar Batı kültürüne ait bazı kurumlara sureta benzese bile, onların künhüne vakıf olma-ya zorlamaktadır.

Müslümanın Düşünsel Özelliği ve Kimlik Sorunu

Bir kimseyi başka biri değil de kendisi yapan özelliklerin bütününe o kimsenin kimliği diyebiliriz. Aslında yaptığımız bu tanıma totoloji denebilir. Ama bir kimliğin belirlenmesinin en sadık yöntemi de totoloji olmalıdır. Totolojinin yeni bir fikir ortaya atmadığı, ancak “olanı” ifade ettiği söylenir. Böylece bir kimsenin kimliğinin belirlenmesinin en sadık yönteminin de totoloji olabileceği delillendirilmiş olur. Kimlik, eğer, kişinin her ne ise ve her kim ise, onun niteliklerinin, özelliklerinin belirlenmesi ise, bu belirleme en sadık biçimde o kişinin zatına atıfta bulunarak ortaya çıkarılır. Totolojinin mantık alanında farklı bir bağlamdaki adı özdeşlik ilkesidir. $A=A$ ifadesi özdeşliği simgeler. Bu demektir ki A ancak kendisidir, başka bir şey değildir.

İmdi, bu mülâhazalar çerçevesinde ve mantık alanında kalarak bir Müslümanın kimliğini belirleme sadedinde kısaca “Müslüman Müslümandır” demenin yolunu açmış oluyoruz. Onun bütün nitelikleri ve özellikleri Müslüman olmasında mündemiçtir. Eğer problemi yalnızca mantığa bağlı kalarak çözebilseydik bu kadarı yeterli olabilirdi. Ne var ki, olay bu kadar basit değil... Konunun sosyal ve kişisel (bireysel) boyutlarından yalıtılarak ele alınması yeterli görünmüyor.

Kimliğini Müslüman olarak açıklayan birinin yapıp etmeleri, eğer İslâm açısından sorgulanabiliyorsa, demek ki, Müslümandan beklenen veya ancak onun eda edebileceği düşünülen bazı davranış ve tutum biçimlerinin varbulunduğu önka-bulünden yola çıkılmaktadır. Böylece, bir kimse eğer Müslüman olduğunu söylüyorsa, bu demektir ki, kendi kimliğini Müslüman olarak tanımlıyorsa, bu tanım üçüncü kişiler nezdinde onun hakkında bazı beklentilere de yol açacaktır. İşte bu bağlamda, yani başkalarının bir Müslümandan bekledikleri hususlar muvacehesinde bir kimlik belirlemesi yapılabilir. Başkalarının bir Müslüman insanda görmek istediği nitelikler (onun tutum ve davranışları) onun, deyim yerindeyse toplumsal kimliğini oluşturan özellikleri içerir. Bir Müslümanın yapmak zorunda bulunduğu ve kaçınmak zorunda bulunduğu tutum ve davranışlar bütünü, bir bakıma onun toplumsal kişiliğini oluşturur. Örnekse, faraza, Müslümanların oluşturmadığı bir toplumda (gayrimüslim bir toplumda), eğer bir kişinin domuz eti yemediği veya alkollü içki içmediği görülürse, ilk elde, o kimsenin Müslüman olduğuna hükmedilebilir. Veya o kişinin namaz kılması da, onun Müslüman olduğu hükmünü getirir. Bütün bunlar, elbette yeterli sayılmaz. O kişinin bir biçimde başkalarını aldatma niyetiyle bu davranışları sergilediğinin düşünülmesi ve gerçeğin de o merkezde olması mümkündür. Ancak sergilenen davranışların bir Müslümandan beklenebilecek davranışlar cümlesinden olduğu hususundan dikkatimizi çevirmememiz gerekiyor.

Aslına bakılırsa bütün bir Kur'an ve Hadis külliyatı, doğrudan veya dolaylı olarak bir Müslümanın ne olması gerektiğini (yani Müslümanı tanımlamayı) öngörüyor diyebiliriz. Müslümanın yapması veya kaçınması gereken hususlarda hüküm dermeyen eden her Âyet veya her Hadis, aynı zamanda Müslümanın bir özelliğini veya niteliğini belirlemiş ve dolayısıyla onu bir yönüyle tanımlamış olur. Ancak ta-

nımlamaya böylesine geniş bir açıdan bakmak da pratik olarak bir zorluğu içerir. Bu bakımdan, biz, bir Müslümanın nasıl tanımlandığını, en kısa yoldan (efradını câmi, ağyarını mâni) bilmek isteriz. Burada bize, belki, İslâm'ın ve İman'ın tanımları yardımcı olur. Fakat burada da bir indirgemedle bulunarak, Müslümanın, son tahlilde, kelime-i şehadeti (Allah'tan başka ilâh olmadığını ve Muhammed aleyhisselamın O'nun kulu ve resülü olduğunu) diliyle ikrar, kalbiyle tasdik eden kimse olduğu noktasına gelebiliriz. Eğer Müslüman olmak için kelime-i şehadet getirmek yeterli bulunuyorsa ve bir kimse diliyle ikrar edip kalbiyle tasdik ederek kelime-i şehadetin muhteviyatını kabul ettiğini söylüyorsa, Müslümanın tanımı, bu yöntemle veciz ve belîğ biçimde yapılmış olur. Bu noktadan sonra da karşımıza bazı meseleler çıkmaya başlar. Kelime-i şehadet getirmek Müslüman olmak için gerekli ve yeterlidir. Ancak kelime-i şehadet getirmenin gerektirdiği sonuçlar bulunmaktadır. İşte o sonuçlar bizi, yeniden İslâm'ın ve İman'ın şartlarına götürür. Müslüman olan kimse-den İslâm'ın ve İman'ın şartlarını yerine getirme sonucu ve mükellefiyeti doğar. Bu mükellefiyet yerine getirilmediği takdirde kişi Müslüman olmaktan çıkmaz, fakat görevlerini yerine getirmeyen bir Müslüman durumuna düşer ve bu kez de hem bu dünyada, hem ahirette borcunu yerine getirmemiş olanlara mahsus müeyyideye maruz kalır.

Biraz önce, kimliğin belirlenmesinde sosyal ve kişisel boyutların bulunduğuna işaret etmiştik. Kelime-i şehadet getirerek kendini Müslüman olarak ilân eden kimse imanın şartlarına (âmentünün rükünlerine: Allah'a, meleklerle, kitaplara, resullerine, ahiret gününe, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine, öldükten sonra dirilmeye) inanmak ve bağlanmak zorunludur. Ve bu rükünlerin her biri, kendi içinde, ayrı ayrı sonuçlarını hasıl eder. Bu rükünlere inandığını söyleyen kimse, o inancın hasıl ettiği sonuçlara da itibar etme durumunda olur. Âmentünün şartları, Müslümanı, kişisel boyutta tanım-

lar. Kişi, Müslüman olup olmadığını, âmentünün rükunleriyle sınavarak irdeleyebilir. Burada, bu kişisel boyut temeline, kişi kendini ya Müslüman olarak kabul eder veya Müslüman olmadığı hükmüne varır. Burada, işin yüzdesi (%) yoktur. Burada, ya hep, ya hiç geçerlidir.

Öte yandan kişinin Müslümanlığının sosyal boyutu İslâm'ın şartlarıyla belirlenir. Toplumdan yalıtılmış olarak, tek başına yaşayan bir Müslüman için -insan için böyle bir hayat tasavvur edilebilirse- İslâm'ın şartlarını yerine getirmiyorsa, pratik olarak bir müeyyide uygulamak da elbette mümkün değildir. Ama Müslümanların topluca yaşadığı ve İslâm'ın hükümlerine uymaya rıza gösterdiği bir toplumsal/siyasal düzende, onun müeyyideleri de doğal olarak uygulama zemini bulur. Bu boyutta, artık, kişi Müslüman olmayı kabul etmişse, onun sonuçlarına da uymak zorunda bulunur. Burada durumun niteliği artık farklılık kazanmıştır ve Müslüman olmak bireyin kişisel vicdanî iman sferini (boyutunu, alanını) aşar. Kişi, burada, İslâm'ın hukuk müeyyidelerine maruz kalır. Çünkü burada, kişi, İslâm'ı yalnızca kendi şahsı için yaşamaz, onunla birlikte toplum içinde ve toplum yararına da yaşama-ya başlamış olur. Böylece toplumsal ve siyasal alanda İslâm hukukunu uygulamanın zemini açılmış ve kurulmuş olur.

Fakat bu son noktaya gelmek, Müslümanın, Müslümanlığı konusunda, kendi iç meselelerini halletmiş olmayı gerektirir. Günümüzün Müslüman bireyinin kimlik sorununu hallettiğini söylememiz mümkün görünmüyor. O, henüz, kendisinin İslâm'ın neresinde durduğunun bile farkında değilmiş gibi görünüyor. Öte yandan geçmişinde Müslüman olarak yaşamış olan bir toplumun bu günkü üyeleri, kendi Müslüman kimliğini unutmuş görünse bile, o, dışardan, hâlâ bir Müslüman olarak telâkki ediliyor. Bu durumun son örneği Bosna savaşında yaşandı. Orada, Boşnaklar, Müslümanlıklarını unutmuş olmalarına rağmen (hiç olmazsa bir kısmı için bunu böyle kabul etmemiz gerekiyor), onlara saldıranlar, on-

ları Müslüman olarak kabul ediyordu. Nitekim bu savaştan sonra Boşnaklar da kendilerini Müslüman olarak tanımlamaya başladılar ve İslâmî bilinçlerini yenilemeye teşebbüs ettiler. Aynı şekilde, İslâm'ın toplumsal ve siyasal temelde uygulanmadığı fakat ahalisi Müslüman olan ülkelerde, kişi hayatı boyunca bilerek bilmeyerek İslâm'dan uzak bir hayat geçirmiş olsa bile, ona ölümünde Müslüman muamelesi yapılmaktadır. Demek istiyoruz ki, kişinin Müslümanlığının toplumsal ve bireysel boyutları farklı karakter arzetmektedir.

Şimdi kullandığımız “İslâmî bilinç” deyimine yeniden dikkat çekmek istiyorum. Evet, diyoruz ki, kelime-i şahadet getiren kimse, sırf bu yüzden ve bu şahadetin hatırına Müslüman telâkki edilir ve o kimse de başka herhangi bir ek külfete katlanmaksızın İslâm dairesinin içinde yerini alır. Ama böyle bir Müslümana biz bilinçli Müslüman diyebilir miyiz? Kendisini Müslüman saymakla birlikte İslâm'a karşı hiçbir sorumluluğunu yerine getirmeyen ve ona karşı hiçbir sorumluluk hissetmeyen birisi, acaba nasıl bir Müslüman kimliği taşıyor olabilir? Bu tanımın içinde yer alan bir Müslüman, yerine göre babasının hacı olmasından, dedesinin müftü olmasından kendine paye çıkartabilmektedir. Yeri geldiğinde Müslüman kimliğini ibraz etmekte hiç bir sakınca görmemektedir. Fakat acaba böyle bir Müslüman nasıl bir İslâmî bilinç taşımaktadır veya taşımakta mıdır? Çünkü böyle bir defi ile karşılarına çıkıldığında alınganlık gösterdiklerine de şahit olunmaktadır. Öyleyse burada, kendilerini Müslüman olarak tanımlamış olmakla birlikte, bu tanımlamanın gerektirdiği bilinç üzerinde olup olmadıklarını sınıyalabilmek için bazı kıstaslara başvurma lüzumu ortaya çıkıyor. Kendini Müslüman olarak tanımlayan kişi, acaba:

- Müslüman olmaktan dolayı mahcubiyet duyuyor mu? Yoksa bundan dolayı Allah'a şükür mü ediyor?
- Yaşantısının her ânında kendini Müslüman olarak mı hissediyor, yoksa Müslüman olduğunu arada bir ve

meselâ yalnızca bayram günlerinde ve cenaze törenlerinde mi hatırlıyor?

- Müslümanca düzenlenmiş bir dünyada mı yaşamak istiyor, yoksa Müslüman olmayanların öngördüğü bir dünya düzeninde yaşamak onun için fark etmiyor mu?
- İnsanı ve eşyayı Müslümanca telâkkiye göre mi yorumlamaya özen ve çaba gösteriyor yoksa seküler bakış açısı ona yeterli mi geliyor?

Böylece, bu ve benzeri sorulara verdikleri cevaba göre karşımıza iki farklı Müslüman tipinin çıkacağını söyleyebiliriz. Biz, kendini Müslüman olarak tanımladıktan sonra, Müslümanca düşünen ve yaşayan ve Müslümanca düşünme ve yaşama istikametinde tasavvurları olan veya tasavvurları böyle bir dünyanın kurulmasına yönelmiş olan ve böyle bir dünyada yaşamayı dert edinmiş (onu hayatının amacı haline getirmiş) olan kimseye bilinçli Müslüman diyoruz. Kendini Müslüman olarak tanımlayan kimse, bu iki farklı kategorideki yerinin ne olduğunu kendi kafa yapısına ve vicdanına bakarak kolayca belirleyebilir. Bu durum, aynı zamanda, o kişinin Müslüman tanımını da ortaya koymasını sonuçlar.

“Müslüman Aydın” ve İslâmî Bir Söylem Geliştirme İmkânı

“Sıradan insanlar, diyor W. Mills, yaşadıkları gündelik hayatın dünyasını aşacak güçte değildirler.”¹ Çünkü, iş, aile ve komşuluk ilişkilerinden oluşan hayatı, sıradan insanların ne yönetebilecekleri, ne de kavrayabilecekleri nitelikteki güçler biçimlendirmektedir. Büyük değişimler onların denetimi dışında gerçekleşir, ama bu değişimler onların hareketlerini ve dünyaya bakış tarzlarını etkiler. Bu değişimin baskısıyla, sıradan insanlar kendilerini güçsüz ve amaçsız bırakan bir çağın insanları saymaya itilirler.

Ama böyle olmayan *seçkin* insanlar da yaşamaktadır aynı toplumun içinde. Bu kimseler, hep bildiğimiz aile sorumluluklarının cenderesine sokulmamışlardır. Bu tür insanların kalacakları oteller, moteller; oturacakları, yaşayacakları evler bulunmaktadır. Bu tür insanlar küçük ve tek bir topluluk içinde hapsedilmiş de değildirler; gündelik hayatın ihtiyaçlarında uzak, günlük ekmeğin peşinde koşmaya mecbur olmayan insanlardır. Modern toplumun başlıca kuruluş ve hiyerarşilerinin komuta yerlerinde bulunan bu insanlar, *iktidardaki seçkinler* topluluğunu oluştururlar.²

1. *İktidar Seçkinleri*, Bilgi Y., Ank. 1974, s.7.

2. A.y.

T.B. Bottomore ise, daha farklı bir “seçkin kesim”den söz ediyor.³ Ona göre, bu kesimi oluşturan toplumsal kümeler, aydınlar, sanayi yöneticileri ve yüksek hükümet görevlilerinden meydana geliyor. Ancak bu kesimde yer alan *seçkinlerin* artan etkisinin önemi, bunların potansiyel bir egemen olmasından ileri gelmiyor, fakat egemen olanların iktidarını kısıtlayabilir olmasından kaynaklanıyor.⁴

Böylece aydınların, sanayi yöneticilerinin ve yüksek bürokratların yanında ve onlarla birlikte, iktidarlara kısıtlayıcı bir fonksiyon gerçekleştirdiğini ve bu fonksiyonlarıyla da, sıradan insanların bilinçlendirilmesi yolunda hizmet verdiklerini öğrenmiş oluyoruz. Nitekim aynı kitapta, aydınların genel olarak fikirlerin meydana getirilmesinde, iletilmesinde ve eleştirilmesinde doğrudan katkısı bulunan bir kümeyi oluşturduğu belirtiliyor ve yazarlar, sanatçılar, bilim adamları, filozoflar, din düşünürleri, toplum kuramcıları, siyasal yorumcular bu küme içinde mütalâa ediliyor.⁵

Bazı insanların bu adla (veya bu sıfatla) anılması aslında fazla eski değil. Aynı ad (veya sıfat) kullanılmış olmasına rağmen farklı kültür çevrelerinde bu adla (aydın) anılan kimselere yüklenen fonksiyonların farklı olduğunu da görüyoruz. Gerçekten de, 19. yüzyıl Fransa’sında aydın denilince anlaşılan insan tipi, resmî görüşten farklı görüş taşıyan kimse. İngiltere’de aydın denilince sosyal eleştirciler anlaşılmaktaydı. ABD’de köleciliğe karşı hareket içinde yer alan kimseye aydın deniyordu. Aynı dönem (19 yy.) Rusya’sında keza aydın denilince sosyal eleştirci ile Batılılaşmadan yana veya ona karşı tavır koyan kimse akla gelmekteydi. Bütün bu anlayış farklılıklarının birleştiği ortak noktanın, aydın denilen tipin, toplumun alışılmış değer yargılarına başkaldırması veya aykırı taleplerle toplumun karşısına çıkması ve her ha-

3. *Seçkinler ve Toplum*, Gündoğan Y., Ank. 1990, s.73.

4. *A.g.e.*, s.97.

5. *A.g.e.*, s. 74.

lûkârda bir toplum eleştirmecisi olduğunu söyleyebiliriz. *Aydın* kelimesini bu anlamıyla sınırlı tutarak ve Müslümanlar için bu kelimeyi kullanmak zorunda kaldığımızı farz ederek* bu nitelemenin (aydın nitelemesinin) Müslüman’a yükleyebileceği fonksiyonun çağını, İslâm’a göre yeniden yorumla-

(*) “Aydın” kelimesi, ister entelektüel anlamında kullanılsın, isterse ona 18. yüzyıldan bu yana olduğu gibi aydınlanmacı anlamı verilsin, bu kavram bizim kültürümüze yabancıdır. Kelimeye entelektüel anlamını yüklüyorsak, bu kapsam içinde yer alması gereken insan davranışının, bizim davranış biçimimizin dışına düştüğünü hemen söylemeliyim. Entelektüelin davranış biçimi soyut olarak zihinseldir, bu davranış biçiminin amelî hayatla ilgisi kopuktur. Bu yüzden Müslümanca düşünme tarzının dışında tutulmuştur.

Öte yandan eğer aydın kelimesini aydınlanma yandaşı anlamında kullanıyorsak, bu anlamın, özellikle 18. yüzyıl Batı aydınlanmacılığında din karşıtlığına eş tutulduğunu biliyoruz.

Biz kendi kültürümüzde aydın kavramının belki en yakın arif kelimesiyle karşılanabileceğini düşünüyoruz. Arif, yani irfan sahibi... Arif, bildikleriyle amel etmek suretiyle, bilmediklerine de ulaşabilme melekesine sahiptir. Arif, âlimden daha kapsayıcıdır. Âlim için “grameri bilen kişi” derler, arife “grameri bilmeden, gramere uygun olarak konuşan kimse”ye deniyor. Böylece arif için çok kitap okumanın değil, fakat okuduğunu özümsemenin ve uygulamanın ön aldığı ifade edilmiş oluyor.

Aydın kelimesini yalnızca günümüz kesitinde bir tür okumayazma bilen kimseye hasredip kullanarak onun psikolojisine baktığımızda, bu kişinin Batı karşısında boyun eğici ve özür dileyici bir konumu benimsediğini ileri sürebiliriz.

Aydın kelimesini harcıâlem kavranışıyla ele aldığımızda bile, herhangi sıradan bir Müslüman’ın sorumluluğunun “aydın” diye anılan kimseninkinden farklı olmadığını düşünüyorum. Buna rağmen, âlimin veya arifin, sıradan insana karşı farklı ve fazladan bir sorumluluk sahibi olması gerektiğini farz ediyorsak, bu sorumluluğun kendi toplumunun ve o toplumda yaşayan insan teklerinin problemlerini tanımak ve tanılamak diye görebiliriz. Problemin tanımlanması, arkasından çözümü de kendiliğinden talep edecektir. Meseleyi böyle koyduğumuzda, Müslüman aydın diye anılan kimsenin, sadece günümüz kesitinde değil, son 200 yıldan bu yana, kendi toplumunun neresinde kaldığını tespit etmemiz kolaylaşır. Bu durumda soruyu tekrarlayabiliriz: bu aydın, kendi toplumunun probleminin neresinde kalıyor? Onun önünde mi gidiyor, arkasında mı kalıyor? Yönü hangi yana dönüyor?

mak olduğunu söyleyebileceğimizi sanıyorum. Bu bağlamda fikir, yorum, yaklaşım yenidir, ama bu fikre, bu yoruma, bu yaklaşıma mesnet teşkil eden referans noktası İslâm'dır ve İslâm olarak kalmaya devam eder..

Burada, yorumun objesinin İslâm olmayıp fakat içinde yaşanan hayat tarzı (onu şekillendiren fikirler, görüşler, anlayışlar vb) olduğuna dikkat çekerim. Müslüman aydın, çağının gerçeklerine İslâm'ın öngörüsüyle yaklaşmayı denemektedir. Bir sosyal gerçekliğe *entelektüel bir müdahale* söz konusuysa, bu müdahale *İslâmî parametreler* kullanılarak gerçekleştirilmektedir.

Batı kültürüne mensup aydın, *profan değerleri* (kutsal muhteviyatından boşandırılmış değerleri) ölçü olarak alabilir ve kullanabilir. Oysa Müslüman aydın, tanımı gereği, profan değerlere sahip çıkmaz. Batı aydını, yerleşik değerlerle mücadelesinde Kilise ile de karşı karşıya gelebilir, gelmiştir de. Oysa Müslüman aydının bu bağlamda karşılaşabileceği gerçeklik ancak bidatler olabilir.

Ancak gerçek dünyada bir aydın olarak Müslüman da ayağını belli toplumsal/siyasal bir zemine basıyor. Onun bu zemini nasıl değerlendirdiği ve bunun sonunda hangi sonuca ulaştığı önem kazanıyor. Türkiye gerçeği açısından meseleye bakıldığında aydınların manzarası nasıl bir tablo çiziyor?

Türkiye'nin halihazırda fikir ve siyaset dünyasının gündeminde yer alan bazı soruların veya sorunların 1980 öncesinde, akla bile getirilmesi korkutucu ve tehlikeli telâkki edilirdi. Gerçi 90'lı yıllarda ve özellikle Turgut Özal'ın ölümünden sonra, 12 Eylül süreci ve 70'li yıllar macerasının ihyası çabaları yaşandı ve Özal dönemindeki kazanımlar büyük ölçüde yitime uğradı. Böyle de olsa, kutu bir kere açılmış ve soru bir kere sorulmuş oldu. Türkiye'nin hukukî yapısı ve mevzuatı değişikliğe uğramamasına rağmen (son AK Parti hükümetince gerçekleştirilen mevzuat değişikliklerini bura-

da bile bile göz ardı ediyorum, uygulamanın getireceklerini beklemenin uygun olacağını düşünüyorum. Kaldı ki, henüz, yani 2002 yılı sonu itibariyle demokrasi yolunda kökten diyebileceğimiz bir değişiklik vaki olmamıştır, evet, bu ihtirazî kayıtlı) düzence üzerine olan sorular, şimdilik pratik hayatta karşılığını bulmasa da, yalnızca bu sorular bile, Türkiye'deki fikir hayatının ve onun istikametinin seyri hakkında belli bir kanaat oluşturmaya elverişli sayılmalıdır. Daha da çarpıcı olanı, Türkiye'de yaşayan her kesimdeki aydının, artık onlara biçilen "resmî ideoloji" ile iktifa edemeyeceğini göstermektedir. Bu sorular, bir bakıma (hiç olmazsa belli bir kesim aydın nezdinde) resmî ideolojiye karşı sorular geliştirilebileceğinin işareti sayılmalıdır.

Türk aydınının, hiç olmazsa bir bölümü itibariyle, ağırlıklı olarak 1980'den sonra, kabuk değiştirdiği, meselelerin üzerine cesaretle yürüyebildiği gözlenebilir. Aslında "aydın" denilen insanın belirleyici vasfının fikirlerini, kanaatlerini, inançlarını cesaretle ve sakınmadan dile getirebilme özelliğinde temerküz ettiğini söylemeliyiz. 1920'lerden bu yana bu vasfı taşıyan aydın sayısının göğsümüzü kabartacak raddeye ulaştığını ileri süremeyeceğimizi biliyorum. Resmî öğreti adına konuşanların geliştirdiği söylemi bu kapsamın dışında tutmak gerekiyor, çünkü onların söyledikleri hususlar zaten cesaret gerektirmiyor ve yeni bir fikrî ortamın oluşmasına yol açmıyor. Tersine, resmî öğretinin sözcüsü konumunda bir işlev üstlendiklerinden zaten aferinle karşılanıyorlar. Bu bakımdan gerçek anlamıyla (en azından kendi ölçütüm çerçevesinde) onlara aydın denilip denilemeyeceği bile bence bir soru konusudur.

Bu anlamda, fikrini cesaretle söylemekten kaçınmamış, fikri ve kanaati uğruna tehlikeyi göze alabilmiş aydınlar zümresinden, '20'lerden bu yana akla gelebilecek isimler sanıyorum sayılıdır. Aslında, bir İkinci Meşrutiyet siması olmakla birlikte Cumhuriyet döneminde de etkisini sürdürebilen bir Bediüzzaman Said Nursî, bir Necip Fazıl Kısakürek iki tipik

isim olarak temayüz ediyor. Bunlara ilave edilecek isimler arandığında biraz düşünmek gerekiyor. Burada, ne bu isimleri herhangi bir açıdan birbiriyle kıyaslamak, ne bunlar ayarında başka aydınların bulunmadığı iddiasına yol açmak niyetindeyim. Ortak temel, bu aydınların bazı konularda herkesten önce ve herkesten daha cesurca düşüncelerini dile getirebilmiş olmalarında tecelli ediyor. Bu itibarla bunlar ayarında başka aydınların bulunup bulunmadığı sorusunu göz ardı ediyorum. Ve meselâ merhum Prof. Ali Fuat Başgil'i hizmetlerine rağmen bu kategoriye sokamıyorum (çünkü tehdit karşısında çabucak pes etmişti). Öte yandan merhum Peyami Safa ile merhum Prof. Mümtaz Turhan da, kendilerine özgü fikirlerine rağmen bu kategorinin dışında kalıyor, çünkü onlar da "avant-garde" (yenilikçi, öncü) olamamıştır. Olsa olsa statükonun ipkasına yardımcı olmuşlardır.

Sözü şuraya getirmek istiyorum: bir zamanlar ortaya konulması cesaret gerektiren sorular, şimdi, adını andığımız düşünürler sayesinde konuşulabiliyor. Adı geçen "aydınlar" bu soruları bir ucundan tutup tartışma ortamına çekebilmişlerdir. Durum, Türkiye'nin demokrasiye yönelmesiyle ve hükümetlerin demokrasi yolundaki "çaba"ısıyla izah edilebilecek mahiyette görünmüyor. Yani siyasal konjonktür uygun düştüğü için adı geçen "aydınlar"ın konuşmuş olduğunu ileri sürmek, hem onların hakkını yemek olur, hem de bu onuru paylaşmaya hakkı olmayanlara pay çıkartmak anlamına gelir. Biz, adını andığımız düşünürlerin fikirlerine tartışmasız biçimde katıldığımızı da söylemiyoruz. Biz, yalnızca, bu gün bazı meseleler konuşulabiliyorsa, onun ortamının hazırlanmasında mezkûr kişilerin hizmetinin ve emeğinin bulunduğu gerçeğinin altını çizmek istiyoruz. Kurulu düzenin sorgulanması ve bir öz eleştiri geleneğinin kurulmasında, onların cesareti temel oluşturmuştur. Şimdi, bu sorgulama ve öz eleştiri zemininde konuşan aydınların bazı genel kategoriler içinde mütalâa edilebileceğini düşünüyoruz. Şöyle ki:

- Statükocular: Yürürlükteki düzencenin bahsettiği imkânı yeterli gören ve herhangi bir özeleştiriyeye yer vermeyen bir anlayışın temsilcileri.
- Statüko-ant'çılar (mevcut statüden öncekine atıfta bulunanlar): Türkiye'nin şimdiki durumunun Osmanlı şartını gerektirdiğine kani olanlar. (Kendilerini yeni Osmanlıcı veya neo Osmanlıcı diye tanımlayanları, "saltanatçı" diye tanımlayabileceğimiz kesimden ayırmamız gerekiyor).
- Dönüşümcüler (veya değişimciler): ne statükocu, ne statüko-antçıdırlar. Dünyanın halihazırdaki siyasal/kültürel gerçeğini İslâm açısından yorumlamayı ve onu İslâm'ın isterlerine göre dönüştürmeyi düşünenler. Toplumun ve siyasanın gerçeklerine İslâm'ın öngörülerıyla bakmayı denemek istedikleri için *a priori* çözümler önermiyorlar. Onlara dışardan radikal veya fundamentalist sıfatları yakıştırılıyorsa da, bu sıfatlar aslında Batı kültürüne ve Hristiyanlığa ait jargonlar olduğundan onlara uyduğu söylenemez. Dünyanın geçerli kültürüne köklü bir eleştiri getirdiklerini söyleyebiliriz. Statüko-antçılarla aralarında tesadüfen kesişen noktalar bulmak mümkündür, fakat statükocularla herhangi bir noktada örtüşüklerini görmek söz konusu değildir.

İmdi, insan bir mücadelede pay sahibi olabilmek için ayağını bir yere basmak zorundaysa ve ayak basılan zemin daima birilerinin sahipliği altında bulunuyorsa, orda deveni istediğin gibi gütmek veya güdüp gütmemek hakkı, o zemini tasarruf edenin uhdesinde bulunur. "Ya bu deveyi güdersin, ya bu diyardan gidersin" ikazı ile karşılaşıldığında, "Ne bu deveyi güderim, ne bu diyardan giderim" diye itiraz edebilmek, bu diyarda başkasının iznine tâbi olmayı reddeden bir hürriyete ve istiklale sahip bulunmayı gerektirir. Böyle bir itiraz, aslında, itirazcıya var olma kapısını aralık bırakan ta-

sarruf sahibine isyan etme anlamını taşır. Ancak bu isyan, aynı zamanda itiraz sahibinin kendi varlık sebebini ortadan kaldırmaya müncer olur. Çelişki şuradadır: kurulu düzenin söylemine (ve bir adım ötesinde pratiğine) uyduğun takdirde kendini inkâr etmiş olursun; ona uymayı reddettiğin zaman, bu sefer de sana var olma hakkını bahşetmiş olan otoriteye isyan etme haliyle karşı karşıya gelirsin! Fakat bu “isyan” bağımsız bir gücün isyanı anlamını taşımaz. Çünkü hâlâ müsaade edilen zemin üzerinde durulmaktadır.

Kurulu düzenin söylemine (ve bir adım ötesinde pratiğine) uymak neye mal olur? Bu, savunulan ilkeden taviz vermeye ve gide gide kurulu düzenin başka ritüellerine uyma neticesine müncer olur. Bu da, inanılan ilkeler nezdinde tavizleri, tevilleri, kaçamaklara sapma mecburiyetini sonuçlar. Bunlar kerhen de yapılsa, neticede yapılmış olur.

Şimdi, şu sorunun cevabını bulmak zorundayız: ben kurulu düzenin önüne getirdiği imkânlardan yararlanmayı reddedersem, başka ne yapabilirim ve ayağımı hangi zemine oturturum? “Başka ne” yapılabileceğinin cevabını bulabilmek için, oportünistçe yollara sevk edecek deliklerin tıkanması gerekiyor. “Ne yapılabileceği” o zaman ortaya çıkar: *a priori* reçeteler yeni şartların icabına uymayabilir. Demek ki, *bu işin* pratik bir reçetesi ve *a priori* çözüm yolu olmadığını ifade ediyoruz. Böylece insan kendine kaçacak, sığınacak hiçbir nokta bırakmamacasına oportünizme sevk eden yolları tıkadıktan sonra, yeni bir yol (yeni bir söylem veya yeni bir pratik) arama ve bulma mecburiyetiyle karşı karşıya geliyor.

Değindiğimiz mesele Müslümanlar açısından en az yüzelli yıldan bu yana yürürlüktedir. Kurulu düzenle barışık bir hayat tarzı sürdüren ve herhangi bir özeleştirme yapma ihtiyacını hissetmeyenler (statükocular), aslında, kendini modernizme teslim etmekten başka bir almaşık tanımıyor. Onlar, kendi “özgün meseleleri”ni modernizm içinde gördükleri gibi, şayet bir mesele var idiyse onu da aynı modernizmin

içinde görüyorlar. Statüko-antçılar için de, aslında mazi özleminden başka bir meselenin mevcudiyeti görülmüyor. Me-sele, kendini, kimliğini Müslüman olarak tanımlayan ve öyle açıklamak isteyenler için varbulunuyor. Yeni bir söylem arayışı içinde görünenler bunlardır: dünyayı Müslümanca bir açıdan görmek ve değerlendirmek isteyenler. Yaklaşık yü-zelli yıldır onların gündemini işgal eden soru şudur: “İslâmî gelişme”nin önündeki engel nedir veya bu engel nereden kaynaklanmaktadır?

Soru bu tarzda ortaya konulunca, yani Müslüman’ın şah-sı geri plana alınıp “İslâm’ın gelişmesi”ni engelleyen faktör-ler spot yapılırsa, aranacak cevap da kendiliğinden afâki bir alana kayar. Olayın bir yanının İslâm’ın dışında kalan alan-lardan kaynaklandığı reddedilmese de, açıklamanın temeli İslâm âleminin dışında kalan faktörlere de indirgenemez. İs-lâm âleminin son birkaç yüzyıldan bu yana kendi dışındaki âlemle boy ölçüşmemesini, tersine gayrimüslim âlemin İs-lâm’a karşı meydan okuyan bir tavır geliştirmiş olmasını gör-mezlikten gelmek bir fayda sağlamaz. Bu durumu vakıa ola-rak kabul etmek zorundayız. Burada, hastalıklı ve sakim olan husus, İslâm’ın dışında kalan gelişmelerin tümünün İslâm’a karşı bir husumetten kaynaklandığı ve bu husumetle beslen-diği yolundaki paranoyak kabuldür.

Aslında, İslâm’ın “gelişmesini” önleyen faktörlerin İslâm âleminin ve Müslümanların dışında kalan alanlarda aranma-sı ve bu arayışta ısrarlı olunması büsbütün sebepsiz değildir; bazı Müslümanlar bu suretle kendilerini vebalden kurtaraca-ğını düşünüyor olabilir. İnsanın, kendini Müslüman olarak ortaya koymaktansa, karşısına yel değirmenlerini alıp onlara savaş açmak daha kolay görünüyorsa gerek! Yirminci yüz-yıl boyunca siyonizm, komünizm, emperyalizm gibi kav-ramlar ve güç odakları Müslümanlara uğraşmaya değer he-defler olarak görünmüş ve bazı Müslümanlar denebilir ki, hayatlarının anlamını bu odaklarla mücadelede bulmuşlar-

dır. Adı geçen ideolojilerin İslâm'a ve Müslümanlara yaklaşımları dostça olmasa da, İslâm'ın hayata geçirilmesinin bu ideolojilere karşı takınılacak hasmane tavırdan geçmeyeceği âşikârdır. İslâm'da cihadın bir anlamı, onun tebliğini önleyen maniaların ortadan kaldırılması ise, bu anlamda adı geçen ideolojilerin bertaraf edilmesi gerektiğini düşünmek ve bu gaye ile mücadeleye girişmek makul karşılanabilir. Ne var ki, işte bu mücadele kendi anlamını gerçekleştirme yolunda her zaman kabul edilebilir bir düzlemde cereyan etmiyor. Müslümanca yaşamak, İslâm'ı hayata geçirmek yerine, insanın kendi dünyasının dışına düşmüş ve erişemeyeceği hedefe göz koyması, onu gitgide hayalî düşmanlarla karşı karşıya gelme durumuna sürükleyebilir. Kuşku yok ki, adı geçen ideolojik güç odakları içinde yaşadığımız dünyanın gerçeklerindendir; ancak Müslüman'ın kendi konumunu düzeltme ve kendini Müslümanca gerçekleştirme yerine mezkûr odakların karşısına çıkmaya çalışması, zaman zaman paranoyak tablolar sergilemekten hali kalmamaktadır.

1990'lı yılların başından bu yana Körfez bunalımı ve savaşı esnasında "emperyalizmin" İslâm âlemine kurduğu tuzağa düşülmemesi gerektiği yolunda uyarılar yapıldı. Ama bu uyarıların hedefi belirsiz kaldı. Bu tuzağa karşı kimin (Türkiye'nin mi, S.Arabistan'ın mı, Suriye'nin mi, Mısır'ın mı, İran'ın mı, kimin) dikkati çekilmek istendi? Emperyalizme kahretmek ve ona lanet etmek kolay da, onunla kimin, hangi zemin üzerinde hesaplaşacağı meçhul bırakıldı. Bu olay, Müslümanların gözünü açmaya yeterli sayılsa gerek. Müslümanlar böylece içinde yaşadıkları şu dünyada kendi adlarına ve kendi hesaplarına konuşacak yetkili bir merciin bulunmadığını görmüş oldular.

Devirler değiştikçe İslâm'ın önündeki engellerin adı ve niteliği değişecek ama onların mevcut olduğu (olacağı) vakıası baki kalacaktır. O halde, soruyu İslâmîyet yerine Müslüman'a tevcih ederek tekrarlamalıyız: insanın Müslümanca

yaşamasını engelleyen faktörler onun dışında kalan bir dünyadan mı kaynaklanıyor, yoksa bu olay onun kendi derunî sebepleriyle mi ilgili? Soruya, onu münazara konusu yapmadan yaklaşırsak, cevabının oldukça açık olduğunu görürüz. Müslümanlar, yaşadıkları dünyanın farkında olacaklar, onun “gelişmeleri”ni ve bu gelişmelerin istikametini takip edecekler, fakat asıl önemlisi bu gelişmelerin seyri ne olursa olsun, onlar kendilerini Müslüman olarak tanımladıklarında bundan doğacak sonucun külfetine katlanmaya hazır olup olmadıklarını sorgulama noktasında tecelli edecektir.

Müslüman, başkası gibi, düşünsel gıdasını kendi anti tezinden almıyor. Onun gıdası İslâm’dan kaynaklanıyor. Başkası ile cedelleşme yerine, İslâm’ı kendi hayatına geçirmeyi hedefleyen birinin İslâm’ı dünyaya hakim kılma çabası içinde bulunduğu da söylenebilir. Onun geliştireceği İslâmî söylem de, afaki bir dünyanın ürünü olarak değil, fakat yaşadığı reel ve aktüel hayatın ürünü olarak ortaya çıkar. Eşdeyişle söylendikte, böyle bir söylemin *a priori* olarak üretilmesi anlamlı olmaz, bu söylem gerçekliğin içinden fışıkrıp çıkar.

III

DÜŞÜNSEL DURUŞ OLARAK SORUN ALANLARI

Düşünsel Bir Sorun Olarak İnsan ve Günah

İnsan gülebilen bir mahlûktur. İnsan düşünebilen bir mahlûktur. İnsan irade sahibi bir mahlûktur. İnsan seçebilen bir mahlûktur. Bunları biliyoruz. Ama insan aynı zamanda günah işleyebilen bir mahlûktur. Günah işlemek de, mahlûkat arasında yalnızca insana özgü bir istidattır. Aslında günah işlemek, insanın sahip bulunduğu öteki meleke-leri (nitelikleri, istidatları) ile birlikte düşünüldüğünde, insanın bütünlüğü içinde anlam taşıyor. Günah işlemek, ancak irade sahibi olan ve iradesini hür ve müstakil olarak kullanabilen bir mahlûk için söz konusu olabileceği gibi, gene aynı mahlûk için bir anlam taşır. Anlam taşır, diyoruz ve böylece günah işlemeye anlam atfetmiş oluyoruz. Gerçekten de insandan başka mahlûkat için günah işlemenin anlamı yoktur. Bir melek için günah kavramı yoktur, nasıl ki onun için sevap kavramı da söz konusu değildir. Çünkü günah işlemek, kendisi için yolların iyi ve kötü olarak belirlenmiş ve bu yollardan birini seçme hususunda muhayyer bırakılmış, dolayısıyla iradesini kullanabilme gücüyle donatılmış bir mahlûk için söz konusu olabilir ve ancak onun fiili için bir anlam taşıyabilir. Kendisine iyi ve kötü arasında bir seçme hakkı verilmemiş olan, dolayısıyla ne yapıyorsa zorunlu olarak onu yapacak olan bir mahlûk için (melek için) günahın anlamı da

bulunmamaktadır. Aynı mütalâa hayvan için de söz konusudur. Hayvan da, ne yapıyorsa onu zorunlu olarak yapmaktadır ve onun önünde, kendisi için belirlenmiş iyi ve kötü diye iki yol yoktur. Hayvan ne yapıyorsa zorunlu olarak yapar ve yaptığı şeyleri iradesini kullanarak değil (çünkü bu özgül anlamında onun iradesi mevcut değildir), fakat insiyaklarını kullanarak yapar. İradesini kullanması söz konusu olmayınca meleğin ve hayvanın yapıp etmelerine sorumluluk da yüklenmez..

Böyle olunca, günah işleyebilme melekesinin insana mahsus bir özellik, hatta bir imtiyaz olduğunu ileri sürme imkânını elde ediyoruz. Günah işlemek insan için bir “imtiyaz”dır, çünkü bu fiilin sonucu olarak ona başka bir imkânın, tövbe imkânının yolu açık tutulmuş olmaktadır ve bu meziyet (veya imtiyaz) da ancak, gene insana mahsus kılınmıştır. Günah işleyebilme istidadı, insana, cennetteki şartları içinde de verilmişti. Adem aleyhisselam cennet şartları içinde yaşarken de, öteki mahlûkattan farklı olarak ona günah işleyebilme imkânı (veya isterseniz imtiyazı diyebiliriz) açık tutulmuştu. Ona, yaklaşmaması gerektiği emredilen ağaç işaret edilirken, aynı zamanda işleyebileceği günahın nesnesi de gösterilmiş bulunuyordu. İnsana niçin böylesine külfetli bir yol gösterilmiş ve günah işleme yolu ona açık tutulmuştur? Şimdi değindiğimiz gibi, insana, aynı zamanda günah işlememesi için bir irade de bahşedilmiştir. İnsan, öteki mahlûkattan farklı olarak, bir de, sınanabilen mahlûk olarak farklı bir özellik taşımaktadır. İradesi bulunmayan bir mahlûkun sınanması da söz konusu olmayacaktır.

Cennet şartları içinde Adem aleyhisselama vahyedilen şeriatın bir tek hükmü vardı, o da, yalnızca yaklaşılması ona yasaklanmış olan ağaçtan ibaretti. Adem aleyhisselam bu hükmü ihlâl edince, yani yasaklanmış olan nesneye yaklaşmak suretiyle günah işleyince, cennetten kovulmuş ve şimdi bizim içinde yaşadığımız bu Dünyaya indirilmişti. Bu Dün-

yanın şartları içindeyse ona daha fazla külfetler yüklenmiştir. Cennette yalnızca bir tek yasak söz konusuysen, bu Dünyada o buyruklardan ve yasaklardan kurulu bir hukuk manzumesi ile çevrildi. Başka bir deyişle yasak ağaçların sayısı çoğaltıldı. Adem aleyhisselamın, bildiğimiz kadarıyla cennette eşi (zevcesi) vardı, ama çocuğu yoktu; bu dünyada ona çocuklar doğdu ve bu çocukların itaat etmesi gereken şeriat da vahyedildi: nasıl evlenecekleri, birbirlerine nasıl muamele yapacakları, neleri yiyecekleri, nelerden kaçınacakları onlara vahiyle belletildi.

Bütün bu şeriat hükümleri konuldu. Ama Adem aleyhisselama ve onun zürriyetinden gelen âdemoğluna, aynı zamanda yasaklandığı şeye düşkünlük eğilimi de verildi. Dolayısıyla, âdemoğluna yalnızca yasakların gösterilmesi bir başına anlamlı sayılmazdı. Yasağın anlam taşıyabilmesi için insanda ona meyilli bulunması da gerekliydi. Ona meyilli olunsundu ki, ondan kaçınabilmek de değerli sayılabilirdi! Aynı şekilde, şeriatın insan nefsine muhalif olarak vahyedildiğinin söylenmesi de bu bağlamda bir anlam taşır. Şeriatın (hukukun) hükmü, insanın kendiliğinden riayet edebileceği bir nitelikte bulunsaydı, ona riayet etmenin bir özelliği ve neticede bir meziyet olma değeri de bulunmamış olurdu.

Böylece insanın nefsinin heva ve hevesine uymaya, dolayısıyla günah işlemeye meyilli olduğunu söylüyoruz. Ne gariptir ki, işlenmesi veya yaklaşılması günah sayılan fiil ve nesnelerin aynını işlemek ve onlara yaklaşmak helal yoldan da mümkün kılınmıştır ve insan buna rağmen günaha meyilli bulunmaktadır. Zaten sınanmanın hikmeti vücudu da bu noktada aranmalıdır. Karşı cinslerin birbirine eğilimi ve birbiriyle buluşması onların tabiatında meknuz bir özelliktir. Ancak bu buluşma belli şartlarda zina (dolayısıyla günah) olarak adlandırılırken, başka şartların yerine getirilmesiyle nikâh adını alır ve kutsanmış bir fiil haline dönüşür: karşı cinslerin arasındaki buluşma fiilinin niteliği ise neticede ay-

nıdır. Domuzun yasaklanmış olması, insanı vücudunun ihtiyacı olduğu proteinden mahrum bırakmak için değildir; aynı şekilde vücudun ihtiyacı olan nitelikte ve miktarda alkol de çeşitli meyvalardan alınabilmektedir. Demek ki, yasağın (yani bazı fiillerin işlenmesinin ve bazı nesnelere yaklaşılmasının günah sayılmasının) anlamı, o fiillerin zatında bulunan özelliklerden ileri gelmekten ziyade (elbette bunun da ileri sürülebileceği yerler bulunabilir, ama şimdi onu tartışmıyoruz), insanın, kendine irade verilmiş olan bir mahlûk olarak sınanabilmesinin sağlanmasında aranmalıdır.

İmdi tam da bu noktada, Hadisi Şerifin taşıdığı hikmet bütün haşmetiyle ortaya çıkıyor. Orada şöyle söyleniyor: “Ruhum yed-i kudretinde olan Allah’a kasem ederim ki, siz, günah işlememiş olsaydınız, sizin yerinize günah işleyip de Allahu Teâlâ’ya istiğfar edecek bir kavim getirir de onları yarılığardı.”¹ Eğer insan günah işlemeseydi, onun melekten veya hayvandan ne farkı kalırdı? İnsanın yaratılmış olmasının ve onun yaratılışındaki hikmetin aynı zamanda onun günah işleyici (kan dökücü) vasfından ileri geldiği biliniyor. Nitekim, başlangıçta söz konusu hikmete melekler de akıl erdirememişlerdi ve şeytanın bir melek olarak Allah’a itirazı, tam da bu noktada vaki olmuştu.

İnsanın insan olma haysiyeti de bu noktada tebellür ediyor: o, günah işlemeye istidatlı ve meyilli bulunurken, günah işlemekten kaçınabiliyorsa, insan olduğunu da ispat edebiliyor demektir.. Öyleyse mesele günah işleyebilecekken, yani günah işleme fiili ona (şeytan tarafından) süslü gösterilirken, ondan kaçınabilme iradesini ve cehdini kullanabilme noktasında temerküz ediyor. İnsanın melekten üstün veya hayvandan aşağı derekelere düşmesinin sebebi de bu noktada ortaya çıkıyor. Meleğin veya hayvanın günah işleme temayülü bulunmadığından, onlarda bulunduğu makamdan da-

1. Riyâzü’s-salihîn III, 2. bas. DİB Y. Ank. 1970, s.388.

ha aşağı inme veya daha yukarı çıkma kabilinden seçenekler söz konusu olmuyor. Onlar ne işliyorsalr işlemek zorunda bulundukları fiili işliyorlar. İnsansa öyle değil: insan başka türlüşünü de işleme hususunda bir almaşıkla karşı karşıya bırakılmıştır. O, nefsinin arzu duyduğu bir seçenek karşısında dururken onu ika etmiyor, fakat nefsine zor gelen seçeneğe yönelmek için kendini zorlayabiliyor. İşlediği fiili zorunlu olarak değil, fakat kendini zorlayarak yerine getiriyor ve yerine getirdiği fiile bu yüzden değer atfediliyor. Melekte nefis bulunmadığı için onun fiilinden nefsanî nitelik de zuhur etmez. Oysa insanda nefis olduğu için onun nefsaniyetten kaçınabilmesi değer taşır ve bu yüzden melekten daha üstün bir makama yükselebilmesi mümkündür. Hayvandaysa nefis vardır ve aslında hayvanda yalnızca nefis vardır, fakat onda irade mevcut bulunmadığından, yani işlediği fiili zorunlu olarak işlediğinden, onun fiiline değer atfedilmez, hayvanın fiili değer dışıdır. Bu sebepten de, insan nefsinin temayülüne uyarak günah sayılan bir fiili ika ederse hayvandan daha aşağı bir derekeye düşmüş olur; çünkü ona bu fiilden kaçınabilmesi imkânı da bahşedilmiştir. Oysa hayvan böyle bir imkânla donatılmış değildir.

İnsanın günahıtan kaçınmasının niçin yüce tutulmuş olduğu ve hatta niçin kutsanmış olduğu da sanıyorum anlaşılmış bulunuyor. “Dünya mel’undur, onun içindekilerle birlikte ona muhabbet besleyenler de mel’undur.” diyen Hadisi Şerifi iyi kavramak gerekiyor. Dünya, burada, insanı Allah sevgisinden uzaklaştıran şey olarak yorumlanıyor. Ve günah kavramı en kapsamlı biçimde dile getiriliyor. Her günah, insanı Allah’tan uzaklaştırmaya medar oluyor. Ve Allah’ın ve Resulü’nün (s.a.v.) sevdiği her fiil onun Allah’a yakınlaşmasının yolunu açıyor. Tövbenin Allah tarafından bunca sevilen bir fiil olarak nitelenmesi de, insanın tövbe fiiliyle yanlışının farkına vardığını itiraf etmesinden ileri geliyor. Bu demektir ki, insan, işlediği yanlış (günahı) kendi hür ve müs-

takil iradesiyle ika ve ifa etmiştir, sonra bunun farkına varmıştır ve en sonra da işlediği fiilin Allah katında sevilmeyen bir fiil olduğunu kavrayarak ondan pişman olduğunu, rücu ettiğini ve bir daha o fiili işlememeye azmettiğini beyan etmiş olmaktadır. Tövbe, bu yüzden, insanın ifa edebileceği fiillerin en tepesinde yer almaktadır. Çünkü bu fiilde, tövbede, insanın, kendini insan olarak hem acz içinde, hem de kudretli olarak ortaya koymasının ifadesi okunmaktadır. Bir daha söyleyelim: günah insan içindir. Günah işlemek insanın şa-nındandır. Amma marifet odur ki, önünde günah yolu açık dururken insanın ondan kaçınabilmesidir. Ve daha yüksek bir marifet makamı da, insanın günah işledikten sonra ondan pişman olup istiğfar edebilmesindedir.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Bunalım

Kimi zaman cevabını bildiğimiz bir soruyla karşı karşıya geliriz: evet, ortada bir soru varmış gibi görünür, ama aynı zamanda bir cevap da varbulunmaktadır. Ama o soruyla o cevap bir türlü yüzleştirilemez. Soru kendi alanında kalır, cevap ayrı bir yerde.. “İçim sıkılıyor, ama neden, neden, neden.. bilemiyorum!” diye yakındığımız anlar az mı yoklamıştır bizi? Bir yere yerleştiremediğimiz tedirginliğimizin giderek büyüdüğü, giderek içimizi daha bir sıkıttığı, öyle ki bizi nerdeyse canımızdan bezdirdiği, sebebi meçhul bir kasveti az mı yaşadık her birimiz? İçimizdeki ahengin bozguna uğradığı, önümüze görünmez engellerin çıktığı ya da çıkartıldığı, en azından bizim öyle sandığımız yaşantı parçacıklarıdır o anlar. Ama o parçacıkların, nerdeyse bütün bir ömrü karartmaya güç yetirdiğini duyumsamaktan geri kalmayız.

İçimizdeki ahenk dedik, öyle mi? O ahenk nasıl bir şey ola? İçimizdeki ahenk dediğimiz şey, aynı zamanda içimizdeki çatışma olmasın? Ahenk dediğin şey kendi ayakları üzerinde durabilecek bir şey midir? Ahengin ayakları çatışmayı oluşturan direkler olmasın? Öyle ya, bizim en temel iç çatışkımız yaşama isteği ile ölüm gerçeği arasına gerili değil mi? Bu iki temel direğin (temel güdünün) birbirine dayanışmasıyla ayakta durmuyor muyuz? Bu direklerden biri öteki-

ne baskın geldiğinde ya da diyelim, biri ötekinin üstüne yı-kıldığında ya da çöktüğünde, ahenk birdenbire tuzla buz ol-maz mı? Bu temel çatışkidan başka, içimizde geliştirdiğimiz daha nice çatışkı unsurları yok mu? Erdem ve kötülük; sada-kat ve hıyanet; dostluk ve husumet; aşk ve nefret; uzaklık ve yakınlık; ateş ve buz; soğuk ve sıcak; bolluk ve darlık.. bir yanda vatan, bir yanda anne.. bu ikisinden birini seçmek her zaman bizim elimizde bulunmuyor. Öyle durumların içine düşebiliriz ki, hayat sana onlardan birini seçmeni dayatırken, ilkelerin ona karşı koyar, seni öteki uca doğru iteklemeye ça-lışır. Böylece açmazın içine düşülmüş olur. Açmaz.. yani içinden çıkılamayacak, geri dönülemeyecek bir yer, ilerisi ve gerisi olmayan bir yol! Ama insan nefes alıyorsa, yaşamak zorunda bulunuyorsa, açmazı aşması gerektiğini bilir. Sürgit açmazın içinde kalınamaz. Ama oradayken, açmazın içinde duruyorken insanın yaşadığı tecrübenin adı “trajik olan”dır ve aynı zamanda bunalımın kök saldığı yerdir orası.

Bunalım yalnızca çatışkıyı meydana getiren unsurlar ara-sında seçememekten doğan eylemsizlikten kaynaklanmıyor, aynı zamanda yanlış seçim de bunalımın kaynağını oluşt-u-ruyor. Arkadaşları savaşmak üzere cepheye gitmişken, anne-sinin hastalığı dolayısıyla ona bakmak zorunda kalan J.P. Sartre’ın bir öğrencisi, ne yapacağını sormak üzere hocasına müracaat eder. Hocası da ona: “Bu durumda ne yapacağına ancak senin bilincin karar verebilir!” cevabını verir. Çünkü kişi ancak kendi eyleminin sorumluluğunu yüklenabilir. Onun yerine bir başkasının eylemesi söz konusu olamaz, olursa onun sorumluluğu eyleyenin üstünde kalır. Sartre, felsefesinin temelini işbu “seçme” eylemi üstüne inşa eder. Kişi seçmede acze düşerse, orada bunalım başlar. Üstelik, ona göre, kişi seçmek zorundadır; seçmek demek eylem de-mektir ve insan kendi eyleminin hasılası olarak oluşur.

Yüzlerce yıl öncesinden gelen bir başka anekdot var. Öğ-rencisi, Zen ustasına geliyor: “Lütfen, kurtuluşa giden yolu

gösterin bana.” talebinde bulunuyor. Usta da: “Seni bu tutsaklığın içine kim itti?” diye soruyor. Öğrenci: “Hiç kimse.” diyor. “Öyleyse neden kurtuluş istersin?” cevabını veriyor usta da. İşte cevabı olmayan bir soru veya cevabı kendi içinde olan bir soru. Bu anekdotu aktaran A.Watts: bu konuşmanın anlamı o kadar açıktır ki, insan anlamakta güçlük çeker, diyor.¹

Zen öğrencisi, içine düştüğü tutsaklığa ille de bir sorumlu arıyor. Bu durum, özellikle, örgütlü toplum için böyledir. Örgütlü toplumda, içinde yaşadığımızı farzettığımız bunalımın müsebbibini ille de kendi dışımızda arama eğilimi baskındır. Bunca kötülüğün müsebbibi bir başıma ben olamayacağıma göre, benim dışımda bu kötülüğün sorumluluğunu yükleyebileceğim biri bulunmalıdır, diye düşünürüm. Böylelikle ilk elde kendimi temize çıkartmış olurum. Oysa müdahale ederek veya müdahale etmekten kaçınarak, bir şekilde, benim bireysel sorumluluğumdan neşet eden faktörler bulunmalıdır. Ama böyle düşünmek, aynı zamanda sorumluluk gerektireceğinden, dolayısıyla eyleme girişme zorunluluğunu sonuçlayacağından, tembel olan nefis böyle düşünmektense, sorumluluğu kestirme yoldan üstünden atmayı yeğliyor.

“Seçme”nin sağlıklı biçimde gerçekleştirilebilmesi için, elimde sözkonusu seçme için kullanabileceğim bir değerler skalası bulundurmalıyım. Yoksa gerçekleştirdiğim seçmenin isabetli olup olmadığına karar veremem. Sartre, mülâhazalarını getirdiği yerde bırakıyor. Kendi indî değerlendirmesiyle başbaşa bırakılan bireyin hayır veya şerri seçmesi onu ilgilendirmiyor. O, yalnızca, kişinin seçme konusunda özgür olduğunu ifade etmekle yetiniyor. Yargılarını kolaylaştırmada yol gösterici olabilecek dinî hükümlerden de arınmış olmasını istiyor kişinin, özgürlüğe ve özgür karar verme sürecine böylelikle ulaşılacağını sanıyor. Oysa kişi, o âna kadarki her türlü maddî ve manevî birikimiyle karar verme duru-

1. A. Watts, *Mutluluğun Anlamı*, İmge Y., Ank. 1992, s. 176).

munda bulunmuyor mu? Nasılsa böyle olmuyor mu ve olmayacak mı? Öyleyse, yukarda değindiğimiz mülâhazaları bütün sonuçlarına kadar izleyebilmeliyiz.

Böylece toplumsal bunalımdan ve onun sonuçlarından topluca sorumlu olduğumuzu ifade etmiş oluyoruz. Ancak topluca sorumlu olmak bireyleri kişisel sorumluluktan muaf kılmıyor. Eğer bunalımı meydana getiren toplumun değerler skalasında yer alan değerlerin birbiriyle çatışması ise, bu çatışmayı izale edecek ve sonunda belli bir denge noktasında âhenge ulaşabilecek bir arayışa girişmenin gereği kendini gösteriyor. Ama bu hükme varmak, bu hükmün gereğini yerine getirmeye göre çok kolay. Çünkü dengede buluşabilmek bir mücadele sürecini talep ediyor. Bozulmuş olan değerler skalasının hangi ölçütlere göre yeni bir dengede buluşturulabileceği, böyle bir mücadelede taraf olan kesimlerin kendini kabul ettirebilme başarısına bağlı görünüyor.

Zen ustasının öğrencisine verdiği cevapla yetinemeyiz biz. Çünkü biz Müslümanız. Onun cevabını belki kendi özgül bağlamımız içine yerleştirerek kavramaya çalışabiliriz. Bu durumda belki şöyle bir noktaya varılabilir: eğer içinde bulunduğum tutsaklığın ya da bunalımın içine itilmemde sorumlu tutabileceğim kendimden başka hiç kimse yoksa, ben kendi kendimle hesaplaşabilmeyi göze alabilmeliyim. Bu “ben” ister bir kişi olsun, ister bir topluluk, farketmez!

Düşünsel Bir Sorun Olarak Edebiyat

Söylemek bile fazla: her edebiyat belli bir kültürel ortamın ürünüdür. O kültürel ortamın istese de dışına çıkması imkânsızdır. Yazarın fantezileri de o kültürel ortamın ürünü olarak dışa vurur. Yazar kendini ne denli serbest duyumsarsa duyumsasın, fantezisini ne denli salıverirse salıversin, o serbestlik de, o fantezi de, son tahlilde, sözü geçen kültürel ortamın eseri ve hasılası olarak ortaya çıkar.

Böyle bakınca, edebiyat ürününün, ait olduğu kültürün bir göstergesi olduğunu ileri sürebiliriz demektir. Başka bir deyişle, o edebiyatın anlamını ortaya koymak (onu herhangi bir bağlamda okumak) aynı zamanda o kültürü de okuma demeye gelir: edebiyat kültürün bir göstergesiye, o edebiyatın okunması, o kültürün okunmasına uzanır.

Demek ki, en temelde verili kültürün varbulunduğu kabulünden yola çıkıyoruz. Gerçekten de Türk tarihinin başlıca kırılma noktalarının kültür üstünde etkide bulunduğu ve oluşan her yeni kültürün de kendine özgü yeni bir edebiyat ortamını açtığı, yakın tarihimizin Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi kesitlerine bakılarak tespit edilebilir. Uzun ve köklü bir geleneğin ürünü olan Divan Edebiyatının ırası ile sonraki dönemlerin ırası arasındaki farklılaşmanın arası giderek açılarak devam etmiştir. Öyle ki, günümüz ede-

biyatına bakıldığında, bu edebiyatın arkasında Divan Edebiyatı gibi bir geçmişi barındırdığını iddia ve fark etmek imkânsız görünmektedir. Ama biliyoruz ki, hiç bir kültür bulunduğ yere leylekler tarafından bırakılmamıştır: geçmişini inkâr etmiş olan veya geçmişle irtibatını kopartmış olduğunu ileri süren bir kültürün arkasında da kendi geçmişi durur ve her şeye rağmen halihazır kültürü bir biçimde beslemeye devam eder.

Divan Edebiyatı, Osmanlı Müslüman kültürünün bir sılasıydı. Dolayısıyla yüzyıllar boyunca oluşmuş bulunan İslâmî-tasavvufî mazmunlar, bu edebiyatın irasını oluşturmada ön almıştı. Bu edebiyatın anlaşılması onu İslâm kültüründen yalıtarak bakıldığında imkânsız kalır. Tanzimat dönemi edebiyatı biçim bakımından Divan Edebiyatına benzese de, içerik bakımından ondan farklıdır. Tanzimat, belli bir bağlamda İslâm'ın inkârına müncer olsa da, taşıdığı niyetler açısından aynı indirgemenin yapılması mümkün görünmüyor. Tanzimat hareketi, son tahlilde idarî ve adlî düzenlemelerden ibaret sayılabilir. Tanzimat hareketinin söz konusu ırası onun edebiyatına da doğrudan yansımıştır. Nitekim artık hürriyet, vatan gibi kavramlara da kasideler yazılabilmektedir. Kıssadan kısa öyküye, mesnevi veya menkıbeden de romana geçiş denemeleri yaşanmıştır.

Özellikle İkinci Meşrutiyet dönemiyle birlikte, bu yeni türler edebiyatımızın esaslı unsurları arasında yer almıştır. Tefvik Fikret'in isyancı ve "insancıl" şiirlerinin bu döneme rastlaması veya daha doğrusu bu dönemde yazılmış olması, ancak bu dönemde yazılabileceğinden başka bir anlama gelebilir mi? Keza Mehmet Akif'in toplumsal eleştiriye yer veren şiirlerinin aynı dönemin ürünü olması anlamlı değil midir? Servet-i Fünun Edebiyatının, hem değişimi talep eden, hem talep ettiği değişimi yansıtmaya çalışan ırası, dönemin siyasal ve toplumsal değişiminin, dahası dönüşümünün edebiyat alanındaki yansımalarından ibarettir dense yeridir.

Fecr-i Ati ise, söz konusu değişime ve dönüşüme coşkucu (romantik) bir rayiha ve çeşni getirmiştir. Bu coşkucu çeşni, Cumhuriyetin ilk 10-15 yılında meydana getirilen edebiyatın tutumunu da önelemiştir diyebiliriz. Anadoluculuk ve hama-set yapan, milli duyguları kışkırtmaya yönelik popüler edebiyat, kendi arkasında böyle bir coşkucu geçmiş bulmuştur.

Aslında, Cumhuriyet döneminin başlarında (1940'lara kadar) ortaya çıkmış ve ürün vermiş yazarlar ve şairler topluluğunun beslendiği kültürel kökler, geçmişini Cumhuriyet öncesinde bulur. Tanzimat döneminde biçimsel değişiklikten çok, içerik değişikliğini öne alan şairlerine karşılık, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında ürün veren şairleri de biçimde yenileşmeyi umursamamış, fakat içerik yenileşmesini öne almıştır. Nitekim Necip Fâzıl'ın şiiri bu bakımdan tipik bir örnek oluşturur. Necip Fazıl'ın şiiri heceyi esas almıştır, ama heceye kentli bir kimlik kazandırmıştır. Onun terennüm ettiği içerik, değindiğimiz bağlamda ne Yunus Emre ile ne Karacaoğlu ile, ne tekke şairlerinininkiyle karşılaştırılabilir. Necip Fazıl'ın şiiriyle ilk kez, şiirimize kaldırımlar, otel odaları, baccalar, tabiattan uzaklaşma ve artık denizin haritalardan görüldüğü bir iklim gelmiştir. Entellektüel kriz yaşantısı, ukde, Allah arayışı, çan seslerinin getirdiği ürperti gibi, kente ve kentliye mahsus yaşantı biçimleri de, gene ilk kez bu şiirle terennüm edilmeye başlanmıştır. Artık hanların, han duvarlarının, kervansarayların değil, fakat kaldırımların ve otel odalarının yaşandığı bir döneme girilmiş ve o dönemin özelliklerini ve insanını yansıtan şiirler yazılmaya başlanmıştır. Dahası da var: Divan şiirinin temelini oluşturan dinî-tasavvufî yaşantı da, bu yeni şiirle birlikte metafizik bir arayışı denemeye başlamıştır. Bu sonuncu husus, bence, dikkate değer bir anlam taşıyor. Bu anlam şudur: Divan şiirinin yazıldığı dönemde, şairin doğal kültür ortamı da kendiliğinden bir İslâmî ortamdı, oysa bahsettiğimiz Cumhuriyetin ilk döneminden başlayarak günümüze kadar gelen süreçte artık İslâm ne insanla-

rın gündelik yaşantısında ve ne de zaten resmî yaşantıda yer buluyordu. Bilakis, İslâm, hayatın dışında tutulmaya çalışılıyor, dinî hayatın yerine seküler bir hayat tarzının ikamesine teşebbüs ediliyordu. Bu yeni insan tipi de Osmanlı insanından farklı nitelik, özellik ve ıra taşıyordu. Fakat her şeye rağmen, bu yeni insan, doğum tarihi itibarıyla Cumhuriyet öncesine aitti, ürünü Cumhuriyet dönemine rastlasa bile..

Cumhuriyet döneminin kendine özgü şiir çıkışını Orhan Veli ve arkadaşları Oktay Rıfat'ın ve Melih Cevdet'in "Garip" diye adlandırılan şiir telâkkisi temsil eder. Bu şiir, hem biçim, hem içerik bakımından tam bir başkaldırı ve bir hercümerç şiiridir. Artık klasik şiir kalıplarına (vezin ve kafiye) riayet edilmediği gibi, içerikte de gününbirlik hayatın, o hayatın hurda teferruatının şiire girmesine yol açılmıştır. Her şey alaya alınmış, her şey gülünç hale getirilmiştir. Bu şiirdeki insanın tanıdığı hiç bir kutsal değer kalmamıştır. Aşk, ölüm, zaman gibi kavramlar bütünüyle unutulmuş veya gülünçleştirilmeye çalışılmıştır. Artık ulaşılamayan sevgili yerine vesikalı yar geçmiştir. Nefsin yoksulluğu ve yoksunluğu ve buradan çıkılarak ulaşılabilecek yücelikler yerine "cep delik cepken delik" demekle yetinen bir insan çıkartılmıştır karşımıza. Bu şiirin ve bu edebiyatın "teorisini" de, aynı izlekleri düzyazıda denemek isteyen Nurullah Ataç'ın yazılarında buluyoruz. Ataç da, aslında, temel bir ilkedен değil, fakat temel bir duygudan yola çıkıyordu, o da, geçmişi yok saymak isteyen bir eğilimin duygusuydu. Ataç'a göre "Batı'da erimemiz" gerekiyordu, bunun için de geçmişimizi tümüyle silmek ve ondan tümüyle arınmak gerekiyordu. Geçmiş dönemin edebiyatı iyi de olsa reddedilmeliydi, aslında geçmiş denilen zaman kategorisi yok edilmeliydi. Geçmiş hatırlatabilecek her ne varsa silinmeli, üstüne basılıp geçilmeliydi. Ataç, zaman zaman duygusuna yenilip de eski şiirden bir örneği beğendiğini itiraf edecek olsa, ertesi gün hemen kendini tekzip etmekten geri durmaz ve böyle bir duygusallığa yer verdiği için kendini ayıp-

ladığını itiraf ederdi. Onun dil konusundaki arılaşma anlayışının çıkış noktası da, dilin anlaşılabilir bir hale getirilmesi ve yeni bir düzyazı dili kurulması gibi bir düşünceden değil, fakat eski dilin geçmişi hatırlatabileceği kaygısından kaynaklanırdı. Necip Fazıl da, onun bu tutumunu 1940'lı yılların başlarında "edebiyatımızın sevimli kumkuması" diye nitelerken, sonradan fikrini değiştirmiş ve aynı Ataç'a "edebiyatımızın sevimsiz kumkuması" demiştir.

Sözü geçen dönemin (1930'lu, 40'lı yıllar) "örnek" şairlerinden biri de Nazım Hikmet'tir. Başlangıçta "kurallarına uygun" (yani vezinli kafiyeli) şiirler yazan ve geleneksel temaları terennüm eden Nazım Hikmet, şiirdeki asıl çıkışını hem biçimleri bozmak suretiyle gerçekleştirdiği, hem de yerli kültürümüzde karşılığı bulunmayan bir doktrinin (sosyalizmin) sözcülüğüne teşebbüs ettiği şiirleriyle yapmıştır. Aslında Nazım Hikmet'in bu şiirini, aynen Ataç'ın yazısı gibi okuyabiliriz. İkisi de, kendi yerli kültürünü ve yerli kökünü reddetme ve kendine bir kök araştırma işini başka kültürlerde gerçekleştirme konusunda birleşirler ve buluşurlar. Ne var ki, biri ötekini burjuva devrimcisi; öteki de berikini proleter devrimci olarak görür. Yerli kültürümüze sahip çıkmak isteyenler nezdindeyse, her ikisinin işgal ettiği mevki birdir, çünkü ikisi de yerli kültürü reddetme ve onun yerine yabancı bir kültürü ikame etme noktasında ittifak halindedir; bu yabancı kültürü ikame etme sadedinde başvurdıkları yöntem birbirinden ayrılrsa da..

Orhan Veli'nin şiir telâkkisi çok geçmeden 1950'li yıllarda tepkisini ve karşı atağını bulmakta gecikmedi. İlkın Attila İlhan'ın münferit çıkışıyla, sonra da İkinci Yenicilerin çıkışıyla... Nazım Hikmet'se bu dönemde, yaşadığı talihsizlikler dolayısıyla, hem şiiriyle hem şahsı itibarıyla unutulmaya terk edildi, 1960'lı yıllardaki yeni gelişmelerin içine girilinceye kadar..

Orhan Veli şiirine ilk tepki Attila İlhan'dan geldi, o, şiire yeniden aşkı, lirizmi, şairaneliği sokmayı başardı. Büyüük

kentin âşık, serseri meşrep, duygusal ve maceracı, coşkulu ve esrik, aynı zamanda parasız ve cesur delikanlısı, bu şiirde yeniden hayat buldu. Yeniden diyoruz, çünkü bu tipin ilk örneği Necip Fazıl'ın ilk şiirleriyle verilmişti. Attila İlhan, bir bakıma Necip Fazıl'ın "kaldırımlar"ında gezinen veya yol alan insanını, bir bakıma da: "Yeryüzünde yalnız benim serseri/Yeryüzünde yalnız ben derbederim" diyen insanını çoğaltmıştır diyebiliriz. Şu farkla ki kaldırımlar "sisler bulvarı"na dönüşmüş olarak veya üçüncü sınıf otel odaları Emperyal Oteli halinde varlığa gelerek. Gene de bu iki şiir arasında, ilkinin metafizik arayışa zemin olmasına karşılık, ikincisinde metafizik kaygılara asla yer verilmemesi noktasından ortaya çıkan farklılığı göz ardı etmemek gerekiyor.

Attila İlhan anlaşılır bir şairdir, duygusal ve şairanedir. Attila İlhan'dan sonra ortaya çıkan bir şairler kümesi (İkinci yeniciler) ise, yer yer şairane de olsalar, anlam bakımından bulaşık bir görüntü verirler. Onların en belirgin vasfı, belki de, şiiri kelimeye indirgemiş olmaları noktasında ortaya çıkar. Kelimelerle oynaya oynaya öyle bir noktaya gelirler ki, şiirde, nerdeyse kelimededen başka bir şey bulmak ve görmek imkânsız hale gelir. Üstelik her kelime yeni bir metafor olarak zuhur eder. Dönemin (1950'li yılların ikinci yarısı) başat şiir tartışması anlamın anlamı ve anlamsızlığı üzerinde temerküz eder. Şiir kitaplarının adları bile tuhaflaşmıştır: Üvercinka, Bakışsız Bir Kedi Kara, Dünyanın En Güzel Arabistanı, Yerçekimli Karanfil, Mısırkalyoniğne.. bu kitap adları, aslında İkinci Yeni şiiri en güzel anlatan simgeler (göstergeler)dir.

Aynı dönemin öykü alanı, fazla üstünde durulmamasına rağmen, bence Türk edebiyatının gerçekleştirdiği en yüksek ve uzun mesafeli atılımlarından birini gerçekleştirmiştir. Bu kuşak, kendinden önce belli bir birikime yaslandı. Ömer Seyfettin'den başlayarak Memduh Şevket Esendal, Refik Halid, Osman Cemal, Cevat Şâkir (Halikarnas Balıkcısı), Fahri Celal, Peyami Safa, Ahmet Hamdi, Kenan Hulusi, Sabahattin Ali, İlhan

Tarus, Umrar Nazif, Tarık Buğra, Orhan Kemal, Yaşar Kemal, Kemal Tahir, Haldun Taner ve nihayet Sait Faik ve daha bir çok imzanın emeğini taşıyan bu külliyyat, yeni bir öykü dilinin oluşumunu çoktan hazırlamıştı. 1950'li yıllarda temayüz eden öykücüler gerek biçim denemeleri yaparken, gerek içerik çeşitlemelerine girişmeleri sırasında bu zengin birikimin varisi olarak hareket etti. Nezihe Meriç, Tahsin Yücel, Naim Tiralı, Özcan Ergüder gibi bağımsız imzaların yanında ve arkasında âdetâ yeni bir kuşak ve topluluk sökün etti. Adnan Özyalçınar, Erdal Öz, Ferit Edgü, Demir Özlü, Orhan Duru, Bilge Karasu gibi imzalar bu atılımın temel taşları olarak sayılabilir. Öyküdeki atılım, romanla öykü arasındaki mesafenin öykü lehine bozulmasına yol açtı. Roman, daha uzunca bir süre hantal kıymdanışlarını sürdürürken, öykü alanında gerek içerik çeşitlemesi bakımından, gerekse biçimsel denemeler açısından geniş bir spektruma yayılan başarılar gerçekleştirildi.

1960'lı yıllarda (bu demektir ki 27 Mayıs hükümet darbesinin arkasından gerçekleştirilen yeni anayasal düzenin getirdiği farklı açılımlar çerçevesinde), siyasal alanda olduğu kadar edebiyat alanında da, Türk edebiyatı yeni bir değişim evresine girdi. 1965 tarihinden başlayarak Nazım Hikmet'in şiirlerinin yeniden yayınlanmaya başlaması solcu edebiyatçılar arasında bir şok etkisi yaptı, şairler ve yazarlar solcu kimliklerini öne çıkartarak ürün vermeye başladılar. Bu dönemde yazan şairler her ne kadar şiir kalitesinden ödün vermemeye çalışarak ve çoğu kez İkinci Yeni'nin getirdiği dil zevkinden ve imkânından yararlanarak ürün vermişlerse de, bir yandan da siyasal söylemden vazgeçme niyetinde bulunmadıklarını gösteriyorlardı. Ahmet Arif, o yıllarda yeniden okuyucusu ile buluşturuldu. Bir uçtan da kaliteli, kalitesiz bir sosyalist edebiyat curcunası alıp başını gitti. Edebiyat ve düşünce adına o günlerden hatırlanabilecek en dikkate değer olay, belki de, bir yazarlar ve şairler ordusunun, yaşadıklarını farzettikleri bir özgürlük havasının tadını çıkartmaya koyulmuş olmalarıdır.

O tarihlerde, henüz Türk edebiyatında, kendini Müslüman olarak adlandıran yazarlar ortaya çıkmamıştı. Sezai Karakoç'un Diriliş dergisi, gelenek olarak Büyük Doğu'nun devamı sayılsa bile, ondan daha farklı bir retorik geliştirme çabası içinde görünüyordu. Edebiyat yorumlarında, İslâmî izleklerle değil, fakat metafizik atmosferin varlığına vurgu yapıyordu. İslâmî söylemi ancak fikir alanında açık seçik belirliyordu. Gene de Diriliş o dönemin, edebiyat alanındaki ve İslâmî söylemi giderek öne çıkacak olan yazarların toplandığı bir dergi olarak tek dikkati çeken hareketiydi. 1969 yılında Ankara'da Nuri Pakdil, Erdem Bayazıt, Akif İnan ve bu satırların yazarı Edebiyat dergisini çıkartmaya başladı. Bu dergi, bir yandan "yerli" edebiyata vurgu yaparken, bir yandan da sözcülüğünü yapmaya çalıştığı "yerli edebiyatın" ürünlerinden örnekler sunuyordu. Nuri Pakdil'in Biat ve Batı Notları adını taşıyan denemeleri, Akif İnan'ın Edebiyat ve Medeniyet Üzerine denemeleri ile Hicret adını taşıyan şiir kitabı, keza Erdem Bayazıt'ın Sebep Ey adındaki şiir kitabı, Cahit Zarfıoğlu'nun Yedi Güzel Adam adındaki şiir kitabı ile İns adındaki öykü kitabı, Alaeddin Özdenören'in Güneş Donanması, Osman Sarı'nın Bir Savaşçıdır Kalbim şiir kitabı, İsmail Kılıoğlu'nun Ateş Yalım Üstünde Bir Toplantı adındaki öykü kitabı, gene bu satırların yazarının Hastalar ve Işıklardan sonraki Çözülme, Çok Sesli Bir Ölüm adlarını taşıyan öykü kitapları, Edebiyat hareketinin ürünleri olarak su yüzüne çıkmıştır. Bu yazarlar, o tarihte kendilerini herhangi bir adla lanse etme ihtiyacını duymamaşlarsa da, Ahmet Kabaklı Türk Edebiyatı Tarihi adını taşıyan ansiklopedik çalışmasında onları "Yeni İslâmcı Yazarlar" olarak sunuyordu.

1976 yılının sonundan başlayarak aylık Maveria dergisi yayınlanmaya başladı. Bu derginin müteşebbisleri Cahit Zarfıoğlu, Erdem Bayazıt, Nazif Gürdoğan, Alaeddin Özdenören, Akif İnan ve bu satırların yazarı olarak sayılabilir. Maveria'nın, Büyük Doğu'dan başlayarak Diriliş ve Edebiyat dergileri ile

süren fikrî geleneğin, o tarih itibariyle son halkası olduğu kabul edilir. Maverâ'nın kendinden önceki dergilerden bazı farklılıkları olmuştur. Bir kere, öncekiler gibi solo olmaya heves etmemiş, bilakis koro olmaya ve çok sesliliğe özen göstermiştir. Diğer bir özelliği ise, edebiyat tarihimizde İslâmî edebiyat tartışmaları ilk kez bu derginin sayfalarında yer almıştır. Bu durum önem taşıyor. '70'li yılların siyasal alandaki çalkantılı ve karışık ortamında, deyim yerindeyse her kafadan bir ses çıktığı dönemde, bir edebiyat telâkkisinin adını koymak ve onu teville sapmadan konuşmaya ve tartışmaya açmak önem taşıyordu. Maverâ dergisi bu harekete öncü olmuştur. Öte yandan Maverâ, ortada, kendisinin biricik bir dergi olarak görünmesini de reddetmiş, yeni dergilerin çıkmasına, yeni teşebbüslere manevî ve gerekiyorsa maddî teşvikçi olarak katılmıştır. Kıyam, Güldeste, Yönelişler, Kayıtlar, Yedi İklim ve daha başka dergilerin çıkmasına destek olmuştur.

İmdi burada, bir edebiyat dilinin ne olduğunu sormak suretiyle mülâhazalarımıza devam etmemiz gerekiyor. Dil, bir başına "anlam" demektir. Dil, kelimelerle bir anlamın başkalarına aktarılmasını sağlar. Ama dil, aynı zamanda, bir "anlam verme" sürecini de içerir. "Anlam" denilen kavram, olayın ya da eşyanın içinde kendiliğinden durmaz, onu insan orada oluşturur. Bu demektir ki, anlamın oluşturulması zihinsel bir sürecin hasılasıdır. Anlam, bulunduğu yerde mutlak ve tek olarak durmadığı için, bilakis o oluşturulması gereken bir olgu olduğu için, sayısal olarak sınırı yoktur; oluşturulduğu kadar anlam var olur.

Öyleyse bir edebiyatın anlamı nedir dendiğinde, ona *atfedilen anlamı* sorguladığımız anlaşılır. Yahut da bu edebiyat neyi anlatıyor sorusuyla, bu edebiyatın anlamı nedir sorusu örtüşmüş olur. Soruyu bu hale dönüştürdüğümüzde, bu demektir ki, bir edebiyatın neyi anlattığını sorduğumuzda, onun o şeyi nasıl anlattığı sorusu da uç verir. Ve burada ye-

niden “edebiyatın dili” kavramına dönmüş oluruz. Edebiyatın dili nedir sorusu, bizi şu cevaplarla karşılaştırır:

1. Edebiyatın, başka sanatların (sinemanın, tiyatronun vb) diline dönüştürülemeyen kendine mahsus dili,
2. Edebiyatın anlattığı şeyi nasıl anlattığı.

Birinci şıktaki belirleme, yani edebiyatın başka sanatların diline dönüştürülemezliği konusu, edebiyatın yalnız ve yalnız, gösterge olarak kelimeyle sınırlı bulunduğu gerçeğine göndermede bulunuyor. Bu demektir ki, edebiyat, ne sinema gibi hareketli, renkli ve sesli göstergelere başvurabilir; ne de tiyatro gibi, dile getirilen edimleri sahnede canlandırma imkânına sahiptir. O yalnızca kelimenin gösterge olarak kullanılabilmesi imkânına maliktir ve yalnızca kelimeyle sınırlı ve kısıtlıdır. Edebiyat dilinin bu özel durumu, bizim şu anda üzerinde durduğumuz bağlamın dışına düşüyor. Biz, burada, edebiyatın anlattığı şeyi nasıl anlattığı sorusuyla ilgileniyoruz. Edebiyatın, değindiğimiz bağlamda (yani konusunu nasıl anlattığı bağlamında) neyi anlattığı sorusunu öne çıkartıyoruz.

O halde sorunumuzu şöyle bir soruyla açığa vurabiliriz: Türk edebiyatı neyi anlatıyor ya da onun anlamı nedir? Bu soru, Türk edebiyatı neyi gösteriyor, sorusuyla özdeştir. Soru, Türk edebiyatı neyin yerine geçmiştir biçiminde de sorulabilir. Bu sonuncu durumda gösterge (burada Türk edebiyatı) ile gösterilen (bu edebiyatın anlattığı) arasındaki “özel ilişki”nin nasıl kurulmuş olduğu sorununa geçit verilebilir. Doğal olarak böyle bir özel ilişkinin nasıl kurulmuş olduğu irdelenirken, bu ilişkinin kurulabilmiş olup olmadığı, bunun nedenleri, daima önümüze çıkabilecek sorunlar cümlesindendir.

Ancak biz konuyu fazla uzun tutmak niyetinde değiliz. Konuyu günümüz kesitinde edebiyat ve gelenek arasındaki korelasyon bağlamıyla sınırlı tutmak yeterli olacaktır. Hali hazırda, bu topraklar üzerinde yaşayan Türk insanının geleceği denildiğinde, esas olarak, bundan ne anlaşılacak gere-

kir? Veya bu geleneğin özünü oluşturan aslî unsur nedir? Bu sorunun cevabı, bizi, doğrudan İslâm'a götürür. Her ne kadar Türk insanının göçebe kültüründen tevarüs ettiği veya şamanizmden bazı ufak tefek ritüelleri halen sürdürdüğü gibi iddialara yer vermek mümkün olsa bile, aslında, Türklerin Müslüman olmadan önceki geleneklerinin de İslâmî pota içinde eritilmiş olduğu kabul edilirse, onun bütün geleneğinin, aslında İslâm dini tarafından oluşturulmuş olduğu açığa çıkar ve kabul görür sanıyorum. Bizim klasik edebiyatımız (Divan edebiyatı), tekke edebiyatımız ve halk edebiyatımız (Fuat Köprülü tarafından yapılan bu ayrımın biraz yapay olduğunu kabul etmekle birlikte açıklamada kolaylık sağlama-sı bakımından kullanılmasında sakınca görmüyoruz), bu ülkede yerleşmiş olan İslâm dinine mahsus kültürün, bu kültürün yoğurduğu insanın edebiyatıdır. İslâm dinine izafe edilmeden bu edebiyatın anlaşılabilmesi imkân dışı kalır. Söz konusu kültür ile o kültür içinde değinilen edebiyatı ibda etmiş olan insan (şair) arasında organik bir ilişki varbulunmakta idi. Meydana getirilmiş olan mazmunlar, doğrudan, içinde yaşanan kültürün göstergelerinden ibaretti. Ancak bu yazının başında değindiğimiz, bu kültürün kırılma noktalarında (Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet) yeni bir edebiyat oluşturulma mecburiyetiyle karşılaşmıştır. Bu süreç içinde, bu kültürün, unsuru değil, hayır, aslî cevheri olan İslâm, edebiyattan uzaklaştırılmıştır. Daha da kötüsü, bir takım kötü ve korkunç imam tipleriyle, bir takım sahtekâr din adamı tipleriyle, dine karşı düşmanca bir tavır takınılmıştır. Burada, bu tiplerin gerçekte varbulunup bulunmaması değil önemli olan; bu tiplerin, din karşısı bir tavır almayı sağlamak için kullanılmış olmasıdır. Nitekim benzer durum, toplumcu edebiyat için de söz konusu olmuştur, orada da, işçi-işveren, emekçi-sermayedar, ağa-maraba arası çatışmalarda, işveren veya ağa daima kötü niyetli, insanlık dışı bir mahlûk olarak gösterilir. Onların gerçek hayatta, bir insan olarak ihraz ettiği karakterleri hep sadet dışı tutulur ve göz ardı edilir. 1940'lı

yıllardan başlayarak günümüze kadar süren bir tür lümpen edebiyat, bu türden şablonlar üzerine kurulmuştur. Köy romanlarında bu tutumun iyice cılkı çıkartılmıştır. Bu yaklaşım tarzı, ideolojiktir ve bizim klasik edebiyatımızın şairlerine bütünüyle yabancısıdır. Klasik edebiyatımızın şairi ile içinde yaşadığı kültürü arasında organik bir ilişki ve bağlantı var-bulunuyordu. Hiciv, elbette, o zaman da vardı. Ama o hiciv, kendi kültürünün özgül mazmunlarını kullanıyordu. İdeolojik yaklaşım tarzı ise “modern zamanlar”a özgü bir tutumun sonucudur. Demek oluyor ki, günümüzün bir tür şairi ile onun içinde yaşadığı kültür arasında organik bir ilişki ve organik bir bağlantı kalmamış bulunmaktadır. Durum, belki bir bakıma şairin (burada şair kelimesini geniş anlamıyla ve her türden yazarı kapsayacak anlamda kullanıyoruz) sorumluluğunun dışında bulunuyor, çünkü, nihayet şair de içine doğduğu ve içinde yaşadığı kültürün edebiyatını yapıyor, diyebiliriz. Ancak her şeye rağmen, bu şairin, dine ve özelde kendi dinine karşı düşmanca bir tavır içinde bulunduğu göz ardı edilmemek gerekiyor. Bu durum, solcu yazarların dindar olmasını beklediğimiz biçiminde anlaşılmamalıdır. Yazar dindar olmayabilir, yazar ateist olabilir, ama onun din karşısındaki tutumu başka bir şeydir ve bu tutumun düşmanca olmaması beklenir. Çünkü bu kültür, resmî hayattan tardedilmiş olsa bile, yaşanan hayatta, o kültürün her üyesi gibi yazarını da besleyen ve ona kaynaklık eden kültürdür. Yazar, keyfî tutumuyla bu kültürün dışına çıkma imkânını bulamaz. O, bu kültürü beğense de, beğenmese de, onun hasılasıdır. Dahası bunun bilgisinde ve bilincinde olmasa bile, bu gerçeklik değişmeden kalır.

Olayın bir veçheden görünüşü böyledir. Öte yandan, Müslümanın halihazırda gündelik hayatını dinden yalıtılmış bir ortamda sürdürdüğü hususu da bir gerçektir. Hayatın siyasi, hukukî, iktisadî veçheleri dinden kopartılmıştır. Yaşanan seküler hayat ortamında dine mahsus ritüeller de, çoğu

kez kutsal muhteviyatından boşandırılmış olarak icra edilebilme mecburiyetiyle karşılaşmaktadır. Çünkü faiz yasağının ya da zekât farziyetinin dinin öngörülerine ilişkin sonuçlarını doğurabilmesi ancak kendi özgül ortamlarında icra edilebilmesiyle imkân dahiline alınabilir. Böylece, Müslümanın içinde doğup yaşadığı ve öldüğü bir “İslâmî çevre”nin varbulunmayışının günümüz Müslüman yazarını tehdit eden gerçeklerden biri olduğunu ileri sürebiliyoruz.

Günümüz Müslümanları, daha önce yaşanmamış olan ilgi çekici bir tecrübeden geçiyor ve karşımıza çeşitli tiplerde Müslümanlar çıkıyor: 1. İslâmdışı bir toplumda, Müslümanlığının bilinci olmadan yaşayan Müslümanlar, 2. Aynı İslâmdışı dünyada Müslüman olarak hayatta kalılabileceğine inananlar, 3. Oportünist araçlarla da olsa İslâmdışı dünyayı İslâmîleştirme çabasında olanlar (bilginin ve teknolojinin İslâmîleştirilebileceği ‘kanısını taşıyanlar), 4. Her türlü oportünizmi reddederek Müslümana mahsus dünyanın İslâmî araçlarla kurulabileceğine inananlar.

Günümüzde ve bu ülkede, halen bu Müslüman tiplerinin tamamı kendilerine özgü hayatlarını devam ettirmektedir. Birinci şıkta belirtilen Müslüman tipi, çoğu kez, İslâm’ı ve kendi Müslüman kimliğini de reddetmektedir. Ancak onların bu red hali keyfî bir durumdur. Nitekim milletlerin kritik anlarında, onlar, kendilerine yakıştırdıkları kimlikle değil ve fakat mensubu bulundukları dinin veya kültürün onlara verdiği kimliğe göre muamele görmektedirler. Bosna olaylarında yaşanan durum bunun örneğidir, orada yaşayan insanların bir kısmı Müslüman kimliğinden habersiz olarak yaşıyor olmalarına rağmen savaş esnasında onlara Müslüman olarak ve Müslüman olduklarına göre bir muamele yapılmıştır ve bu savaş Boşnaklara Müslüman olduklarını hatırlatmak ve onlara Müslüman bilinci vermek gibi bir işlev ve misyon yüklenmiştir.

İmdi bütün bu belirlemelerden sonra yeniden o kritik noktaya dönüyoruz: edebiyatçı da, her insan gibi, içinde ya-

şadığı reel kültürel ortamın ürünüdür. Onun dışına çıkma imkânı yoktur. Dolayısıyla o ortamın (çevrenin, kültürün) edebiyatını yapmaya hükümlü bulunur, biçimindeki bir hipotezden hareket ederek ne söyleyebiliriz? Böylece Müslüman yazarın ibda ettiği eserin fiktif bir düzlemde kalacağı, çünkü onun gerçek dünyada nesnel bir karşılığının bulunmayacağı sonucuna varılacaktır. İşte, 1970’li yılların ortalarından başlayarak, yoğun biçimde ‘80’li yılların ilk yarısına kadar olan dönemde, özellikle Maveria dergisinde bu tartışmalara yer verilmiştir. Bence bu tartışma günümüz için de anlamını korumayı sürdürüyor.

Aslında çetrefil bir sorunla karşı karşıya bulunduğumuz teslim edilmelidir. Bir defa, İslâmdışı bir hayat ortamında yaşayan yazarın durumu nedir? İkincisi, böyle bir Müslüman yazarın eserine konu teşkil edecek insanın ve onun çevresinin durumu bakımından manzara nedir? Burada, aslında İslâmî eserin mahiyeti ile ilgili bir karara varmamız gerekiyor. İslâmî eser, konusu da illâ İslâmî olması beklenen ve öyle olması gereken eser midir? Yoksa konu ve insan her ne olursa olsun, önemli olan Müslümanca yaklaşım tarzı mıdır?

Biz, burada, yazarın Müslümanca tavrının öne çıkması gerektiği hususundaki kanımızı bir kez daha belirtelim (Bkz. Ruhun Malzemeleri, “Yazarın Tavrı Önemlidir” başlıklı yazı ve o bölümdeki öteki yazılar, İz Y. 1999, s.14-67). Yazar Müslümanca bir tavra ve perspektife sahipse, o, ele aldığı insanın kimliği ve ele aldığı konunun mahiyeti her ne olursa olsun, onu Müslümanca değerlendirebilecektir. Burada önemli olan kullanılan malzemeler değil, fakat o malzemeye anlamını veren ruhtur. İnsan veya eşya malzemesi ne olursa olsun, yazar onu Müslümanca bakış açısından değerlendirebiliyorsa, o konuya Müslümanca bir anlam verebiliyor veya yükleyebiliyorsa, İslâmî bir eser meydana getirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Meğer ki, İslâmî eser denildiğinde sadece ilâhî, nefes vb. alt türler akla gelsin!

Yazarın Müslümanca tavrına “özel karşılık” (subjektive correlation) adını vermemiz uygun olur diye düşünüyorum. T. S. Elliot, kuramına nesnel karşılık (objektive correlation) adını veriyor ve bununla, eserde dile getirilmiş olan gerçekliğin dış dünyada bir karşılığı (correlation) bulunup bulunmadığını araştırıyordu. Biz, yazarın Müslümanca zihinsel donanımının yeterli olup olmadığını bilmek istiyoruz. Şöyle ki, dış görünüşü itibariyle İslâmî malzemeler kullanılmış olmakla birlikte (örnekse Dante’nin İlahî Komedya’sı veya Picasso’nun İslâmî hat sanatına benzeterek yaptığı tablolar), bizce bu malzemelerde içselleştirilmiş olan ruhun İslâmî mi, yoksa İslâmdışı mı olduğu hususu önem kazanıyor. Nitekim ne Dante’nin eserine, ne Picasso’nun çizimlerine İslâmî eser diyebiliyoruz. Malzemeler İslâmî olmakla birlikte, bu eserler İslâmdışı bir kültürün (hıristiyanlığın) ürünü sayılır, çünkü o kültürün ruhuyla yapılmışlardır.

Bütün bunlardan sonra Müslüman yazarın içinde yaşadığı İslâmdışı kültürün ve Müslümanca donanımdan yoksun bir zihin yapısının ona yöneltmiş tehditin en tehlikelisi olduğunu söyleyebiliriz. Yazar söz konusu güçlüklerin üstesinden ancak kendi kişisel çabasıyla başa çıkabiliyor. Her şeye rağmen, çeşitli dergiler çevresinde toplanmış, birbirinden farklı sanat ve edebiyat telâkkilerine sahip yazar ve şairler toplulukları, söz konusu tehditlerin aşılabileceği, hatta aşıl-makta olduğu hususunda varbulunan beklentilerin boşa çıkmayacağını gösteriyor.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Eğitim

İnsanların birarada yaşama zorunluluğunun ortaya çıkardığı kurumlardan biri de eğitimidir. Bu belirlemeyi eğitim hakkında söyleyeceklerimize bir çıkış noktası olarak kabul edersek, eğitimi zorunlu kılan sebebin insanların birarada yaşamalarından hasıl olduğunu kendiliğinden dile getirmiş oluruz. Bu belirlemenin mefhumu muhalifinden çıkartılabilecek sonuçsa, şöyle bir muhal faraziyeyi karşımıza çıkartır: İnsanlar birarada yaşamak zorunda bulunmasaydılar eğitim ihtiyacını da hissetmeyeceklerdi. Gerçekten de (bir muhal farz olarak düşündüğümüzde) Robinson hayatını yavaşayan birinin acaba ne gibi bir eğitime ihtiyacı olurdu? Şayet Robinson, yaşadığı ıssız adada her şeye rağmen kendi kendini eğitmek ve yeni hayat şartlarını öğrenmek zorunda kalıyorsa, bu, onun baştan beri yalnız bir insan olarak yaşamamış olmasından ve geçmişindeki “medenî hayat tarzını” şimdiki hayatına uyarlamak istemesinden doğmuştur.

İnsan, hayvandan farklı olarak eğitime muhtaç bir halde dünyaya gözlerini açmaktadır. Hayvan tekinin ebeveyninden öğrenebileceği şey hemen hemen yok gibidir. Memeli hayvanlar daha doğar doğmaz anası onu yalamaya başladığı anda ayaklarının üzerinde dikilebilmektedir. Oysa insan yavrusunun yürümesi bile bir eğitime ihtiyaç hissettirmektedir. İnsan yavrusunun uzun bir çocukluk ömrü bulunuyor.

Bütün bir çocukluğu esnasında, çocukluğunun değişik safhalarında, sonra erişkin halinde ve daha sonra olgunluk zamanında çeşitli biçimlerde insanın eğitilmesi sürüp gidiyor.

İnsanlar neyi öğrenme ihtiyacını hissediyor ve neyin eğitimini yapıyorlar? Bu eğitim yapılmasa ne olur? Farkedilebileceği gibi, bu sorumuzun içinde eğitim kavramına bir de öğretim kavramını ekledik. Aralarındaki fark öğretim bir bilgi edinme süreci diye açıklanırsa, eğitime de birarada yaşamanın gerektirdiği alışkanlıkların kazanılmasıdır, diyebiliriz. Eğitim, bu söylediğimiz kapsam içinde öğretimden daha geniş bir içeriğe sahip görünüyor. Çünkü eğitim öğretimi de içine almaktadır. Eğitim yalnızca bir bilgi edinme sürecinden ibaret kalmayıp aynı zamanda ve özellikle davranış ve tavır alma alışkanlıklarının kazanılması olarak anlaşılmalıdır. Aslında eğitimin can alıcı noktası da burası olmalıdır: eğitim, birarada yaşayan insanların gerek bireyler olarak bizzat kendilerine, gerek birbirlerine ve gerekse topluma karşı nasıl davranacakları, nasıl bir tutum içinde bulunacakları hakkında kazanacakları alışkanlıkların oluşturduğu kümedir. Burada bilinçli biçimde alışkanlıkların toplamıdır demedim. Çünkü bu alışkanlıklar alt alta sıralanmış hareketler değildir. Öyle olsaydı, bu suretle elde edilebilecek alışkanlıklar da mekanik bir bütünlük gösterirlerdi. Oysa kazanılan alışkanlıklar bireyin kişiliğinde bir bütünlük gösteriyor; dahası, bireyin kişiliğinin oluşmasında temel bir işlev ifa ediyor. Eğitimle bireye kazandırılan alışkanlıklar kümesi, onun toplum içinde nasıl davranış ve tutum içinde olacağını belirler. Bireyin topluma nasıl davranacağı belirlendiği gibi, toplumun bireye nasıl davranacağı da eğitimin kapsamı içinde mütalâa edilmelidir. Her türlü örgün veya yaygın eğitim ve öğretim kurumunun amacı da zaten başka bir şey değil; bireye ve neticede topluma sözü edilen alışkanlıkların kazandırılmasıdır.

Şimdi yeniden yukarda sorduğumuz soruya dönüp onun cevabını bulmaya çalışalım: eğitim yapılmasa ne olur, diye

sormuştuk. Eğitim yapılmasa, insan tekleri, toplumlarından ve birbirlerinden kopuk bir hayat sürdürmek zorunda kalırdı. Oysa insan, yaradılışının kendisinden ayrılmaz, kopmaz bir parçası olarak birarada yaşamaya hükümlüdür; dahası, insan, birarada yaşamaya mecbur ve mahkûmdur. Hayvan yavrusu, az önce de değindiğimiz gibi, anasının yardımına uzun süre muhtaç kalmadan hayatını idame etme kabiliyetiyle donatılmıştır; oysa insan yavrusu, uzun süre ve kesin biçimde anasının bakımına muhtaçtır. Anasının bakımından mahrum kalması insan yavrusunun ölümüyle eşanlam taşır.

Hayvan, içgüdüleriyle yaşadığı için, hayatını idame ettirme sadedinde kendi geleneğini öğrenme ihtiyacında değildir. Esasen onun geleneği diye bir şey söz konusu değildir. Eğer hayvan için mutlaka bir gelenek tasavvur edeceksek, hayvanın kendi geleneği ile birlikte dünyaya geldiğini, o geleneği sonradan öğrenme ihtiyacında bulunmadığını, dolayısıyla bu anlamda herhangi bir eğitime de ihtiyacı bulunmadığını söyleyebiliriz. Oysa insan, içgüdülerine değil, fakat zekâsına dayanan bir hayata ayarlı olarak dünyaya geliyor. O, besinini koklayarak bulmuyor. Ona besinini nasıl elde edeceği, onun dünyaya gelmesine vesile olmuş kişiler tarafından öğretiliyor. “Çocuk hayvan” tabiata bırakıldığında içgüdüleriyle neyle, nasıl besleneceğini tehlikesizce bulur ve ölmeden hayatını sürdürür. Oysa “çocuk insan” tabiata terkedildiğinde sırf içgüdüüne dayanarak neyi yeyip neyi yememesi gerektiğini kestiremez ve hayatı derhal risk altına girer.

Demek ki, eğitimin insan için bir hayat memmat meselesi olduğunu ifade ediyoruz. Keza böylece zımnen, eğitimin, yeni kuşaklara bir geleneğin aktarılması keyfiyeti olduğunu da dile getirmiş oluyoruz. Burada gelenek kavramı bir çerçeve olarak algılanmalıdır. Onun içeriğinin neyle doldurulması gerektiği toplumdan topluma değişebilecektir. Eğitimin bir ihraç malı olmadığını söyleyen eğitim uzmanları da, eğitimin toplumdan topluma değişebilecek olan bu niteliğini dile geti-

riyor. Burada önemli sayılabilecek olan husus, içeriği ne olursa olsun, eğitimin, o toplumun geleneğinin (ki burada kullanıldığı anlamıyla gelenek tarihten coğrafyaya, eğitim öğretim kurumlarından gündelik yaşama alışkanlıklarına kadar kültürün bütün alanlarını, mutfağını, sanatını, edebiyatını, dini, her tür ritüelini vb. kapsar) yeni kuşaklara aktarılması süreci olarak öne çıkmasıdır. Bu durum, kuşaklar arasındaki ke-sintisizliğin meydana getirilmesini de sağlayacaktır.

Ve aslında eğitime temel bir işlev izafe edeceksek, bu işlevin, *toplumun geleneğinin yeni kuşaklara aktarılması* olduğunu söylemek yeterli sayılmalıdır. Bu fikir, aynı zamanda, bizatihi eğitim kurumlarının kendi geleneğinin içinde kurulmuş olması gerektiğini de ifade etmelidir. Çünkü geleneğin yeni kuşaklara aktarılması gene ancak kendi geleneği içinde mümkün kılınabilecektir. Şimdi söylediğimiz husus bazılarımızca, bizim, eğitim sürecini donmaya, statikliğe terkettiğimiz anlamına çekilebilir. Öyle ya, eğer nesilden nesile aktarılan bir ve yalnız bir geleneğin varlığından bahsediyorsak bu durum kendiliğinden bir statükoyu ima eder. Ancak hayatıyeti olan bir gelenek yenilenmesini kendi içinden sağlayabilecektir. Bu itibarla akla gelebilecek olan donmuşluk ihtimalinin gerçek hayatta tehlike sayılabilecek bir geçerliğinin –en azından uzun sürecek bir zaman dilimi için– sözü edilemeyecektir. (Burada şu parantezi açmak istiyorum: İki günü birbirine denk olmayacak bir hayat yaşaması öngörülen Müslüman için böyle bir tehlike kendiliğinden mevcut olmayacaktır) .

Gelenek denilen olgu elbette insanlardan ilişkisini koparmış, kendi başına varlığı olan bir olgu değildir. Onun yaşaması, onu yaşatan insanların iradesine de bağlıdır. Hiçbir gelenek ait olduğu insanlardan birdenbire kopmaz ve kopartılmaz. O gelenek, toplumun yeni hayat tarzına göre kendisini yenileyerek, kendisini kendi içinde değiştirerek devam eder. O geleneğe yeni amaçlar yüklenebilir. Bu amaçlar o toplumun ayakta kalmasına matuf yeni içerikler yüklenir.

İşte bu noktada çatallı bir mesele ile karşı karşıya geliyoruz: Bizim geleneğe (dolayısıyla eğitime) vermek istediğimiz yeni amacın yönü nedir, ne olmalıdır? Bu sorunun cevabını yetiştirmek istediğimiz insan tipinin ne olduğu belirleyecektir. Biz nasıl bir insan tipine ulaşmak istiyoruz? Gelenek, bizim, yetiştirmek istediğimiz insan tipinin niteliğine göre kırılmaya uğrayabilir; yani bu noktada statüko parçalanabilir. Müslümanların tarihinde geleneğin kırıldığı böyle noktalar olarak iki tarih tespit edebiliriz.

Bunlardan birisi ve ilki Asr-ı Saadet'te vuku bulmuştur. İslâm'ın ortaya çıkışıyla süregelen Arap geleneği kırılmış, onun yerine Müslümanların tarihiyle başlayan yeni bir gelenek oluşmuştur. Bu yeni geleneğin amacı Müslümanların dünyanın gidişatına müdahale ederek onu Müslümanca bir hayat tarzına dönüştürmek olmuştur. Başka bir söyleyişle, bu amaç, dünyanın, Müslümanların yaşamasına uygun bir hale dönüştürülmesini sağlamak biçiminde dışlaşmıştır.

Geleneğin diğer bir kırılma noktası Tanzimat'la başlayan döneme rastlar. Bu dönemde Müslümanlar, dünyaya Müslümanca bir müdahaleden vazgeçerek, bilakis kendilerini dünyanın mevcut şartlarına uyarlamaya çalışması biçiminde dışlaşmıştır. Bu sürecin doruk noktası Cumhuriyet döneminde yaşanmış ve bu dönemle beraber Müslümanlar, dünyayı Müslümanca dönüştürme iradesinden büsbütün vazgeçerek kendilerini dünya sisteminin bir parçası haline koymayı hedeflemişlerdir. Cumhuriyet döneminde çıkartılan bir dizi "devrim kanunu" ve bu arada elbette Tevhid-i Tedrisat Kanunu, bu ülkede yaşayan Müslümanların, dünya sisteminin bir parçası olarak yaşamak istediklerinin göstergesi sayılmalıdır. Böylece halihazırda devam eden eğitim sistemiyle, bu ülkenin insanları kendilerine mahsus amaçlara değil, fakat dünya sisteminin onlardan talep ettiği işleyen sistemine hizmet etmeye hazır hale getirilmektedirler; ve bizzat Müslümanlar böyle bir amaca hizmet etmekte ve ettirmektedirler.

Amaç bu suretle, yani dünyanın cari sistemine hizmet etme biçiminde belirlenince, eğitim kurumları da aynı istikamette geliştirilmiş ve geleneksel sistemden bütünüyle bir kopuş yaşanmıştır. Halihazırda ilköğretimden yüksek öğretime kadar eğitimin bütün kademeleri bu geleneksizliğin, kendinden kopuşun olumsuz dramatik neticelerini yaşıyor. En eski üniversitemizin mazisi 1933 tarihinde başlıyor (İstanbul Üniversitesi). Oysa bu üniversite kendi geleneğine sadık kalabilseydi şimdi 600 yıla yaklaşmış bir geçmişe sahip olabilecekti.

Şimdi, yeni bir dönüm noktasına ulaşmak için karara varılmalıdır: Bu ülkede yaşayan insanlar dünya sisteminin bir parçası olarak o sisteme hizmet vermeye devam etmek mi istiyor, yoksa dünyayı kendi amaçları doğrultusunda dönüştürmek ve kendi dünyalarını hazırlamak mı istiyor? Eğitimin biçimi de, onların, bu soruya verecekleri cevaba göre bir nitelik kazanacaktır.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Demokrasi: Bir Yaşama Biçimi

Demokrasinin niçin bazı ülkelerde mümkün olduğunu ve gene niçin diğer bazı ülkelerde mümkün olmadığını bir soru haline getirip bu sorunun cevabını, bazı ülkelerin demokrasiye yatkın, bazılarının da yatkın olmadığı şeklinde karşılaştığımız bir totolojiye düşmüş oluruz. Fakat böyle bile olsa, bu totolojiden çıkartılabilecek olan soru bize kendisini cevaplandırmayı dayatıyor: Nasıl oluyor da bazı ülkelerin insanı demokratik yönetime yatkın oluyor da, diğer bazıları aynı yatkınlık içinde bulunmuyor? Demokrasiye yatkın olduğumu söylediğimiz insanlarla, ona yatkın olmadığını tespit ettiğimiz insanlar arasındaki hangi farklılaşma onları bir “yönetim biçimi”ne yatkın kılıyor veya böyle bir yatkınlığın oluşmasına mani oluyor?

Eğer demokrasi şimdi söylediğimiz gibi mücerret bir “yönetim biçimi” olarak ele alınabilecek bir kavram olsaydı, ortaya koyduğumuz soruların cevabını asla bulamayacaktık. Demokrasi, adının da ortaya koyduğu gibi mücerret bir “demos/kratos” (halk idaresi) olarak ortaya çıkan bir yönetim biçimi, bu demektir ki, halkın kendi kendini yönetmesi olarak dışlaşılsaydı, bu yönetim biçimine ulaşmış olan her siyasal sisteme “demokratik” sıfatını yakıştırmakta güçlük çekmeyecektik.

Oysa halkın kendi kendini yönetmek üzere seçimlere gitmesi, bir seçmen olarak oyunu kullanmak suretiyle kendini yönetecek olanları seçmesi, her zaman demokrasi anlamına gelmiyor. Belki böyle yöntemlere ulaşılabilmesi, yani yöneticilerin seçimle görev başına getirilmesi, demokratik yaşama biçiminin bir tezahürü olarak sonradan ortaya çıkıyor. Usulden önce asıl geliyor: önce demokratik yaşama biçimi var oluyor, bilahare demokratik yaşama biçimi kendine mahsus usulü (uygulama yöntemini) açığa vuruyor. Olaya tersinden başladığında, yani önce yönetime müracaat edilip onun arkasından asıl öze davetiye çıkartıldığı düşünüldüğünde aynı sonucun elde edilemediği görülüyor. Nitekim demokrasilerde bir sonuç olarak uygulanan, halkın kendi yöneticilerini belirleme ilkesinin, sureta uygulandığı ülkelerin hiç birinde demokratik yaşama tarzının mevcut olmadığını kolaylıkla belirleyebiliyoruz.

Böylece demokrasinin bir yönetim biçimi olmaktan daha önce bir yaşama biçimi olduğunu söylüyoruz. Bunun anlam çerçevesini şöyle çizebiliriz: Demokrasinin bir yaşama tarzı olarak toplumsal ve siyasal hayatın kendisi haline gelmiş olan ülkelerde (ki bu ülkeler halihazırda Batı kültürünün - Grek filozofisi, Roma hukuku ve Hristiyanlığın hasılası olan kültür-ürünü olan ülkelerdir), demokrasi bir ülkü olarak hedefte duran bir kavram olmamıştır: Demokrasi, bu ülkelerde, uzun bir tarihî geçmişin hasılası olan siyasal ve toplumsal çatışmaların ve sonunda bu çatışmaların arkasından elde edilen bir uzlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Oysa demokrasiye yatkın görünmeyen veya daha uygun bir söyleyişle demokrasiyi içselleştirememiş olan ülkelerde süreç tersinden işletilmeye çalışılıyor: önce hedef olarak demokrasi belirleniyor, sonra ona ulaşma çabaları başlatılıyor.

Batı kültürünün temel belirleyicilerini şimdi söyledik: Grek filozofisi, Roma hukuku ve Hristiyanlık. Bu üç temel belirleyici Batı Avrupa insanını bir yandan biçimlendirirken, bir yandan da o insanın yaşama tarzına uyarlanmıştır. Roma

hukuku Pappini'nin alaycı tespitiyle, aslında hasis köylülerin hukukuydu. Grek filozofisi ise son tahlilde kelime-i tevhidin bilinçsizce saptırılmasından elde edilen ifade biçimleri olmuştur. Hristiyanlık da, aynı şekilde, aslî kaynağından kopartılıp beşerî ifade biçimine dönüştürülmüş bir din haline getirilmiştir. Başka biçimde söylersek, Batı insanı, felsefeyi de, hukuku da, dini de, kendi yaşama tarzını oluşturacak değerler kaynağı olarak görme yerine, bütün bu değerler kaynağını kendi yaşama tarzına uyarlamaya teşebbüs etmiştir. Durum böyle olunca, Batı kültürünün temel ırası olan sınıflı (ve elbette sınıfçı), ayrımcı, ırkçı, sömürgeci ırası değişmemiştir; bilakis bütün değerler kaynağı, bu ıranın sürdürülmesi için değiştirilmiş ve kullanılmıştır.

Demokrasinin sosyal ve siyasal çatışmaların ürünü olduğunu ifade etmenin arkasında, sınıflı toplumun sınıflar arası mücadelesinin bulunduğu işaret edildiği açıktır. Roma hukuku da, Grek toplumsal ve siyasal yaşantısının bir dışlaşması olarak ortaya çıkan Grek felsefesi de köleci bir esasa istinad ediyordu. Köleci dizge, günümüzde de, fakat bu kez gizli ve üstü kapalı olarak sürdürülmektedir. Amerika Birleşik Devletleri'nde olsun, sömürgeci Avrupa ülkelerinde olsun, elan ırk ve renk ayrımı sürdürülmektedir. Ortaçağ'ın feodal beyleri ve serfleri, daha sonra burjuvaya, proletaryaya, aristokrasiye dönüşmüş olsa da, köleci ve ayrımcı zihniyet devam etmiştir, ediyor. O kadar ki, bütün bu ayrımcı zihniyeti ortadan kaldırması beklenebilecek olan Hristiyanlık bile, bu insanın beşerî ifade biçimine dönüştürülünce, kendisi ayrıca ayrımcı hale gelmiştir: Din, kendini "ötekilerin" şerrinden siyanet edebilmek için kendi sınıfını ihdas etmekte gecikmemiştir. Modern demokrasinin popüler kaynaklarından biri sayılan 1789 Fransız ihtilali, sınıf çatışmasıyla başlamış ve sınıflar arası uzlaşmayla sonuçlanmıştır.

Buradan ulaşılabilecek bir sonuç var: Demokrasi, bir yaşama biçimi olarak sınıflar arası güç dengesi üzerine müessesdir.

Demokrasilerde öngörülen hukuk böyle bir güç dengesi üzerinde yükselmiştir. Uygulanan hukukta değişiklik yapma zorunluluğu ortaya çıktığında, söz konusu güç dengesi daima hesaba katılma durumundadır. Birileri sırf kendi çıkarı öyle gerektiriyor diye ve diğer çıkar zümrelerinin çıkarını dışlayarak böyle bir değişikliğe müracaat edemez. Etmeye kalkıştığında da mukabelesini *şiddetle* görür. Batı kültüründe sivil toplum örgütleri denilen örgütler aslında fiilen bu çıkar gruplarının temsilcisi olarak ortada duruyor. Dolayısıyla onların kapatılması veya onlara ilişilmesi kimsenin haddi içinde bulunmuyor. Siyasal partiler, aynı şekilde, bir dünya görüşünün farklılaşmasını ifade etmekten önce, iktisadî menfaatleri temsil etmek üzere vardır. Böylece demokratik hukuk düzeninin bir karşılıklı çıkar dengesi üzerine kurulu olduğunu söylüyoruz. Demokrasinin bir uzlaşma rejimi olduğunu ileri sürenler de, sanırım uzlaşmanın değinilen karakterine işaret etmiş oluyor. Yoksa tarafların birbirini hoş görmesi, herkesin kendi hakkına razı olması, “insan haklarına” riayet edilmesi gibi hususlar, belli bir ahlâk anlayışı öyle gerektirdiği için uygulamaya aktarılmıyor. Fakat olay tarihî kesitinden soyutlanarak bakıldığında, Batı kültüründe ve bu kültürün hasılası olan insan da, sanki bütün bu hakka ve hukuka riayet etme durumları, belli bir ahlâkî anlayışın zuhuru ve suduru olarak telâkki edilebilmektedir. Ancak bir bilginin ve bir hukukun butlanı onun müntehasında belli olur: Batı demokrasisine gönül vermiş olduğu söylenen Batı insanı, acaba kritik anlarda da haklara riayet hususunda aynı hassasiyeti gösterebiliyor mu? Yoksa her defasında haklara riayete istisnalar mı getiriyor? Acaba Birleşmiş Milletler sözleşmesinde niçin bazı ülkeler diğerlerinden *daha eşit* bir muameleye mazhar kılınmıştır?

Öyleyse, halen, Batı dışı kültüre mensup ülke insanlarının demokrasi taleplerini nasıl açıklamamız gerekiyor? Bu ülkeler, aslında genel olarak belli bir despotlukla yönetilmektedir. Despotluktan sakınmak ve onun şerrinden beri bu-

lunmak isteyen insanlar, kendilerine model olarak Batı Demokrasisini öngörürken, bunun arkasındaki maksadın insanların hukuk talebinde bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Fakat demokrasi belli bir rejimin adı olarak anıldığı ve Batı kültürünün etkisiyle yetişmiş insanların da, bir bakıma demokrasinin geçmişiyle ilgilenmek yerine onun halihazırdaki uygulanışını göz önünde bulundurmayı tercih etmeleriyle, ortaya demokrasiye ilişkin talepler çıkıyor. Fakat temel talep hukukun egemenliğinin sağlanmasıdır. Hukukun egemenliğinin sağlanması yalnız ve ancak demokrasiye mahsus bir olay gibi algılanıyorsa, bu da yalnızca modern çağların bir anlayışıdır. Hukukun egemenliği ister monarşiyle, ister cumhuriyetle, ister demokrasi ile sağlansın, aslolan onun varlığıdır: hukukun egemenliğinin hayata geçirilmiş olmasıdır.

Nitekim millet meclisi kurmuş, bu meclise halkın kendi temsilcilerini seçmiş, üstelik meclisin de sureta işler görüldüğü bazı ülkelerde, meclisin işlemesine karşı pürüzler çıkartılması, milletvekili pazarlarının kurulması (bu Batı demokrasilerinde mümkün değildir, çünkü milletvekili bir dünya görüşünü temsil etmekten önce mensubu bulunduğu sınıfın çıkarını gözetmekle memurdur, aksi takdirde onun adı hain olur), hatta siyasal partilerin kapatılması veya uydurma siyasal partilerin ortaya çıkartılması, bu ülkelerde demokrasilerin bulunmadığının bariz ve somut göstergeleridir. İnsan birbirlerine “hadi demokrat olalım” veya “hadi demokrasicilik oynayalım” demek suretiyle demokrat da olamıyorlar, demokrasi de kuramıyorlar, fakat bu insanların niyetlerinin en dibinde hukukun üstünlüğünün sağlanması niyeti varsa, bu niyetle yola çıkıldığında, onun uygulama yöntemini bulmanın yoluna da girilmiş olur: en azından arayışın ne olduğu ortaya çıkartılmış olur.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Türkiye Demokrasisi

(bir demokrasi türü: seçim demokrasisi)

Bu anekdot Ionesco'nun Kel Şarkıcı'sındaydı (aklımda kaldığına aktarıyorum): Oyunun kahramanlarından biri, ötekilere o sabah karşılaştığı olayları anlatmak istiyor, fakat anlatacaklarına inanılmayacağını beyan ederek: "Bu söylediklerime dünyada kimse inanmaz!" deyip duruyordu. Onu dinleyenlerin merakı da git gide yükseliyor ve ona inanacaklarını temin ediyorlardı. Bunun üzerine, başından inanılmaz olaylar geçen zat anlatmaya başlıyordu: "İnanmayacaksınız ama, bu sabah işime gitmek üzere evimden çıktığımda adamın birini ayakkabısını boyatırken gördüm." Dinleyenler: "Hayret, gerçekten inanılır gibi değil" diye fikirlerini beyan ediyorlar ve bizimki devam ediyordu. "Sonra otobüse bindiğimde bir de ne göreyim!" Soruyorlar: "Ne gördün?" "Adamın biri gazete okuyordu!" Hayret çıkışlıkları yükseliyor: "Yaa, hayret doğrusu, olur şey değil!" Ve bizimki devam ediyordu: " Sonra otobüsten indiğimde ne gördüm biliyor musunuz? Gözümle görmesem dünyada inanmazdım." "Ne gördün?" "Adamın biri ayakkabısına doğru eğilmiş, bir şeyler yapıyordu..." "Ne yapıyordu acaba?" "İnanılır gibi değil ama, adam ayakkabısının bağcığını bağlıyordu." "Pes doğrusu, bu kadarı da fazla.. ne tuhaf şey-

ler oluyor şu dünyada, hayret!” diyerek şaşkınlıklarını belirtiyorlardı.

İmdi, gerçekten tabî olanların tuhaflaştığı, tuhaf olanların tabîlik kazandığı bir dünyaya düşmüş gibiyiz. Uzağa gitmeye ne hacet.. Bu ülkede, tepelerde bulunan bir zatın, birkaç yıl önce: “Tabanın demokrasiyi benimsemesi gerekir” dediği hatırlardadır sanıyorum. Taban dediği sen, ben, biz sıradan, düz yurttaşlar.. Peki “taban” demokrasiyi benimsemiyorsa ne yapılacak? Dipçikle, copla ona bunu benimsetmenin yolu mu aranacak? Tavandaki zatın nasihatini ciddiye alan bir parti lideri de ona: “Önce tepe demokrasiyi benimsemişli.” Diye cevap vermişti.

Anlaşıyor ki, demokrasiye, benimsenilecek veya benimsenilmeyecek bir fenomen olarak bakılıyor. Bunun arkasından da, onu önce tabanın mı, yoksa tavanın mı benimsemesi gerektiği meselesinin çözümlenmesi geldiği düşünülüyor. Tavanda duranlar topu tabana atarken, tabanın sözcülüğünü üstlenmiş görünenler de topu tavana atmaya yeğliyor. *Demokrasinin* jakoben usulle hayata geçirildiği (!) yerde tartışmanın eksenini demek böyle bir eğim kazanıyor.

Demokrasiyi önce tabanın benimsemesi gerektiğini ileri süren tavandaki zata göre acaba taban (yani sen, ben, biz düz yurttaşlar) ne yapmalıydı da yapmadı? Ceza korkutmacasıyla seçim yapıldı da, ona mı katılmadı? Katılmadığında cezasını mı çekmedi? Peki tavan yapması gerekeni yapmakta ihmal mi gösterdi? Dipçiğe, copla müracaat etmesi gerekiyordu da, yapmadı mı?

Anlaşıyor ki, biz, henüz demokrasinin kaynağı hususunda bile sarıh bir fikre sahip değiliz. Daha da ilginç, belli bir ilkeye göre düşünme esas alınmadığı takdirde, demokrasi yolunda “şeflik düzeni” bile mubah ve meşru görülebilmektedir. Nitekim böyle biri, bakınız ne diyor: “Cumhuriyetten sonra kurulmuş olan Şef sistemi memleket için bir kayıp

sayılmaz. Çünkü demokrasi ile normal bir rejimi yürütmek mümkündür ama, kısa zamanda büyük inkılâplar başarmak zorunda olan geri bir memleketi demokrasi ile idare etmeye kalktınız mı, orada büyük işler görmekten ümidi kesmek lazımdır. Atatürk bu zarureti idrak ettiği için (...) Anayasayı değiştirip ona demokrasiye aykırı bir veçhe vermektense Anayasaya aykırı muvakkat kanunlarla günün zaruretinin karşılamayı tercih etmiştir.¹ Günün zaruretlerinin ne olduğuna ve ona kimin karar vereceğine; despotluktan yana mı, yoksa demokrasiden yana mı tavır alınması gerektiğine dair soruları bir yana bıraksak bile, bu mülâhaza ile meşru ve mubah görülemeyecek hiçbir despotluğun, keyfiliğin ve zorbalığın bulunamayacağı belli değil mi? Beğendiğimiz kimsenin zorbalığı hoşsa gidecekse, o zaman herkes kendi zorbasını, aynı “ilke”ye (mantığa) dayanarak hoş ve mubah görebilir. Nitekim aynı mülâhaza ile 1946 seçiminde, sandık hileleriyle, zorbalıkla ve dünyanın başka hiçbir yerinde görülmemiş “açık oy, gizli tasnif” yöntemi gibi rezaletlerle elde edilen sonuç, imal edilen “olgunluğunu ispat etmemiş bir siyasî teşekküle (yani Demokrat Parti’ye) memleketin istikbalini emanet etmenin tehlikeli olduğu” gerekçesi ile meşru ve mubah (!) sayılabilmisti.²

Demek ki, şunu tespit edebiliyoruz: “Demokrasi”, bu ülkede, birileri onu istediği takdirde gelen, istemediği zaman da taşı tarağı toplayıp giden konumunda bulunan ve her zaman o birilerinin emrini beklemeye hazır bir siyasal kurum olarak algılanıyor. Nitekim gene bu istikamette düşünen başka bazı fikir sahiplerine bakılırsa 1920 yılının 23 Nisan’ında açılan Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin toplantı salonunun alnına yazılmış olan: “Hakimiyet bilâ kayd ü şart millettir” ibaresi, İslâm’ın demokratik yönetim biçimiyle doğru-

1. Bu fikirler, 1948 yılında Yaşar Nabi tarafından ileri sürülüyor, *Nereye Gidiyoruz*, Varlık Y. İst. 1948, s.16.

2. A.g.y.

dan ilişkisine delalet edermiş. O Meclis'i teşkil eden üyelerin çoğunluğunu âlimler, hocalar meydana getirdiğine ve böyle-sine seçkin zevatın o ibareyi görüp tasvip ettiğine bakarak hüküm vermek gerekseymiş, ulaşılabilecek sonuç bu olurmuş. Millet kelimesinin İslâm'da ifade ettiği anlamı açıklığa kavuşturmadıkça, 1920 Meclisi'nin toplantı salonunda yazılmış olan ibareyi anlamak imkân dahilinde sokulamaz. O zaman, aynı ibarenin bugünkü TBMM'nde de tekrarlandığı zehabı doğar. Nitekim yukardaki iddia sahipleri: "Egemenlik kayıtsız şartsız ulusundur" ibaresini, 1920 Meclisi'ndeki ibarenin bu günün Türkçe'siyle söylenmesinden ibaret sanmaktadır. Oysa bu iki ibare arasındaki fark eski Türkçe-yeni Türkçe farkı değildir; arada mânâ ve mefhum farkı vardır. Ulus kelimesi ile millet kelimesi, biri Türkçe, öteki Öztürkçe olma farkını aşıyor, her iki kelimenin yüklenmiş olduğu ve tazammun ettiği anlam farklılaşıyor. 1920 Meclisi'ndeki "millet" kelimesi dini ve Müslümanları ifade etmektedir: "...*al-milla* Peygambere vahyedilmiş olan hakiki dini ve dolayısıyla *ahl al-milla*'yi, yani Müslümanları ifade eder."³ Oysa "ulus" kelimesi Batı dillerindeki "nation" karşılığında kullanılmaktadır ve dinî bir atıfla ilgisi yoktur, seküler bir kavramdır. Bu itibarla her iki kavramın maksadı ve medlulü birbirinden farklıdır. 1920 yılının mebusları o ibareyi gördüklerinde, şimdikilerin aklına hiç gelmeyecek dinî çağrışımlara müracaat ediyordu.

Müslüman olarak son ikiyüz yıl içinde, Batı kültürü ile temas geçmiş olan bizler Batı kültürünün siyasal ve toplumsal alanlarında hasıl olmuş kavramlarını kendi kültürümüze ithal etme sadedinde, bu kültürün hasılası olan kavramlara, günün gereklerine göre İslâm'dan tezkiye koparabilmek için, bu kavramların İslâm'a yabancı olmadığını, hatta bu kavramların hakikatinin İslâm'da bulunduğunu ileri sürmek gibisin-

3. *İslâm Ansiklopedisi*, 8. cilt, MEB, 1979, s.317.

den kötü bir alışkanlığa müptela olduk. Batıdan ithal edilmek istenen kavramların adı ve içeriği konjonktüre göre değişmiş olsa bile bizim alışkanlığımızda değişiklik olmamıştır ve biz daima, ithal etmek istediğimiz kavrama İslâm'dan cevaz alma ihtiyacını hissetmiş ve bu istikamette teşebbüste bulunmuşuzdur. Şimdi dünyada demokrasi söylemi revaçta olduğundan ve halihazırda Türkiye'nin de demokrasiye ihtiyacının bulunduğu söylendiğinden, yine bazı çevreler, İslâm'ı, ondan hazzetmeyenlere de hoş gösterebilme adına aynı teşebbüse girişmiş bulunuyor. Bir kez daha söylemekte sakınca yok: İslâm'ın demokrasi ile temas noktasının bulunmadığını söylemek onun despotluğa teşne olduğunu ileri sürmekle müteradif değildir. Ortada, değer yargıları, hukukî düzenlemeleri ve en önemlisi meşruiyetlerini istihsal ettikleri kaynakları farklı olan iki farklı düzen söz konusudur.

Aynı telâkki sahiplerinin demokrasiyi yalnızca bir "seçim" meselesi olarak algılaması da vahim bir yanlışlığı içeriyor. Ve sanıyorum, diğer yanlış telâkkilerin kaynağı da buradan doğuyor: Demokrasi belli toplumsal ve siyasal şartların hasılası olarak algılanmayınca, onun insanların keyfine göre şekil alabileceği, gel denildiğinde geleceği, istenmediğinde de gideceği düşünülüyor. Bu telâkki tarzı, demokrasiyi salt seçim sisteminden, yönetilenlerin yöneticilerini seçebildiği bir yöntemden ibaret kabul ediyor. Bu yüzden de, Türkiye gibi ülkelerde, askerin siyasal müdahalelerinin bazı kesimlerce tasvip edildiğine rastlanıyor. Oysa demokrasinin, toplumsal ve siyasal şartların hasılası olarak yer etmiş olduğu ülkelerde bu tür müdahalelere (ya da kuru gürültüye) pabuç bırakılır mı? Veya birileri kuru gürültüye pabuç bırakmaya teşne olsa bile, başka birileri onları kendi haline kor mu?

Demokrasi hakkında, sanıyorum, bilmemiz gerekenlerin hepsini bilmiyoruz. Bizim, bu ülkede, demokrasi hakkında bildiğimiz, hukuk kitaplarında öğretilenlerden ibaret bulunuyor. Demokrasi, yalınkat bir olay kabul edilip onun, yöne-

tilenlerin yöneticilerini seçmesi, insan haklarına ve özgürlüklerine (temel haklara, özgürlüklere) riayet edilmesi, azınlığın çoğunluk, çoğunluğun da azınlık üzerinde baskı kurmasının önlenmesinden ibaret bir sistem olduğu farz ediliyor. Oysa bunlar kadar, belki bunlardan da ötede, demokrasinin, kendini dış müdahalelerden koruyabilecek mekanizmalarını geliştirmiş olması gereğini göz ardı ediyoruz. Eğer demokratik denilen düzen kendini koruma mekanizmasını kendi içinde (ve bir bakıma hali tabiisi ile) hasıl edememişse, orada demokratik bir düzenin kurulmuş bulunduğundan kuşkulanamamız için haklı sebeplerimiz de varbulunuyor demektir.

Demokrasinin rükünleri olarak tatad edilen hususlar (seçim, temel haklar ve özgürlükler, despotluğun önlenmesi..), o ülkede yaşayan insanların (sınıfların) karşılıklı uzlaşmasının ürünü olarak ortaya çıkıyor ve bu rükünlerin ihlâl edilmesi halinde, o ülkede yaşayan insanlar zarar görüyor ve dolayısıyla aynı insanlar ihlâli doğrudan önlüyor, önlemek için öne çıkıyor ve mücadele ediyor. Oysa temelsiz demokrasilerde (kendini demokratik düzen kurmuş farzeden ülkelerde), demokrasiye ilişkin rükünler sureta yürürlükte bulunuyor diye düşünülse bile, bu rükünler, o rükünlerin hasıl edilmesinde menfaati bulunan insan kümelerinin doğrudan çıkarlarına tekabül ve tetabuk etmediğinden, onların ihlâli karşısında sessiz kalınması sonucu da ortaya çıkıyor. Başka bir söyleyişle, halkın müdahaleye seyirci kalmasının sebebi, olan biteni kendi dışında görüyor olmasıyla açıklanabilir. Demokrasiye müdahale eden güçler (onu askıya alanlar veya ara rejim denilen dönemeçlere girilmesini sağlayanlar), o ülkede demokrasinin kurulmasında doğrudan çıkarı olan sınıflardan herhangi biri mesabesinde bulunsaydı, aslında en başta müdahaleye cesaret edilemezdi, saniyen müdahale söz konusu olduğunda da, onların müdahalesine karşı sessiz kalınamazdı. Demokrasinin kendine özgü şartları, onun sınıflı ve sınıfçı yapısı ve bu yapının teşekkül ettirdiği iktidar ve genel

toplumsal denge, dış müdahalelere karşı kendini koruma hususunda donanımlı bulunuyor. Çünkü temsil edenlerle temsil edilenler arasında gerçek bir özdeşliğin kurulu olduğu görülüyor.

Bu gün dünyada bir kısım ülkelerde demokrasi uygulanırken, diğer bir kısmının payına demokrasicilik oynamak düşmüşse, bunun sebebi, demokrasiyi uygulayan ülkelerin siyasal ve toplumsal geçmişlerinin ırkçı, ayrımcı, köleci, sömürgeci, sınıflı ve sınıfçı yapısında aranmalıdır. Demokrasi oralarda gerçek bir çıkar çatışmasının ürünü olarak ortaya çıkıyor. Demokrasicilik oyununa heveslenen ülkelerdeyse, demokrasiyi besleyecek kültür birikimi mevcut olmadığından ilkin ideolojik farklılaşmalar meydana getiriliyor, sonra da bu ideolojik farklılaşmanın üstüne bir "yönetim biçimi" oturtulmak isteniyor. Yani ayakları üstünde yürümesi gereken toplum amuda kalkmış olarak yürümeye zorlanıyor. Siyasal sistem amuda kalkmış vaziyette yürümeye zorlandığı için, böyle yürümeyi reddedenler daima, bir fiskeyle alaşağı edilebiliyor. Alaşağı edilenlerin arkasında gerçek bir halk desteğinin bulunup bulunmadığı önem taşımıyor. Onlar, bu oyunu idare etmek üzere elinde sopa bulunduranlar tarafından daima "tedip" edilebiliyor. Elinde sopa bulunduranlar amuda kalkmayı reddedenleri alaşağı etme gücünü gösterebildiği gibi, gönüllü veya gönülsüz amuda kalkmış vaziyette yürümeye talip olanları bulmakta da zorluk çekmiyor. Bu ülkelerdeki siyasal partiler, sınıflı ve sınıfçı toplumlardaki o sınıfların çıkarını korumak üzere teşekkül etmiş siyasal partiler gibi değildir, bunlar, aslında ideolojik olarak teşekkül etmiş yapay kuruluşlardır: toplumsal çıkarları temsil etmekten ziyade ideolojik görüntüyü yansıtırılar. Bu yüzden, aynı görüşü paylaşan ve aynı çıkar zümrelerini temsil eden farklı isimli siyasal partilerin kurulması yadırganmaz. Gene aynı sebeple, herhangi bir partinin üyesi olarak seçilmiş bir milletvekili, seçmeni de dahil, kimseye hesap verme yükümlü-

lûğü taşımadan başka bir partiye geçebilir. Çünkü o milletvekilini herhangi bir siyasal partiye doğal olarak bağımlı kılan organik bir ilişki söz konusu değildir. Bu yüzden, parti değiştirmek bir milletvekili için ne kendi öz çıkarına, ne temsil ettiği “sınıfın” çıkarına ihanet olarak telâkki ediliyor. Olay ancak kişisel ahlâk düzleminde ele alınıp geçirtilmekle yetiniliyor. Böylece seçim arifesinde seçmene vaat edilen programın uygulanmasının takibi yapılmadığı gibi, sözünde durmamak, sözünden dönmek gibi hususlar doğal karşılanıyor. Bir gün seçmenine “çamura oturmam” diye caka satan birinin, başka bir gün hem çamura hem şapa oturmakta beis görmemesi kimseyi yadırgatmıyor. Yargıçlar gerçek demokrasi-lerde olduğu gibi halkın denetiminden korkmadıklarından (çünkü halkın böyle bir denetim yetkisi yoktur) hür ve müstakil iradelerine göre değil, fakat üzerlerindeki baskının yönüne göre hareket etmek zorunda kalıyor. Dahası, bazıları, ortadaki oyunun aktörüymüş gibi davranmayı benimseyebiliyor. Bu durumda halk tarafından seçilmemiş “siyaset aktörleri” oyunun bir uzantısı olarak ifa edilen seçimlerde her defasında başarısız olarak tescil edilmiş olsalar bile, hükümet etmekle görevlendirilebiliyorlar, onlar da bu görevi oyunun icabı olarak gördüklerinden, gocunmadan, hatta seve seve üstlenebiliyor.

Bütün bu olup bitenlerin, olaya dışardan bakanlar için kafa karıştırıcı bir görüntü sergilediğinden ve sebeplerinin görünmez derinliklerde araştırılması gerektiğini düşünmelerinden kuşku duyulmamalı. Aslında olay o kadar girift sayılmaz. Cumhuriyet de, daha önceki I.ve II. Meşrutiyetler gibi, piramidi tepeden başlayarak inşa etmeye teşebbüs etmiştir. Cumhuriyet, biçimsel olarak kurulmuş gibi görünmesine rağmen, sosyal bir tabana oturmuş olmadığından, sonradan ona bir taban bulmak da imkânsız kalmıştır. Tek parti döneminde bu yapının garabetini hissetmek belki mümkün oluyordu. Ancak çok partili düzene (deyim uygun değil ama

kullanmak zorundayım, demokratik düzene) geçmeye teşebbüs edildiğinde, kurulacak olan siyasî partilerin bir sosyal tabanı olmadığı ortaya çıkmıştır. Halkın DP (Demokrat Parti)'ye teveccühü aslında, o günkü CHP'ye muhalefetini dile getirebilme iştiağından ve eline her nasılsa geçmiş bir fırsatın değerlendirilmesinden başka bir anlam taşımıyordu. O kadar ki, DP, iktidar olduğu zamanlarda bile, anlamını CHP'ye muhalif olmasında buluyordu. Çünkü CHP bir sosyal tabakayı veya bir sosyal sınıfı değil, fakat doğrudan devleti ve rejimi temsil ediyordu. Halksa DP'nin şahsında rejime ve devlet yönetimine muhalefetini ifade ve izhar etmek istiyordu. Ne var ki, rejim, bu muhalefetten intikamını almakta gecikmedi ve intikamını feci biçimde aldı (27 Mayıs 1960 darbesi). Cumhuriyet döneminde gerçek anlamında halk desteğine mazhar olabilmiş tek siyasal parti belki DP olmuştur. O da, kendi özel şartlarını taşıyan bir dönemin eseri olarak meydana gelmiştir. Ancak onun da kökende ideolojik tavır alıştan beslendiği açıktır. Nitekim 27 Mayıs' tan sonra (1960) DP'nin mirasını tevarüs ettiği iddiasıyla ortaya çıkan AP (Adalet Partisi), hiçbir zaman onun fonksiyonunu üstlenememiştir. O tarihten önce veya sonra kurulan öteki siyasal partiler de sosyal bir gerçekliğe tekabül etmekten çok, ideolojik farklılaşmaların üzerine bina edilmiştir.

Sanıyorum şu tespiti yapmakta önemli bir yanlışlık olmasa gerek: Cumhuriyetin kuruluşu akabinde zuhur eden *tek ideoloji, tek parti, merkezî ekonomi* günümüze kadar geçerliğini korumayı sürdürdü. Açarsak: Tek ideoloji, devletin resmî ideolojisi olarak; tek parti, devletin partisi olarak ve parti tekeli halinde; merkezî ekonomi ise devletin iktisadî teşebbüsleri marifetiyle iktisadî tekellerin kurulması suretiyle meydana getirilmiştir. Bu çarkın içinde sübvansiyonla, devlet desteği ile ve açıkçası sömürü yoluyla nasiplenene kesimler, kurulu düzenin birazcık değiştirilme imasına bile canhıraş bir tavırla karşı koymakta gecikmiyor.

Konjonktürel şartların dayatmasıyla çok partili bir düzene geçilmiş gibi görünse de, aslında, bütüncül (totaliter) yaklaşımın hedefi isimleri farklı da olsa aynı muhteviyatın versiyonlarına ve sadece versiyonlarına geçit vermeye yöneliktir. Nitekim reel bir karşılığı olmamasına rağmen ortalarda bunca siyasal partinin adının dolaşması, üstelik birinin ötekinden tefrik edilmesini sağlayıcı program farklılaşmalarına yer vermekte zorlanılması, söz konusu bütüncül yaklaşımın arazıdır. Bu durumun görünen anlamı, sermayenin kendi aslı istikameti doğrultusunda, kendi aslı ihtiyaçları ve aslı çıkarları icabı bir ortam meydana getirmesi yerine, kendini, kendisini manipüle eden gücün eline teslim etmesindeki sakamette ortaya çıkıyor. Burada, artık, sermayenin, kendi ihtiyaçları doğrultusunda işleyecek bir sistemi meydana getirmek yerine, kendisinin sistemin emrinde ve onun bir parçası olarak işlediğini söylemek gerekiyor. Bu da, sermayenin kendi ideolojisini oluşturmak yerine, kendisinin mevcut ideolojinin emrine girmesini ve ona göre biçimlenmesini sonuçluyor. Böylece ulaşılan çarpıklığı telâfi etmenin yolunu bulmak da olağanüstü zorlaşıyor. Çünkü artık sistemin emrindeki sermaye kendinden nemalanan zümrelerin oluşumuna da yol vermeye başlıyor. Sistemin sermayesinin, kendine rakip çıkacak özel ve özerk sermayeye tahammül etmesini beklemek de fazla iyimser olmayı gerektirir. Çünkü sistemin sermayesi tekелci ırasından vazgeçmek istemez. Böyle bir sistem, ilkel biçimiyle ideolojinin emrine girmiş olur. Her türlü sosyal, iktisadî, siyasî, hatta askerî işler yürürlükteki ideolojinin isterlerine göre yapılır. İnsangücü eğitimi reel ihtiyaçlara göre değil, fakat yürürlükteki ideolojinin muhafaza edilmesini sağlayıcı bir amaca matuf olarak ifa edilir. Eğitim hem merkezî olduğu, hem de bir tür sıkıdüzen altında tutulduğu için onun müfredatını piyasanın ihtiyaç duyduğu alanlara göre düzenlemek mümkün olmaz. Bu yüzden, mevcut eğitim sistemi ne tür insan eğitiyorsa, piyasaya da o insan arz edilir. Tarım mühendisine, eczacıya ihtiyacınızın bulunmadığını nesnel istatistikler gösterse bile, bu alandaki eğitim kurumlarını

değiştirmek ve piyasanın isterlerine göre yapılandırmak imkân dışı kalır. Böyle bir düzende, her şey ideolojik öngörülerin karanlığında belirlendiğinden, piyasanın ihtiyaç duyduğu iktisadî, siyasî, idarî, adlî, askerî.. alanların hiç birinde hür ve müstakil bir iradeyle, reel ihtiyaçların talep ettiği lazimeyle karar verme imkânı bulunamaz. Çünkü reel ihtiyaçların gerektirdiği kararların yürürlükteki ideolojiyi bertaraf edeceğine dair kafalarda batıl bir inanç yer etmiştir. Böylece kurulu düzen kendi saplantılı insanlarını yetiştirmeyi sürdürür ve içine düşülen kısır döngüden kurtulmak ve işlerin doğal seyrine göre mesafe kat etmesini beklemek muhal hale gelir.

Burada, yakın bir geçmişte ABD Merkezî Haber Alma Örgütü (CIA) tarafından yapılan bir araştırmaya atıfta bulunmanın yeri gelmiştir.* Bu araştırmaya göre yaşanması riskli ve neticede demokrasisi tehlikede olan 113 ülke belirlenmiştir. Türkiye, belirlenen kıstaslara göre Pakistan, Hindistan ve Bangladeş'ten sonra dördüncü sırada gösterilmektedir. Yaşanmasının riskli ve demokrasisinin tehlikede olduğunun belirlenmesi için kullanılan kıstas olarak çocuk ölümlerinin yüksek oranı ve dış ticaretin az olması esas alınmıştı. Çocuk ölümlerinin yüksekliği ve genç nüfusun fazlalığı, etnik çatışma riskini artırıyormuş. Ayrıca dış ticaret rejimi serbest olmayan ülkelerde, toplu cinayetlerin meydana geldiği, çünkü bu ülkelerin dünya ile bağlarının fazla olmaması nedeniyle uluslar arası toplumun bu ülkelerle fazla ilgilenmediği belirlenmiş.

İmdi, bu araştırmanın sonuçlarını doğru kabul ettiğimiz takdirde, yoksul ülkelerde hayatın tehlikede olduğu iki şekilde açığa çıkartılmış olmaktadır: Birincisi çocuk ölümlerinin fazlalığı, ki bu doğrudan yoksullukla ilintilidir; öteki de, toplu cinayetlerin vukuudur, ki bu da can güvenliğinin sağlanamamasıyla ilintilidir.

* US News and World Report: ABD Başkan Yardımcısı Al Gore'un isteği üzerine ABD Merkezî Haber Alma Örgütü (CIA) tarafından yapılan araştırma (Bk. *Yeni Şafak*, 5 Şubat 1996).

Aslında ülkelerin zenginlikleri ile siyasal rejimleri arasında çeşitli korelasyonlar kurulmaktadır. CIA'nin araştırması, bunlara bir yenisini eklemiş oluyor. O da, fukaraların demokrasilerinde toplu cinayetlerin işlenmesine meydan verilmesi olgusudur.

Platon, fukaraların söz sahibi olacağını düşündüğü demokratik yönetimlere yüz vermemişti. Aristo da demokrasiye itibar etmezdi. Aradan yüz yıllar geçtikten sonra J.J. Rousseau, demokrasiye, sırf fukaraları gözeteceği umuduyla itibar göstermeye başladı; çünkü, diyordu, fukaralar yönetimin başına geçerse vergileri indirirler, bu da onların hayatını kolaylaştırır! Müşarüneyhin iddiasına halen katılmak mümkün müdür, düşünmeli.

İktisatta bir kural var: satın alma gücüyle desteklenmeyen talebe iktisaden "talep" denmez, denir. Çünkü satın alma gücüyle desteklenmeyen bir talebin fiyatın teşekkülünde rolü ve işlevi olmaz. Satın alma gücüyle desteklenmeyen bir talep olsa olsa, kursakta kalan bir istekten ibaret sayılır. İmdi buna benzeterek, fukaraların kurduğu demokrasilerde de, onların seçimiyle teşekkül ettirilen meclisin yasama (ve dolaşısıyla yürütme) gücü bir soru konusudur. Kısacası, yasama-yı ve yürütmeyi ifa edemeyen bir meclisin, adına demokrasi de dense, kıymeti harbiyesi nedir?

Fukaraların demokrasileri, daha doğuşlarında bazı maluliyetlere musap ve maruzdur. Bu tür meclislerin icra gücü kısıtlanmıştır. Fukaraların meclisinin ne yapacağı belli olmayacağından, daha baştan onlar hacir altına, vesayet altına alınır. Fukaraların meclisinden her karar çıkartılamaz. Fukaraların meclisinin hangi konularda yasa çıkartabileceği, hangi konularda da yasa çıkartılmasının teklif dahi edilemeyeceği önceden belirlenmiştir. Ayrıca fukaraların meclisinin içinden çıkartılacak hükümetlerin de üzerlerinde bazı organlar ihdas edilebilir ve hükümetler o organlara danışmadan icrayı hükümet edemez.

Kısacası, fukaraların demokrasilerinde, milletvekilleri yetimli icra gücüyle desteklenmediğinden, onlardan teşekkül eden meclisin de, seçmenlerinin iradesini yansıtmayı imkân dışı bırakılmış olur. Bütün bu tespitlerin sonucu, seçmen iradesinin Millet Meclisi'nde makes bulmadığını söylemek olacaktır. Buna rağmen seçimlerden vaz geçilmez. Hatta her defasında vaktinden önce yapmak nerdeyse bir kural olarak uygulanır. Çünkü Meclis'in icraatından veya üye kompozisyonundan hoşnut olunmadığında onu bertaraf etmekte şimdiye kadar herhangi bir güçlkle karşılaşıldığı vaki olmamıştır. Çünkü bu demokrasi(ler) muhtevassızdır, onun tezahürü yalnızca seçim yapılıp yapılmadığına bakılarak belirlenir. Böyle olduğu için de seçimlerin yapılmasında ihmal gösterilmez, hatta her defasında seçimi öne alma hususunda acele edilir.

Türk İnsanının Seçmen Olarak Portresi

Her genel seçimden sonra sorulan bir soru, kamuoyu oluşturan veya kanaat önderi konumunda bulunan kimselerin kafasını uzun uzun kurcalar: acaba seçmen bu seçimde ne dedi? Ne mesaj verdi? Bu soru, seçmen bir şey dedi mi, biçimine dönüştürülse daha anlamlı olur. Hatta seçmen bir şey diyebilir mi veya seçmen ne diyebilir, soruları üzerinde düşünülse daha da anlamlı sonuçlara varılabilir.

Bu günden geriye doğru gidildiğinde her seçim için aynı soruyu tekrarlayabiliriz: Acaba seçmen 2002 seçiminde ne demişti? 1998, 1995, 1991 seçimlerinde ne demişti? Daha gerilere gidelim: '46'da ne demişti? 20'de ne diyordu? Daha gerilere gidelim: 1908'de ne demişti seçmen ya da 1876'da? 1839'daki mesajı neydi seçmenin? Gerçi o tarihte bir seçim yapılmış değildi ama seçmenin dili olsaydı ne söylerdi? Seçmenin o tarihte dili yok idiyse, şimdi de yok. 1839'da seçmenin yalnızca dili değil, kendisi de ortada yoktu, diyecek olursanız; ben de, Tanzimat Fermanı'na bakarsanız, ahali adına söylenen cümleler neyin nesiydi, derim,

Her tek seçmenin ne dediğini bir kendisi bilir. Onun ne dediği de, ona sorulan soruyla mahduttur. Tarihin kişilerden bağımsız bir dili yoktur. Tarihin dili münferit kişilerin kendi dünyagörüşü doğrultusunda dile getirdikleri fikirlerden ha-

sıl oluyor. Tarihe de, seçime de anlam yükleyen kişilerdir. Ancak bu anlamın anlamlı sayılması için, eldeki olgulara dayanması gerekiyor. Olmayan olgulara varmış gibi muamelede bulunulursa, bundan çıkartılan anlam da içerikten yoksun kalır. Yani anlamsız olur.

Siyasî partiler yalnızca tüzüklerinde belirlenmiş hedeflerinin yüzü suyu hürmetine değil, aynı zamanda, belki daha çok hedef kitlesinin çıkarlarını savunacağına ve onların çıkarları istikametinde “hükümet edeceğine” seçmenlerini ikna edebildiği ölçüde kendine iktidar yolunu açabilir.

Başka bir söyleyişle, siyasî partilerin tüzüklerine dercedilmiş fikirler onlara iktidar yolunu açma bakımından bir başına önemli olan bir faktör değildir. O kadar ki, ortalama herhangi bir seçmenin, oy verdiği partinin tüzüğünü okuduğu, orada yazılanlar aklına yattığı için o partiye oy verdiği kimsenin aklına gelmez. Dahası, o partinin önceden belirlenmiş bir hükümet programı varsa, seçmenin o programı beğendiği için o parti lehine oy kullandığı da söylenemez. Bu söylediklerimiz özellikle Türkiye gerçeği açısından geçerlidir. Bu durum, seçmenin bütünüyle bilinçsizce oy kullandığını ifade ediyor diye de düşünülmemeli. Seçmen, parti sözcülerinin kendisine aktardığı fikirlerden belli bir kanaate ulaşarak oyunu kullanır. Bu kanaatlerle ileride uygulamanın örtüşüp örtüşmediği anlaşılacaktır. Burada, ya siyasal partinin öngördüğü vaatlerini gerçekleştirmekte yetersiz kaldığı anlaşılacak veya seçmenin verilen mesajı doğru değerlendirmede irtaya çıkacak veya partinin bilerek seçmeni yanıltmak suretiyle ondan oy talep ettiği söylenebilecektir. Normal olarak cereyan etmesi gereken ise iktidar olan siyasî partinin kendi programı çerçevesindeki vaatlerini gerçekleştirmesidir. Seçmenin beklentisi ile siyasî partinin icraatı birbirini tutmadığı zaman, seçmen o parti hakkında kanaatini değiştirme hakkını kendinde görecektir.

Böylece bir siyasî partinin hedef kitlesinin beklentisi ona iktidar yolunu açma bakımından en az partinin fikriyatı kadar önemli oluyor, diyoruz. Partilerin tüzükleri (yani onların taşıdıkları fikirler ve ne yapmak istedikleri) ikide birde değişmemekle birlikte iktidar olma şansları dönem dönem değişiyorsa, konuyu seçmen kitlesinin hissiyatı ve beklentisi açısından değerlendirmek gerekecektir. Seçmen kitlesi, önüne getirilen alternatif partilerden acaba ne bekler, onların ne yapmasını umar ve umduğunu hangi partinin gerçekleştirebileceğine nasıl kani olur (veya nasıl ikna edilir)?

Olaya Türkiye açısından bakıldığında, mevcut yelpazenin sunduğu manzaraya göre, siyasî partilerin güttükleri politikalara göre oy aldıklarını farz ederek, örneğin 1990'lı yılların başlarında, ANAP'ın ticaret erbabından, SHP'nin bürokratlardan, DYP'nin köylülerden oy aldığını (çünkü esas itibariyle hedef kitlelerinin temel karakteristiğini andığımız kitlelerin temsil ettiğini) ifade etmemiz gerekecekti. Ama uygulamanın yüzde yüz bu tablo ile çakışmadığını hemen söyleyebiliriz. O halde Türk seçmenin, siyasî partilerin kendisine sunduğu politikalara bakarak ve o politikaları değerlendirerek oyunu kullandığını iddia etmemize yol açacak faraziyemizin bütünüyle doğruyu yansıttığını söylememiz mümkün görünmüyor. Devrede başka faktörlerin bulunduğunu ihtar eden bir tablo ile karşı karşıyayız demektir.

Acaba seçmenimizin siyasal tercih yerine altyapı vaatleriyle (yol, su, elektrik getireceğim diyerek) karşısına çıkan parti lehine oyunu kullandığını ileri sürmemiz imkân dahilinde midir? Altyapısını henüz tamamlama yolunda bulunan bir ülke için bu nitelikteki vaatlerin en azından oy talebinde bulunan partiler için kolaylık sağladığı ve bu tür vaatlerin prim yaptığı hemen söylenebilir. Bununla birlikte vaatlerin –söz verildiği ölçü içinde bile olsa- gerçekleştirilmiş olması, yani seçmene söz verilen vaatlerin ve hizmetlerin yerine getirilmiş olması, bir başına bu, aynı partinin gelecek seçimi ga-

rantilediği anlamına gelmiyor. Bir başka deyişle, seçmenimiz için, bir başına hizmet de yeterli sayılmıyor. Genel seçimlerde olsun, bazı mahalli seçimlerde olsun bu ifademizi doğrulayacak örnekler zuhur etmiştir, etmektedir.

Belli oluyor ki, Türk seçmenini belli bir kalıba sokmak, onun davranış biçimini önceden belirlemek kolay değil. Yükarıdaki mülâhazalara ilaveten bazıları seçmenimizin “cebine giren paraya” bakarak oy verdiği kanaatini taşımaktadır. Yani diyorlar ki, seçmenin kısa vadedeki çıkarını göz önünde bulunduran ya da en azından bu umudu seçmene veren parti, onun oyunu da devşirir. Fakat bu iddianın da bütünüyle gerçeği yansıttığını söyleme şansımız yok. Çünkü bazı seçimlerde bunun tersi örneklerle de karşılaşılmıştır.

“Türk demokrasisi”nde seçmenin tercihlerinde rol oynayan faktörlerin sağlıklı biçimde tespit edilebilmesi için onu kesintisiz bir süreçte izleyebilmemize gerekirdi. Oysa Türk demokrasisi, zaman zaman “zorunlu” kesintilere uğramıştır (1960 Mayıs’ındaki, 1971 Mart’ındaki, 1980 Eylül’ündeki hükümet darbeleri ve 28 Şubat (1997) postmodern müdahalesi gibi). Söz gelimi, 1960 yılında hükümet darbesi değil de seçim yapılsaydı CHP’nin oylarını arttıracak yolundaki iddia hep tekrarlanmıştır. Gerçi tarihî olaylarda bu tür varsayımlarla bir yere varmak mümkün değil, buna rağmen ortaya atılan bu iddianın kendisi bir vakıa. Fakat 1960’lı yıllarda yapılan seçimler bu iddiayı doğrulamamıştır, yapılan ilk serbest seçimlerde iktidara AP gelmiştir. Seçmenin oyunun böyle tecelli etmesinde acaba aynı zamanda onun “ihtilâl” olan tepkisinin bir ifadesini de yakalayabilir miyiz?

ABD gibi, Britanya gibi demokrasileri durmuş oturmuş ülkelerde iktidar beklentilerini önceden tespit etmek mümkün olabilmektedir; nitekim kamuoyu yoklamaları doğruya yakın sonuçları ortaya çıkartabilmektedir. Oysa Türkiye’de bu yoklamalar sonuçları aynı doğrulukta vermekten uzak kalıyor. Bunun önemli bir sebebi bence, seçmen davranışları-

nı etkileyen faktörlerin Batı ülkelerinde bilinebilmesi, Türkiye’de ise bu davranışın bilinmemesi, artı, seçmenimizin önceden hesaba katılmayan tercih faktörlerini her zaman yerdeğinde taşımış olması ve bunların neler olduğunun kestirilememesi. Yani kamuoyu yoklamalarında her zaman isabetli sonuçlara varılamayışını sadece seçmenin beklentilerindeki istikrarsızlıkla açıklamaya çalışmamız doğru olmayacaktır; siyasî partilerin icraatındaki istikrarsızlık (veya daha doğru bir ifade ile iktidar partisinin icraatını bütün boyutlarıyla ortaya koyabilecek süreden mahrum kılınması, hükümet darbesi gibi öngörülemeyen manialarla karşılaşılması) gibi hususlar da, bu yoklamaların sıhhatinde hesaba katılmalıdır.

Türk seçmeni kendisine hizmet edilmesini istiyor, fakat bir başına bunun yeterli olmayacağını da ifade ediyor. Böylece bizi kendisini anlamaya davet ediyor. Öyleyse o nasıl bir hizmet istiyor veya hizmetin yanında daha başka neler istiyor?

Batı demokrasilerinde iktidara talip olan siyasî partilerin yurttaşlarına ne vereceği aşağı yukarı belli olduğu gibi, yurttaşların (seçmenin) beklentileri de aşağı yukarı bellidir. Bu belirlirlikler içinde yapılan kamuoyu yoklamaları da genelde ihmal edilebilir ölçekteki sapmalarla doğruyu yansıtır. O kadar ki, çoğu kez kamuoyu yoklamasına bile gerek duyulmayabilir. ABD’de her 8 yılda bir iktidar partisinin değişmesi, oranın âdeta demokratik teamülleri arasında yer almıştır. Öte yandan meselâ bir İngiltere’de Muhafazakar Parti ile İşçi Partisi arasında, kâğıt üzerindeki farklılaşmalara rağmen uygulamada temel prensipler yönünden zikre değer bir farklılığın bulunmadığı bilinmektedir. O halde Batı ülkelerinde seçimler, ülkenin mukadderatında köklü değişikliklerin yapılacağı anlamını taşımaktan çok, siyasî ekiplerin bir nöbet değişimi olarak telâkki edilebilir. Bunun sebebini anlamak kolaydır: Batı ülkelerinde siyasî partilerin tamamı, kendi ülkesinin kültürünü (bunun içine gündelik yaşantının bütün tezahürlerini koymamız mümkündür: Dinî yaşantı, örf ve âdetler, teamüller, ta-

rihî birikime aynı bilinçle sahiplenme vb.) paylaşma hususunda birbiriyle ortaktır. Batı kültüründen gelmeyen ülkelerde sosyalist partilerle muhafazakar partiler arasında görülebilecek temelli kültür anlayışı farklılığına, Batı demokrasilerindeki siyasî partilerde rastlamak mümkün değildir. Çünkü sosyalist olsun, muhafazakar olsun bütün partiler aynı kültürden beslenir, dahası, bu partilerin tümü aynı kültürün ürünüdür. Oysa Batı kültürünün bir mensubu veya bu kültürün bir üyesi olmadan, Batı kültürünü sonradan benimsemeye çalışan ülkelerin demokrasilerinde (Türkiye örneğinde olduğu gibi) sosyalist partilerle (her zaman kendisini bu kelimeyle ifade etmesine müsaade edilmemiş bile olsa) muhafazakar partiler arasında temelli farklar vardır. Bu tür farklılıklar, Batı kültüründe sadece “nüans” diye telâkki edilebilecek nitelikteyken, Batı kültürünü benimsemeye çalışan ülkelerde aynı farklılıklar, ülkenin kültürel dönüşümünü ifade edebilecek boyutlara ulaşır. Bu bakımdan, Türkiye’nin taşıdığı şartları paylaşan ülkelerde adı ne olursa olsun sosyalist fikirleri veya bir başka fikriyatı (ideoloji) taşıyan siyasî partiler güdük kalmış, marjinal olmanın sınırlarını zorlayarak “kitle partileri” olma hüviyetini ihraz edememişlerdir.

Dinî fikriyatın savunucusu olarak ortaya çıkmış olan siyasî partiler de (her ne kadar dinî fikriyat esasına dayandıklarını açıkça ifade ve beyan etmemelerine rağmen, kamuoyu o kadar siyasî partilerin mesajını tereddütsüz algılayabilmektedir), diğer fikriyatın savunucusu partilerle aynı marjinalliğin kaderini paylaşmaya ortak çıkmaktadırlar. Bu yüzden meselâ Türkiye’de “fikir partileri”ne oy veren seçmenlerin sayısı, o fikriyatı benimseyen insanların sayısından azdır. Çünkü o fikriyatı benimseyen seçmenlerin bir kısmı (belki de önemli bir kısmı) tercihini kitle partisi lehine de kullanabilmektedir.

Bu bakımdan, Türk seçmeni ne istiyor sorusuna cevap aramaya başlarken, yüzer geçer oyların dışındaki temel eğilimler yönünden sadece siyasî partilerin tüzüklerine ve prog-

ramlarına bakarak ve seçmenin bu programlara göre oyunu kullandığını düşünerek karar vermek yanıltıcı olur. Seçmenin, oyunun yönlendirilmesinde altyapı yatırımlarının belirleyici faktörler arasında olduğu bilinmektedir. Fakat Türk seçmenin aynı zamanda meydanlarda açık açık söylenmesede, satır aralarından çıkardığı mânâyâ göre örf ve âdetine, geleneğine ve en önemlisi dinine sahip çıkan partilere oy verdiği de kabul edilmektedir. Türk seçmenin bu tavrı uzun yıllar bazılarınca siyasî partiler nezdinde “din istismarı” olarak ifade edilmiştir. Olaya seçmenin arayışı yönünden bakılmamış veya bakılmak istenmemiştir.

O halde bir nokta, Türk seçmeni açısından tebellür etmektedir. Türk seçmeni, dünyanın her yerinde yaşayan herhangi bir ülkenin yurttaşı gibi kendisine hizmet edilmesini, altyapı tesislerinin ve benzeri hizmetlerin sağlanmasını istiyor, artı, dinine sahip çıktığını düşündüğü partiye destek veriyor. Bu parti, genelde onun dinî konulardaki beklentisine tamamıyla cevap verebilecek bir yapıda bulunmasa bile, seçmen genelinin “marjinalliğe” destek verdiğini söylemekten bizi alıkoyuyor.

Türkiye’nin ahalisi Müslüman olmakla beraber, bu ülkenin siyasî partileri İslâm kültürünün ürünü değildir. (İslâm kültürünün yaşandığı yerde siyasî partiler olur mu, nasıl olur, o da ayrı bir konu). Böyle olunca yani günümüz Türkiye’sindeki çeşitli siyasî partiler ortak bir kültür zemininden beslenme imkânını bulamayınca, aslında Batı ülkelerinde olduğu gibi partiler arasındaki farkların “nüans” olarak telâkki edilmesi gerekirken, bu farklar prensip farklarını da aşarak “düzlem” farklılaşmasını ifade edecek boyutlara ulaşmaktadır.

Türkiye’de İslâmî anlayışın gelişmesinde ve yaygınlaşmasında sözünü ettiğimiz nitelikteki seçmenin payı olmuştur. Bu seçmen, ortaya doğrudan İslâmî taleplerle çıkmamış, fakat ezanına karışılmasını hoş görmediğini, camisine ve namazına müdahale istemediğini, oruç tutmasına, kadınlarının

kılık kıyafetine karışmak isteyen hükümetlere destek vermede yeceğini her zaman ifade etmesini başarmıştır.

Türkiye’deki seçmenin “kitle olarak” söz konusu tavrı aynı zamanda Türkiye’deki “İslâmî gelişme”ni karakterini de ifade edecek niteliktedir. Şöyle ki:

Türkiye’de bir İslâmî hareketin varlığından ziyade Müslümanların İslâmî bilincinde derinleşmeden bahsedilebileceğini düşünüyorum. Bu durum, 1400 yıllık İslâm tarihinin günümüz Türkiye’sinin gerçekleri açısından yeni bir yönsemesi olarak telâkki edilebilir. İslâmî oluşumu, özellikle 1960’lardan sonra sadece “İslâm devleti” odağından görmeye çalışanlar için söz konusu yönseme bir yenilik sayılmalıdır. “İslâm devleti” denirken aslında Batı tipi (ona benzer bir örgütlenme taşıyan) devlet düşünüldü. Böyle bir devletin de ya 1789 Fransız İhtilali’ne veya 1917 Bolşevik ihtilali’ne benzer bir hareketle gerçekleştirilebileceği tahayyül edildi. Oysa bu iki tip devletin de neticede baskıcı, despot bir karakter taşıyacağı gözardı edildi.

ABD veya AB, Türkiye’deki İslâmî gelişmeden endişe duyuyorsa, bu bizce, Müslümanların mevcut şartlar içinde kendi haklarına sahip çıkma ve haklarını talep etme vakiasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bilinir ki, Müslümanların kendi haklarına sahip çıkması, onların Müslümanca bir hayata talip oldukları gerçeğini kendiliğinden dile getirir. Müslümanlarsa bu taleplerini sadece “marjinal partileri” kullanarak değil, aynı zamanda kitle partileri marifetiyle de dile getiriyor.

Şimdi önümüze şu soru çıkıyor: seçmenin, tercihini bu suretle kullanması, yani taleplerini bir takım siyasal partiler aracılığı ile dermeyeran ederek kullanması doğru mudur veya ne ölçüde doğrudur? Bu soruyu şöyle de ifade edebiliriz: seçmen, İslâm’a ilişkin taleplerini(veya daha yumuşak bir ifadeyle “İslâmî tavrını”) niçin kendisine bu yolda yardımcı olacağını hedef olarak belirlemiş olan ve bu hedefini de sözleriyle ve tavırlarıyla belirtmiş olan bir partiye ve münhasıran o

partiye destek vermek suretiyle ifade etmiyor da, oylarını çeşitli partilere dağıtmayı tercih ediyor? Bu durum acaba seçmenin İslâmî bilincindeki zaafı mı izah edilmeli, yoksa seçmen, bizim anlamamızı istediği farklı bir bilinci mi dışlaştırıyor?

Konuya seçmeni peşinen suçlayan bir tavırla değil, fakat onu anlamaya açık bir kafa yapısıyla yaklaşılmalıdır. Bu bakımdan, seçmenin tavrını doğru mu, yanlış mı biçiminde irdelemeye açmanın yerinde olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü senin kendi doğrunu söylediğin kadar seçmen de kendi doğrusunu söylemektedir. Üstelik birilerinin anlaşılması (veya ona göre muamele edilmesi) gereken bir taraf varsa, o taraf seçmenin yer aldığı cenahıdır. O halde, biz seçmenin doğru hareket ettiğini farz ederek onu anlamaya yanaşmalıyız.

Bu durumda, soru, seçmen oylarını münhasıran marjinal partilerde toplamıyor, fakat bunu muhtelif partiler arasında dağıtıyorsa, bununla vermek istediği mesajdan ne anlaşılmalıdır, biçiminde ortaya çıkıyor.

Olaya, Türk seçmenin geçirdiği tecrübe açısından bakabiliriz. Aslında Türk vatandaşlarına seçmen olarak müracaat edilmesinin tarihi yenidir. Üstelik bu yeni tarih kendi vetiresi içinde defalarca kesintiye uğramıştır. 1930'lı yıllarda CHP'ye karşı kurdurulan güdümlü Serbest Fırka, derakap kuruluş amacının dışına çıktığından kapatılmıştır. Bu partinin ömrü üç ay olmuştur. İmdi, Serbest Fırka kuruluş amacının dışına çıkmıştır derken, olayı, kuşku yok ki, partiyi kuran irade açısından ifade etmiş oluyoruz. Partinin, kapatılma sebebine seçmen açısından bakıldığında, seçmen bu partinin şahsında CHP'ye olan (yani o günkü iktidar partisine ve o partinin temsil ettiği fikriyata) muhalefetini ifade etmek istediği kadar, yine aynı partinin (Serbest Fırka) şahsında kendi fikriyatının ifadesini de görmek ve bulmak istemiştir ve onun aradığı fikriyat son tahlilde "Cumhuriyet umdelerine" ters düştüğünden; parti, kısa zamanda kapatılma akıbetiyle karşılaşmıştır.

Türk demokrasi tarihine yüz karası olarak geçen 1946 seçimini bir tarafa bırakırsak, 1950 Mayıs'ındaki seçimle iktidara getirilen DP'nin (Demokrat Parti) şahsında da, seçmen, İslâm'a ilişkin beklentilerini ifade etmekte zaaf göstermemiştir. Nitekim Ezan-ı Muhammedî'nin yeniden yürürlüğe konması münasebetiyle Bediüzzaman Said Nursî, Menderes'e: "Ezan-ı Muhammedî ile iktidarına bir 10 yıl kazandırdın, Ayasofya'yı açarak iktidarını ebedileştirdi" mealindeki fikrini beyan etmek suretiyle, o tarihteki (1950 yılı) Müslümanların hissiyatını ve fikriyatını dile getirmiş ve Müslümanların DP'den beklentileri olduğu hususunu vurgulamıştır.

Durum, müteakip yıllarda da devam etmiştir. Türk seçmeni, kurulan her yeni siyasî partiden İslâm'a ilişkin beklentileri olduğunu daima göstermiştir. Siyasî partilerin hiçbirisi, seçmenin beklentisine bütünüyle cevap verebilecek bir programla onun karşısına çıkmamıştır. Aslında siyasî partilerden bu yolda bir beklentiye kapılmak da muhaldir. Çünkü siyasî partilerin tümü programlarını ancak laiklik çerçevesinde sunma müsaadesini haizdir. Buna rağmen, siyasî partilerin yöneticileriyle veya iktidarla seçmenler (vatandaşlar) arasında örtülü (zımnî) bir iletişim kurulmuştur; bu iletişimin diliyle, seçmen, siyasî partilerin, dinine sahip çıkmasını telkin etmiştir. Bu telkin, yerine göre o kadar şiddetle tecelli etmiştir ki, parti programlarına ve yöneticilerinin kafa yapılarına göre hükmedilecek olsa dindışı fikriyata sahip olduğu söylenecek kimseler bile, seçmenin diliyle konuşmaya mecbur edilmişlerdir. Örneğe, Ecevit'in CHP'sinin seçim meydanlarında "Allah" lafzını telaffuz etmekten kaçınmadığını belirtebiliriz. Gene 1970'li yıllarda MSP'nin seçmen önünde kendisini ifade etme üslûbu muvacehesinde diğer partilerin de İslâm'a sahip çıkmaya başlamaları ve keza İslâm'ın kimsenin inhisarında olmadığını ve kendilerinin de Müslüman olduğunu söylemeleri, daha doğrusu kendilerini bunu söylemek zorunda hissetmeleri, bu doğrultudaki ilginç gelişmelerdendir.

ANAP'ın 1991 kongresinde kendini liberal diye vasıflandıran ve basının verdiği izlenime göre dine karşı lakayt bulunan grup, seçildiği anda, temsilcilerinin ağzından "Cenabı Allah"lı bir hitabette bulunmuştur.

Bu mülâhazalar bizi nereye götürür? Sanıyorum şöyle bir noktada buluşabiliriz: Türk seçmeni, bütün siyasî partilerden dinine sahip çıkmasını talep etmekte ve beklemektedir. Siyasî partilerin her biri de, kendi meşrebine ve "mezhebine" göre, İslâm'a sahip çıkması gerektiğini düşünmekte ve o yolda bir tavır geliştirmektedir.

Olaya, İslâmî bilinç taşıyan Müslümanlar nezdinde bakıldığında şunu söyleyebiliriz: halihazırda İslâmî bir düzen içinde yaşamayan Müslümanlar, böyle bir düzenin yaşanabilir bir düzlemde tecellisi yönünde katkı sağlanabileceğini ortaya koymaktadır. Durum, Müslümanca tavrın yaygınlık ve yoğunluk kazanması bakımından önemsenmeye değer sayılmalıdır. Çünkü Türkiye'nin bugünkü şartları itibarıyla "İslâmî hareket"ten ziyade "Müslümanca tavır"ın önde geldiği düşünülebilir.

Türkiye'de siyasî partilerin sınıf veya din esası üzerine kurulması yasaktır. Bir siyasî parti bir sınıfın veya belli bir manevî zümrenin çıkarlarını savunmak ve ileri sürmek için kurulamıyorsa niçin vardır?

Söz konusu yasakları Türkiye'nin kuruluşundaki özgül şartlarla açıklamak bizi elimize bir mazeret geçirdiğimiz duygusuna düşürmemelidir. Demokrasinin vazgeçilmez rükünleri arasında sayılan siyasî partiler, tıpkı demokrasinin kendisi gibi sınıflı, ayrımcı, sömürücü ve kölecî toplumların ürünüdür. Sınıf çıkarlarını başkalarına karşı ileri sürmek, korumak ve geliştirmek amacına yönelik örgütlerdir. Esasen sınıflar olmasa ve onların korunmaya değer saydığı çıkarları bulunmasa bir siyasî partinin yüklendiği işlev ne olabilir ve bir siyasî partinin varlık sebebi (hikmeti vücudu) nasıl açıklanabilir ve neyle temellendirilebilir?

Türkiye’de Batı toplum yapısı anlamında sınıf olmamıştır. İslâmîyet, Hıristiyanlık’ta olduğu gibi, din adamları diye bir ruhban sınıfını da öngörmemektedir. Böyle olunca Türkiye’de siyasî partiye temel teşkil edecek maddî şartların var olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Türkiye tarihinin ilk siyasî partisi olan İttihat ve Terakki adındaki cemiyet de aslında bir komplo örgütünden başka bir şey değildir. Gerçek ve siyasî anlamında bir parti değildir. Bir sınıfın, bir menfaat zümresinin çıkarlarını ileri sürmek ve geliştirmek amacına yönelik bir işlev üstlenmiş değildir. Ancak Sultan Abdülhamit Han’a karşı kurulan komplo başarıya ulaştınca, yönetim yükümlülüğü üstünde kalmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti de, aslında bu talihsiz ve temelsiz mirası tevarüs etmiştir. Sadece tevarüs etmekle kalmamış, aynı zamanda bu mirası sonuçlarıyla birlikte benimsemiştir de. Nitekim devletin yeniden örgütlenmesi tek parti esasına dayandığı gibi, tek partiyi sürdürmeye imkân verecek bir yapıda geliştirilmiştir. “Serbest Fırka”nın o günkü yöneticiler marifetiyle iki kere kurulmaya teşebbüs edilmesindeki sunilik ve başarısızlık bu bakımdan ilgi çekicidir. 1940’larda Demokrat Parti’nin CHP’den ayrılanlar tarafından kurulması da ilgi çekicidir. Şu bakımdan ki, eğer bu partinin kurucuları farklı bir sınıfın veya menfaat zümresinin haklarını savunmak ve ortaya koymak için zuhur ettilerse, daha önce niçin başka bir partinin mensubuydular ve eski partilerinde kimin haklarını savunmak için orada bulunuyorlardı?

Bu sorular, bize, Türkiye’nin özgül şartlarının bulunduğunu göstermeye yetmelidir. Türkiye Cumhuriyeti’nin örgütlenmesi, bir yandan yasal kısıtlamalarla sınıfa ve din esasına dayanan siyasî partilerin kurulmasını yasaklarken (ki burada, faşizan etki de göz önünde bulundurulmalıdır); bir yandan da KİT kuruluşlarıyla (devlet bankaları da bunlar arasındadır) ancak tek partinin yaşmasına izin verecek biçimde yapılanmıştır. Böylece adları değişik de olsa, son tah-

lilde mevcut partilerin tümünü aynı menfaat kategorisi içinde mütalâa etmemiz mümkün görünmektedir. Bu menfaat da, devlet rantından çöplenme noktasında ortaya çıkıyor. Yoksa gerçek anlamda bir sınıfın menfaatlerini ileri sürme söz konusu değildir.

Özelleştirme konusunda partilerin gösterdiği tavır ve ortaya çıkartılan manialar da, bizce kişisel tutumları aşan ve sözünü ettiğimiz olayla izah edilebilecek bir durumdur. Aynı şekilde parlamento oyunlarını, seçim kanunlarının hemen her defasında değiştirme lüzumunun ortaya çıkmasını, milletvekillerinin keyiflerince parti değiştirme arzusunu ve fakat bu arzunun bir anayasa hükmüyle önlenmeye çalışılması, milletvekillerinin kulaklarından tutulup Meclis'ten atılabilmesini ve benzeri olayları, temeldeki çarpıklıkla izah etmemiz imkân dahilindedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundaki "kurgusal gerçek", halen hayatın gerçeğine (aktüel gerçeğe), meselâ bir Kürt sorununun değerlendirilmesine, Müslümanların yaşadıkları sıkıntıya ön alıyorsa, bunun cevabı gene aynı çarpık yapılanmanın içinde aranmalıdır.

Ortadaki çarpıklıkların herkes ve ortadaki her siyasî parti tarafından görülmesine ve herkesin kendine göre çareler öngörmesine rağmen niçin işin içinden çıkılamadığı; ve işin içinden çıkılamıyorsa siyasî partilerin niçin var olduğu, bu defa farklı bir düzlemde yeniden karşımıza çıkıyor. Kimseye iyi niyet eksikliği atfederek bu meseleyi çözümleyebileceğimizi sanmayalım.

Türkiye'de siyasî partilerin varlığını bu ülkenin siyasal ve toplumsal şartlarına dayanarak açıklamanın hemen hemen imkân dahilinde olmadığı böylece anlaşılmış olmalıdır. Türkiye'de siyasî partilerin doğuşu, ülkenin iç şartlarında meydana gelen zorunlulukların bir ürünü olmaktan çok, dış ve suni sebeplere dayandırılarak açıklamaya imkân verecek ni-

teliktendir. Nitekim bu ülkenin ilk siyasî partisi sayılan İttihat ve Terakki, padişahı devirmek için kurulmuş bir komplo örgütüdür. Türkiye Cumhuriyeti de, siyasal yapılanmasını bu örgütten tevarüs etmiş ve onun mirasını sürdürmüştür. Kısacası, Batı toplumlarında görüldüğü biçimiyle siyasî partiler demokrasinin işlevi ve türevi olarak ortaya çıkmamıştır. Çünkü demokrasinin kendisi gibi, onun türevi olan siyasî partilerin “hasıl olması” için de, bunu gerektirecek sınıflı, ayırıcı, sömürücü (ve sömürgeci) ve köleci esasa dayanan bir toplumsal yapının varlığına ihtiyaç vardı. Müslüman toplumlar da değinilen nitelikleri taşımaktan uzaktılar.

Öyleyse, her şeye rağmen, ortalarda bulunan siyasî partilerin varlık sebebini neye dayanarak açıklayacağız?

Daha kuruluşundan başlayarak Türkiye’de siyasî partilerin varlık sebebi sınıf ve din esasına dayandırılmayacağından, sınıf ve din esasına göre siyasî parti kurmanın yasaklanmış olmasından, onların varlık sebebini sözü geçen toplumsal ve siyasal şartlara dayanarak açıklamaktan mahrum bulunmaktayız demektir. Öyleyse onların var oluş sebebini başka bir noktada aramalıyız. Bu başka nokta, Cumhuriyet’i kuran ideolojinin kendisidir. Bu ideoloji, daha baştan “yasakçı” zihniyetle işe giriştiğinden onda demokratik temayüllerin varlığını aramak boşuna olacaktır. Nitekim zevahiri kurtarma adına yapılan teşebbüsler (Serbest Fırka’nın iki kez kurulması teşebbüsü) başarıya ulaşmamıştır. Çünkü adı geçen kuruluşun, maksadı aşacağı hemen fark edilmiş ve teşebbüs başlangıç safhasında akim bırakılmıştır. Çünkü böyle bir partinin varlığını gene bu toplumun sosyal/siyasal yapısı ortaya koymuş değildir; olay bir fantezi ürünü ve bireysel heveslerin tatmini amacına hizmet esasını güdüyordu. Bu yüzden de müteşebbislerin keyfine göre manipüle edilebilmişti.

1940’larda DP’nin kurulmasını da, gene iç ihtiyaçların zorlamasından çok, dünyanın o günkü siyasal konjonktürünün gereklerine göre açıklamak akla yakın gelmektedir. Hal-

kın kendi sesini bu yeni partide (DP) bulmasının ve kendi yansısını bu partide görmüş olmasının bile önem taşımadığı şuradan belli olmuştur ki, bu parti, yapılan ilk genel ve serbest seçimlerde (1950) iktidara gelmesine rağmen kısa sürede bir darbeyle alaşağı edilmiştir(1960).

Türkiye’de siyasal partilerin toplumsal/siyasal sebebe değil, fakat ideolojik sebebe dayanarak ortaya çıkmasının çarpık sonucu elbette uygulamayı etkilemekten hali kalmayacaktı. Şöyle ki: İdeolojik sebeple var olan bir siyasî parti ancak devletin resmî ideolojisini benimsediği ve onu paylaştığını gösterdiği takdirde ve gene ancak bu şartla var olma hakkını koruyabilir ve sürdürebilir. Bu demektir ki, resmî ideolojinin dışındaki tezlerle ortaya çıkanlara hayat hakkı yoktur. Resmî ideolojinin dışında bir tez geliştirmek ve bu tezi örgütlemek fiilen ve kanunen mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da, farklı siyasî partilerin var olabilmesinin tek sebebi olarak geriye sadece birbirine muhalif olma seçeneği kalıyor. Yani partiler ancak birbirinin “antitezi” olarak yaşama ortamı bulabiliyor. Bu sonuç da, onların tevarüs ettiği ilk mirasla ilgilidir. Nitekim ittihat ve terakki de, bir tez ortaya koyma adına değil ve fakat padişaha muhalefet etme adına (yani daha başlangıçta bir antitezle) ortaya çıkmıştı.

Bu tahlillerimiz isabetliyse ortaya şu sonuç çıkıyor: Türkiye’de siyasî partiler temelde halka, özelde de birbirine muhalefet etmek için vücut bulabilmektedir. Böyle olunca, onlara hayat veren kurgusal gerçek (resmî ideoloji), halkın reel ve aktüel ihtiyaçlarının önüne geçecektir. Ortalarda söylenen ve bireysel olarak tek tek belki herkesi rahatsız eden vurgun, soygun, talan, rüşvet, emniyeti suiistimal gibi suçların üzerine gitme cesaretini kimse, hiçbir siyasî parti, uzun süre göze alamayacaktır. Çünkü netice itibariyle herkes birbirine “tencere dibin kara, seninki benden kara” diyebilecektir.

Öte yandan Adnan Menderes gibi Turgut Özal gibi resmî ideolojinin dışına çıkma gibi temayüller ihsas etmiş olanlar-

dan da, sistemin sahipleri, intikamlarını almakta gecikmeyecek; birini asarak, ötekinin de elinden partisini alarak herkeşe gerekli dersi ve ibreti vereceklerdir!

Bütün bu mülâhazalardan sonra Müslümanca düşünmeyi kendine bir hayat tarzı olarak seçmiş olanların var olan siyasal partilerden beklentilerinin ne olabileceğine ilişkin soruyu yeniden sorabiliriz. Aslında, bizim ilke olarak benimsediğimiz bir düşünce tarzı burada da geçerliğini korumayı sürdürüyor. Müslümanca düşünmek için Müslümanca bir yaşama ortamında yer almak gerekir. Ancak bu ilke, şimdi sorduğumuz soru karşısında yeni bir anlam kazanıyor: mevcut düzlemin üzerinde kalınarak ne yapılabilir? Kuşkusuz, bu soru cezri bir dönüşümü öngörmüyor ve bunun farkında. Nihai noktada cezri dönüşümün gerçekleştirilebilmesi için mevcut düzlemin dışına çıkma gerekliliği burada da ortaya çıkıyor. İslâm'a ilişkin problemlerin ortaya çıkması için İslâmî bir hayat tarzı gerekli olduğu gibi, aynı problemlerin çözümlenebilmesi için de gene aynı hayat tarzının yürürlüğüne ihtiyaç vardır. Aksi takdirde yapay problemlerle ve düzmece çözümlerle uğraşılmaktan başka bir iş yapılmış olmaz. Ancak bizim şimdiki sorumuz, ilkece bir yöntem sorununu içeriyor.

Seçmen, her seçim sonunda, aslî eğiliminin altını çizmekten geri durmuyor. O, kendisine dinî alan içinde soluk alma rahatlığının sağlanması için bildirisini sunuyor. Ama onu anlamak istemeyen yöneticiler, bu bildiriye rağmen, onun zıddına gitmekten vazgeçmiyor. Böyle olunca, yönetilenlerle yöneticiler arasındaki anlayış boşluğunu gidermenin yolunu bulmak ertelenip duruyor. Şurası var ki, her ertelemenin sonunda, kimliğini Müslüman olarak tanımlayan insanlar, içinde yaşadıkları hayat tarzı hakkında daha köklü bir fikir sahibi olarak yeni tecrübe alanına dahil oluyor.

Düşünsel Bir Sorun Olarak İslâm ile Demokrasinin Uzlaşmazlığı

Demokrasi retoriğinin revaçta olduğu bir dünyada ve bir dönemde, demokrasi ile İslâm'ın uzlaşmazlığına ilişkin fikirler dermeyan etmek bazılarımıza bindiği dalı kesmek veya maslahatın icaplarını görmezlikten gelmek, hatta kendini bilmezlik olarak görünebilir. Üstelik bazı ülkelerde, bazı Müslümanların demokratik yönetimlerin onlara sağlayacağı kolaylıklardan istifade etmek için mücadele verdikleri ve demokrasinin sağlayacağı kolaylıklardan yararlanmak suretiyle İslâmî taleplerine daha rahat bir siyasal/toplumsal ortam sağlayabileceklerini düşündükleri göz önünde bulundurulursa, İslâm'la demokrasi arasında uzlaşmazlığın bulunduğu dair fikirler ileri sürmek bozgunculuk bile sayılabilir. Ancak yanlışların düzeltilmesi ve doğruların tekrarlanması hususunda oportünizme riayet edilmemesi gerektiği de düşünsel bir duruş olarak kabul görmelidir. İslâm âleminde yaklaşık ikiyüz yıldır benimsenmiş olan statükocu tavrın, hakikat adına değiştirilmesi gerektiği üzerinde durulmalıdır. Modernleşme taleplerinin Batı karşısında boyun eğici ve özür dileyici tutumu yerine, sorgulayıcı ve hesaplaşmaya davet edici bir tutumun konulmasına teşebbüs etmenin, belki de tam sırasıdır.

Batı uygarlığıyla karşılaştığı anda modernleşmeci tavrı benimseyen Müslümanlar, bu tavrın icabı olarak bu uygarlığa ait kurumları ve kavramları benimsemek istemişlerdir. Çünkü bu suretle kendi “geri kalmışlıklarını” telâfi edebileceklerini düşünmüşlerdir. Ancak mensubu bulundukları dinden de vazgeçmeyi göze alamadıklarından, bu kez, bu uygarlığa ait kavramların İslâm’da da varbulunduğunu ispat etme gayretine düşmüşlerdir. Böylece İslâm dünyasına kazandırmayı düşündükleri kurum ve kavramların aslında İslâm’a yabancı olmadığı, bilakis bu kavramların ve kurumların İslâm’da da bulunduğunu ileri sürmüşler; iddialarına da samimiyetle inanmış ve itibar etmişlerdir.

Aynı durum şimdi demokrasi konusunda da yaşanmaktadır. Bazı Müslümanlar, demokrasinin tam da İslâmî bir kurum, İslâmî bir yönetim biçimi olduğunu, nerdeyse iftihar duyarak ileri sürmekte ve bu fikri benimsemektedirler. Bu görüşte olan Müslümanların bir kısmında, İslâm’ın hayata geçirilmesinde demokratik ortamın himmetine ihtiyaç duyulacağına dair bir fikir hakim bulunmaktadır. Böylece onlar, demokrasiyi irdeleyenler ve demokrasinin İslâm’daki yerini belirlemek isteyenler karşısında: “İslâm’ın gelmesine demokrasi yardımcı olabileceksen bu yardımdan niçin kaçınıldığı” hususu ciddi bir soru olarak önlerine çıkmaktadır. Bu durum da onları, demokrasinin İslâm indindeki meşruiyetini ispat etme çabasına sevk etmektedir.

Oysa modernleşmeyi, dolayısıyla Batı karşısında boyun eğici ve özür dileyici tavrı reddedenler soruyu, İslâm indinde demokrasinin yeri ve değeri nedir, biçiminde ortaya koyuyor.

Söz konusu iki tavır farkı, aynı zamanda, ele alınan kurum ve kavram karşısındaki farklı değerlendirmelerin belirlenmesine de yol açıyor. Nitekim Batılılaşmanın veya modernleşmenin kaçınılmaz unsurları arasında laikliği ve demokrasiyi vazgeçilmez olarak görenler, bu iki kurumu, vicdan, din ve düşünme özgürlüklerinin teminatı olarak görme

eğilimindedirler. Oysa adı geçen özgürlükler ve benzerleri, siyasî rejimler tarafından teminat altına alınır veya alınmayabilir. Ama bu özgürlükleri teminat altına alan her siyasî rejime mutlaka demokratik veya laik dememiz icabetmez. Demokratik veya laik olmayan siyasî rejimlerde de, aynı özgürlükler teminat altına alınmış olabilir. Nitekim aynı özgürlükler İslâm'ın da teminatı altında bulunmaktadır. Fakat İslâmiyet, bir idare biçimi olarak laik olmadığı gibi, demokratik de değildir. Ve bu durum İslâm için bir nakise olarak da kabul edilemez.

İmdi, bu mülâhazalardan sonra demokrasinin mahiyetini belirlemek şart haline geliyor. Demokrasinin mahiyetini belirlemeliyiz ki, onun İslâm'la uzlaşıp uzlaşmadığı konusuna açıklık getirebilelim.

Burada, hatırlatma bâbında bazı tekrarlar yer vermek zorunda kalacağım: Acaba demokrasi, adının ortaya koyduğu gibi, mücerret bir “demos/kratos” (yani halk idaresi) olarak ortaya çıkan bir yönetim biçiminden mi ibarettir? Eğer böyle olsaydı, halkın kendi kendini yönetmek üzere tecelli eden her yönetim biçimine veya her siyasal sisteme kolaylıkla demokratik diyebilecektik. Oysa halkın kendi kendini yönetmek üzere seçimlere gitmesi, bir seçmen olarak oyunu kullanmak suretiyle kendini yönetecek olanları seçmesi, her zaman demokrasi anlamına gelmiyor. Belki böylesi yöntemlere (yani yönetenlerin yönetilenler tarafından seçilmesi gibi sonuçlara) ulaşılması *demokratik yaşama biçiminin* bir tezahürü olarak sonradan ortaya çıkıyor. Yani usulden önce asıl geliyor: önce demokratik yaşama biçimi var oluyor, sonra demokratik yaşama biçimi kendine mahsus usulü (uygulama yöntemini) ortaya koyuyor. Olaya tersinden başladığında, yani önce yöntem gelsin, yaşama biçimi arkadan gelir diye yola çıkıldığında, aynı sonuca ulaşamıyor. Nitekim demokrasilerde bir sonuç olarak uygulanan halkın kendi yöneticilerini seçimle işbaşına getirmesi yönteminin sureta uygulandı-

ğ1 ülkelerin hiç birinde demokratik yaşama tarzının hakim kılınmadığını ve hayata geçirilemediğini tespit edebiliyoruz. Böylece, demokrasinin bir yönetim biçimi olmaktan daha önce, bir yaşama biçimi, başka bir ifadeyle bir kültür meselesi olduğunu söylemiş oluyoruz.

Öyleyse demokrasi nasıl bir kültürün ürünüdür sorusunun cevabını bulmalıyız. Demokrasi ve demokratik yaşama biçimi Batı kültürüne mahsus bir olgudur. Demokrasinin bir yaşama tarzı olarak toplumsal ve siyasal hayatın kendisi haline gelmiş olan bu ülkelerde (ki en genel ifadesiyle Grek filozofisinin, Roma hukukunun ve Hristiyanlığın hasılası olan bir kültürün yaşandığı ülkelerdir bunlar), demokrasi bir ülkü olarak hedeflenen bir ilke olmamıştır: demokrasi, bu ülkelerde, uzun bir tarihî geçmişin hasılası olan siyasal ve toplumsal çatışmaların ve neticede bu çatışmalar sonunda elde edilen bir uzlaşmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.

Batı kültürünün temel belirleyicileri olarak bilinen Grek felsefesi, Roma hukuku ve Hristiyanlık, bir yandan Avrupa insanının kafa yapısını ve yaşama tarzını biçimlendirirken; aynı insan, bir yandan da bu temel belirleyicileri kendi yaşama tarzına uygun hale dönüştürmüştür. Roma hukuku, Pappini'nin alaycı tespitiyle, aslında hasis köylülerin hukukuydu. Grek felsefesi ise, son tahlilde, kelime-i tevhidin bilinçsizce saptırılmasından elde edilmiştir. Hristiyanlık, aynı şekilde, aslı kaynağından kopartılıp beşerî ifade biçimine dönüştürülmüştür. Başka bir ifadeyle, Batı insanı, felsefeyi de, hukuku da, dini de, kendi yaşama tarzına uyarlamak istemiş ve bunu başarmıştır. Durum böyle olunca, Batı kültürünün temel ırası olan sınıflı ve sınıfçı, köleli ve kölecî, ayrımcı ve ayrılıkçı, sömürücü ve sömürgeci yapısı değişmeden kalmıştır. Bu günkü Batı demokrasisi de, zaten, bu temellerin üstüne bina edilmiştir. Sınıflı, köleli, ayrılıkçı ve sömürgeci bir toplumsal ve siyasal yapıya sahip olmadan ve bu unsurların belirlediği bir kafa yapısının yönlendirmesi esas alınmadan,

bu günkü Batı demokrasisinin varlığını açıklayabilmenin imkânını elde edemeyiz.

Demokrasinin, böylece, bir bakıma Batılı insanın tabîî yaşama biçimi olduğu da ortaya çıkartılmış olmaktadır. Demokrasi, bir yaşama biçimi olarak sınıflar arası bir güç dengesinin üzerine kuruludur. Demokrasilerde öngörülen hukuk böyle bir güç dengesinin üzerinde yükselmiştir. Uygulanan hukukta değişiklik yapma zorunluluğu ortaya çıktığında, söz konusu güç dengesi daima hesaba katılmak durumundadır. Kimse kendi çıkarı öyle gerektiriyor diye ve öteki çıkar zümrelerinin çıkarını dışlayarak böyle bir değişikliğe müracaat edemez. Etmeye kalkıştığında da mukabelesini şiddetle görür. Batı demokrasisinde siyasal partiler, bir dünya görüşünün farklılaşmasını ifade etmekten önce, iktisadî çıkarları temsil etmek üzere vücut bulur. Böylece demokratik hukuk düzeninin bir karşılıklı çıkar dengesi üzerine kurulu bulunduğunu söylüyoruz. Demokrasinin bir uzlaşma rejimi olduğunu ileri sürenler de, sanırım, uzlaşmanın değinilen karakterine atıfta bulunuyor. Yoksa onların, mücerret faziletleri böyle gerektirdiği için uzlaşmacı bir tavrı benimsediklerini söylemek insanları gülümsetir.

İmdi, demokrasi madem bir uzlaşma rejimidir, öyleyse nelerin üzerinde uzlaşılmış bulunduğunu bilmeliyiz. Öncelikle, bu uzlaşmaya taraf olanlar hatırlanmalıdır. Bu uzlaşmaya taraf olanlar, toplumu meydana getiren sınıflardır: Aristokratlar, halk ve din adamları.

Üzerinde uzlaşmaya varılan ilkelere gelince, onları da şöylece belirtmek mümkündür sanıyorum: 1. Herkesin yönetime katılmasının sağlanması, yani seçim ve temsil ilkesi, 2. Genel ve eşit oy, 3. Çoğunluğun kararlarına toplumun uyması ve azınlığın haklarının korunması; başka bir söyleyişle, çoğunluğun ve azınlığın birbirlerine tahakküm etmemelerinin sağlanması, 4. Temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması, 5. Yasalar önünde eşitlik ilkesi.

Sözü edilen ilkeleri tespit etmek ve üzerinde uzlaşmış olmak elbette yetmiyor. Bu ilkelerin hayata geçirilmesi gerçekleştirilmelidir asıl. Bu demektir ki, bu ilkeleri hayata geçirecek olan yasaların çıkartılması gerekmektedir. İşte, demokrasinin belirleyici ırası da bu kritik noktada odaklanmaktadır. Yoksa belirtilen ilkeleri esas kabul etmiş olan her rejim, kendidiliğinden demokratik sayılmıyor. Bu ilkelerin hayata geçirilmesi kanun çıkartmak suretiyle mümkün kılınabilir. Kanun çıkartmak demek hakimiyet (egemenlik) hakkının kullanılması demektir. Kanun çıkartılırken hakimiyet hakkının kullanılmasında referans noktası olarak esas alınan merci neresidir? Kanunlar kim adına ısdar ediliyor? Kanun çıkartılırken referans noktası olarak beşer iradesi mi esas alınıyor, yoksa vahiy mi?

Burada, elbette dikkat etmemiz gereken incelikler var. Çıkartılan kanunların dinî metinlerde yer alıp almamasından bahsetmiyoruz. Bu kanunda yer almış ilkeler, hatta kanun metninin kendisi dinî metinlerden iktibas edilmiş olabilir. Fakat o kanunlar yapılırken esas alınan referans noktası neresidir? Beşer iradesi mi, yoksa vahiy mi?

Kanunları çıkartanlar, her halükârda insanlardır. Fakat insanlar, bu kanunları çıkartırken kimin hatırını güdüyor ya da gütmek istiyor? Kanunun ilkesi dinî metinlerde yer almakla birlikte, kanun çıkartan merci, o kanunu dinin hatırını güderek mi çıkartıyor, yoksa maslahat öyle gerektirdiği için mi o kanun çıkartılıyor?

Değindiğimiz gibi, eğer üzerinde mutabakata varılan ilkeler bir başına, bir siyasal rejime demokratik dememiz için yeterli olabilseydi, aynı ilkelerin İslâm'da da bulunduğunu ileri sürerek, İslâmî yönetimin de demokratik olduğunu söyleyebilirdik. Gerçekten de sözü geçen ilkelerin mevcudiyetini İslâmî yönetimlerde de müşahade etme imkânına sahibiz. Seçim ve temsil ilkesi dört halife döneminde uygulanmıştır. O uygulamaların günün gereklerine göre yeniden düzenlen-

mesi için herhangi bir engel de söz konusu değildir. Oylama suretiyle çoğunluğun kararlarına toplumun uymasını sağlamak da Müslümanların yabancısı olduğu bir uygulama değildir. Bu uygulama zımında azınlıkta kalanların haklarının korunması da esastır. Bu demektir ki, azınlığın ve çoğunluğun birbirleri üstünde tahakküm etmemeleri hususundaki ilke esasen İslâm'ın öngörülerinde bulunmaktadır. Keza temel haklar ve özgürlükler adıyla anılan ilkeler de, İslâmî bir yönetimin esasları arasında yer alır. Yasalar önünde eşitlik ilkesi ise, üzerinde hiç tereddüt bulunmayan temel bir İslâmî uygulama ve ilkedir. Bütün bunlara rağmen, İslâm yönetimine demokratiktir diyemiyoruz. Niye?

Belirtilen ilkeler, aynı zamanda demokratik yönetimin veya demokrasinin unsurları olarak da sayılmaktadır. Fakat nasıl ki, İslâm'ı bu unsurlara indirgeyemiyor ve yalnızca bu unsurlarla izah edemiyorsak, demokrasiyi de yalnızca bu unsurlara indirgeyemiyoruz ve yalnızca bu unsurların varlığına dayanarak izah edemiyoruz. Demokrasi, bu unsurların getirdiği düzenlemelerden fazla bir şeydir. O da, demokrasinin seküler bir yaşama düzeni öngörmesi noktasında ortaya çıkar. Demokrasilerde çıkartılan kanunların referans noktasını beşer iradesinde bulması, o kanunların kendiliğinden seküler ve profan bir nitelik kazanması için yeterlidir. Durumu şöylece izah edebiliriz, İsrail devleti 1948 yılında kurulduğunda, medenî kanun olarak Osmanlı Devleti'nin medenî kanunu sayılan Mecelle'yi yürürlüğe koymuştur. Bildiğimiz kadarıyla Mecelle 1960'lı yılların sonlarına kadar yürürlükte kalmıştır. İmdi, İsrail, medenî kanun olarak Mecelle'yi yürürlüğe koyduğu için onun İslâmî bir yönetim biçimini benimsediğini söyleyebilir miyiz? Mecelle'nin yürürlüğe konulmasının sebebi İslâm şariatını yürürlüğe koymaktan farklı bir anlam taşıyor, o da, toplumsal maslahatın icabına riayet etme hususudur. Aynı şekilde, bazı Avrupa ülkelerinde ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, gerek Müslüman öğrencile-

rin, gerekse farklı kültürlerden gelen insanların kılık kıyafetlerine müdahale edilmiyor. Veya cuma günleri, Müslümanların cuma ibadetlerini yerine getirebilmeleri hususunda kolaylıklar sağlanabiliyor. İmdi, bu kolaylıkların biraz daha ilerisine gidilerek, maslahat öyle gerektirdiği için İslâm'a ait bazı hükümlerin yürürlüğe konulduğu farzedilse, böyle bir uygulama, o ülkede İslâm'ın yürürlüğe girdiğine delalet eder mi? Biraz daha ileri giderek diyelim ki, bir ülkede, İslâm'ın kişilerin ahvaline dair hükümler, mirasa dair hükümler, alacak borç münasebetleri hususundaki veya eşya hukukundaki hükümler yürürlüğe konulmuş olsa, bir başına bu duruma bakarak orada İslâmî bir idarenin bulunduğu kani olabilir miyiz? İşte burada, Müslümanca bir iradenin devrede olup olmadığını ararız. Eğer ortada Müslümanca bir irade mevcut değilse, uygulanan kanunların İslâm şeriatından iktibas edilmiş olması, ortada İslâmî bir idarenin bulunduğunu ileri sürmemiz için yeterli olmaz.

Demokrasilerde, kanunların çıkartılmasında referans noktası olarak beşeri iradenin esas alınması, o kanunları kendidiliğinden seküler ve profan bir niteliğe dönüştürür. Dinî metinlerden iktibas edilen kanunlar da, bu bağlamda, seküler ve profan bir niteliğe sahip kılınmış olur. İslâm'daysa, bu durumun tersine, Müslümanca bir iradeyle yürürlüğe konulmuş bir hüküm, dinî metinlerde daha önceden yer almamış bile olsa, orada ve o bağlamda, İslâmî bir nitelik ihraz etmiş sayılır. Nitekim kıyas suretiyle veya başka yöntemler uygulanarak sonradan ısdar edilmiş olan kanun hükümleri bu cümleden sayılabilir.

Demek ki, burada, kanun çıkartılırken referans noktası olarak esas alınan mercie bakıyoruz. Eğer yürürlüğe konulan hüküm dinî bir metin bile olsa, o metin, dinin hatırı güdülecek değil, fakat maslahat öyle gerektirdiği için öylece yürürlüğe konulmuşsa, o kanunun seküler ve profan bir nitelik kazandığını söylüyoruz. Bu durumun tersine, yürürlüğe konu-

lan kanun, daha önceki dinî metinlerde yer almamış olmakla birlikte Müslümanca bir iradeyle ve İslâm'ın esaslarına riayet etme hassasiyeti güdülerek yürürlüğe konulmuşsa, o kanunun İslâmî bir niteliğe büründüğünü ileri sürebiliyoruz.

İslâm'la demokrasi arasındaki temel farklılığın ve uzlaşmazlığın değinmiş olduğumuz bu noktada tebellür ettiğini söyleyebiliriz. Demokrasilerde dinî kayıtlamalara riayet etme hususunda bir kısıtlama ve bir mecburiyet mevcut değildir. Nasıl ki, bunun tersini gerektiren bir kural da yoktur. Yani demokratik irade isterse ve maslahat öyle gerektiriyorsa, dinî bir metni yürürlüğe koymakta da serbesttir. Nitekim Avrupa demokrasilerinde kısmen de olsa yürürlükte olan temel kanunların tamamı kaynağını dinî metinlerde bulur. Ancak bu metinler dinî olduğu için değil, fakat maslahat öyle gerektirdiği için yürürlüğe konulmuştur. Ve bu durumun laiklik ilkesini zedelediği de kimsenin aklına gelmez. Çünkü laiklik din ile devletin değil; fakat kilise ile devletin alanlarını ayırtıran kurumun adıdır. Yoksa Hristiyan Batı insanının din ile mübarezesi söz konusu değildir. Mübareze kilise ile devlet arasında vuku bulmuş ve orada da uzlaşma sağlanmıştır.

İmdi, İslâmî bir yönetimin kanun koyarken riayet etmekle mükellef olduğu bazı esaslar söz konusudur. Kendisinin İslâmî olduğunu ileri süren bir idare, dinin haram kıldığı hususları helal sayan bir kanun çıkartamaz. Oysa hakimiyetin menşesini beşer iradesinde bulan ve maslahata göre karar verebilen demokrasilerde, bu hususta herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Demek ki, demokratik zeminde İslâm şeriatına uygun düşen bir hukukî uygulamanın, aynı zamanda İslâmî bir uygulama anlamına gelmeyeceği anlaşılabilmektedir. Fakat İslâmî bir yönetim biçiminde demokrasi-nin olup olmayacağını bir kere daha sorabiliriz. Bu bağlamda şu ayrımlara dikkat edilmesi gerektiğini düşünüyoruz:

1. İslâm hukuk kurallarının yürürlükte olduğu bir toplumda yöneticilerin belirlenmesi için oy verme, seçme

ve daha geniş anlamda yönetime katılma prosesi bir şekilde düzenlenmiş olabilir. Bu proseslerin nasıl belirleneceği orada yaşayan Müslümanlarca kararlaştırılır. Durum, bir İslâm toplumunun iç meselesi olarak ortaya çıkar. Söz konusu iç mesele muvacehesinde siyasî partilerin kurulup kurulmayacağı gibi hususlar da tartışmaya açılabilir. Ancak bütün bu konuların İslâmî hükümlerin yürürlükte bulunduğu bir zeminde cereyan etmekte olduğu hususundaki faraziyemizi akıldan çıkartmamamız gerekiyor.

2. Aynı konuların İslâm hukukunun yürürlükte bulunmadığı bir zeminde tartışılması farklı bir anlam ifade edecektir. İslâmdışı bir hukuk düzeninin yürürlükte bulunduğu bir siyasal ortamda, İslâmî siyasal partilerin kurulması tecviz ediliyorsa, bu müsaadeyi veren rejimin aslında kendi sıhhatini ve hayatîyetini teminat altına almak istediğini ileri sürebiliriz. Böylece, İslâmdışı siyasal ortamda, İslâmî siyasal partilerin kurulması suretiyle İslâm'ın hayata geçirilebileceğini düşünenler, aslında mevcut düzenin bekasına hizmet etmekten başka bir şey yapmamış olurlar. Öte yandan, Müslümanlara değinilen nitelikte hak tanımakta sakınca görmemiş olan rejimin, aynı hakkı geri alma hususunu da elinde bulundurduğu akıldan çıkartılmamalıdır.

Son bir noktaya değinerek konuyu bitirmek istiyorum: İslâmî yönetimde, yöneticilerin nasslarla bağlı olduğunu söyledik. Akla gelebilir ve denebilir ki, İslâmdışı yönetimlerde de, yöneticiler anayasalarla bağlıdırlar, bu anayasa ister yazılı olsun, ister yazıya raptedilmemiş olsun... Ancak İslâmî yönetimde nasslara bağlılık mutlaktır. Oysa İslâmdışı yönetimlerde veya demokraside anayasaya bağlılığın ırası mutlak değildir: insanlar isterlerse bağlı bulundukları anayasayı değiştirebilirler. Bu ihtimal, en azından teorik olarak varbulunmaktadır. İslâmî yönetimdeyse nassları değiştirmek kimse-

nin hakkı ve yetkisi dahilinde değildir. Demokraside olsun, İslâmî yönetim biçiminde olsun “hakimiyetin kayıtsız, şartsız milletin” olduğu söylendiğinde, iki farklı yönetim biçiminde bu ifade iki farklı anlama gelmektedir. İslâmî yönetim biçiminde millete olan kayıtsız şartsız bağlılığın ifadesi, son tahlilde, İslâm milletine olan bağlılığı veya nasslara olan bağlılığı ifade ederken; demokratik uygulamada aynı kelimelelerin seküler ve profan bir içerik taşıdığı, dolayısıyla sözkonusu kayıtsız ve şartsız bağlılığın teorik olarak bile olsa beşer iradesine dayandığı ve sonuçta keyfîliğe dönüşebileceği akıldan tutulmalıdır. Bu son durum, her iki yönetim biçiminde hakların ve özgürlüklerin teminatı bakımından da anlam taşır. İslâmî yönetimde zimmîlere verilmiş olan hakların ve özgürlüklerin kısıtlanması hiçbir yönetimin elinde değildir; oysa demokrasilerde, yurttaş olmayanlara sağlanmış olan hakların ve özgürlüklerin istendiği takdirde geri alınabileceği âşikârdır.

Düşünsel Bir Sorun Olarak İslâmi Mücadele ve Siyasal Partinin Konumu*

Önce sanıyorum “İslâmî mücadele” kavramının açıklığı kavuşturulmasına ihtiyaç var. İslâmî mücadele, demokratik mücadele ortamında görüldüğü gibi, demokrasinin vazgeçilmez unsurları olarak telâkki edilen siyasal partilerin iktidar mücadelesi niteliğinde seyreden bir mücadele tarzı mıdır, yoksa onu aşan bir niteliğe mi sahiptir?

Demokrasilerde siyasal partilerin iktidar mücadelesi, temelde aynı ilkeleri paylaşan, fakat bu ilkelerin hayata geçirilmesi hususunda görüş ve yöntem farklılıklarının bulunduğu bir zeminde sürdürülür. Bu ifade haliyle önümüze şu soruyu getirir. Peki İslâm veya Müslümanlar, temel ilkeler itibarıyla demokratik sistemle aynı zemini paylaşıyor mu ve böyle bir paylaşım teorik olarak mümkün mü? Bu soruya elbette “Hayır!” diye cevap verilecektir. Çünkü demokratik sistemin oturduğu (istinad ettiği) zemin seküler ve profan bir nitelik taşır. Oysa İslâmî düzenin istinad ettiği zemin ilâhî hukukla mukayyettir. Dolayısıyla İslâmî mücadelenin demokratik ze-

* Bu yazı bir soruşturmaya cevap olarak *Altınoluk* dergisinin Eylül 1996 tarihli nüshasında yayınlanmıştır. Yazıda adı geçen siyasal parti çok geçmeden, 28 Şubat (1997) süreciyle ortadan kaldırılmıştır.

minde cereyan etmesi, olayın tabiatına aykırıdır. Aynı şekilde İslâmî düzende (veya düzlemde) demokratik mücadele tarzı da gene olayın tabiatına aykırıdır.

Fakat bu ifade tarzı, İslâm'ı ve demokrasiyi yeterince özümsemiş olanlar tarafından, bir bakışta, madem İslâm demokratik mücadele tarzını öngörmüyor ve böyle bir mücadele tarzına cevaz vermiyor, öyleyse o, despotluğa açık bir yönetim biçimi olmalıdır, biçiminde bir telâkki tarzına yol açabilir. Durum elbette böyle değildir: Olayı, İslâm'ın ve demokrasinin iki farklı telâkki tarzı ve bu iki telâkki tarzına mahsus iki farklı yönetim biçimi diye algılamalıdır. Burada, iki iyi veya iki kötü arasında gerçekleştirilmesi gereken bir tercih söz konusu değildir. Aslında burada, demokrasi ile İslâm arasında bir tercih söz konusu değildir. Burada, tercihi ni bunlardan biri nezdinde yapmış olan kişinin öteki ile temas noktasının kalmadığının anlaşılması gerekiyor. Çünkü İslâm da, demokrasi de, yönetimle ilgili basit bir yöntem meselesi olarak tezahür etmiyor. Ve her ikisi de basit bir yönetimle ilgili farklılığa indirgenmeye müsaade etmiyor. Çünkü yönetimle ilgili yöntem konusu, onların, hayatı kavrayışlarıyla ilgili telâkki tarzlarının bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. İslâm, Müslümanın İslâm'ın öngörülerine göre bir hayat tarzı tutturmasını gerektiriyorsa; demokrasi de yurttaşının seküler ve profan telâkki tarzına göre bir hayat tarzını gerçekleştirmesini gerektirir. Yöneticilerin yönetilenler tarafından seçilmesi, insanların haklarına riayet edilmesi, azınlığın ve çoğunluğun birbirleri üzerinde tahakküm etmemelerinin sağlanması bu bakımdan tâli meseleler olarak ortaya çıkar ve aslında demokrasi ile İslâm'ın arasındaki farklılıkta belirleyici bir rolleri yoktur. Bu değinilen hususların uygulanması suretiyle hem İslâm'ın hem demokrasinin hayata geçirilebileceği düşünülürse, mesele daha iyi anlaşılır.

İslâm'la demokrasi arasındaki can alıcı farklılık, bu iki farklı "yönetim biçiminde" yasama yetkisi kullanılırken ha-

kimiyetin (egemenliğin) kaynağını ve meşruiyetini atfettiklerini noktada ortaya çıkar: İslâm hakimiyeti ilâhî iradeye (şeriat) yani Kur'an'a ve Sünnet'e) atfederek, demokrasi ise beşer iradesine atfederek kullanır. Bu yüzdendir ki, birincisi dinî (veya ilâhî) nitelikli, ikincisiyse seküler ve profan nitelikli olarak tezahür etmektedir.

RP'nin durumuna bu mülâhazaların ışığında bakılırsa, bu partinin demokratik düzenin bir unsuru olarak telâkki edilmesi gerekiyor. Esasen bu partinin yöneticilerinin ve ilgililerinin de iddiası bu istikamettir. Aslında farklı bir iddia ve meselâ bu partinin İslâmî mücadeleyi kendine rehber edinerek yola çıktığı hususunda bir iddia varid olsaydı, o iddianın olayın tabiatına aykırı olduğunu ileri sürmemiz gerekirdi. Çünkü RP, mevcut düzenin, mevcut rejimin ilkelere bağlı kalarak bir iktidar mücadelesi vereceğini bildirdiği için faaliyetine müsaade edilmektedir. Bu partiye oy veren seçmenlerin ondan beklentilerinin mahiyeti partiyi bağlamaz. Partiye, uymaya mecbur olarak varlık zeminine çıkmasını sağlayan şimdiki rejimin anayasası, siyasal partilerle ilgili hükümler ile öteki yasalarda yer alan yürürlükteki hükümlerdir.

RP ile öteki bazı islâm ülkelerindeki İslâmî mücadele örgütleri arasında da bir kıyas biriminin varlığından bahsedilemez. Çünkü öteki ülkelerdeki İslâmî mücadele örgütleri şayet illegal telâkki edilmiyor iseler, kurulu İslâmî düzenin bir parçası olarak ortaya çıkmış olmalarındandır. Pakistan'da merhum Mevdûdî'nin Cemaat-i İslâmî Partisi, kurulu düzen nezdinde meşru bir siyasal partidir ve mücadelesini de meşru bir zemin üzerinde yürütmektedir. Bu örnek, bizim yukarıdaki paragraflardaki değinilerimiz için aydınlatıcı olmalıdır. RP meşru bir siyasal parti olmakla beraber, Türkiye şartları içinde meşru biçimde İslâmî bir mücadele yürütmekten mahrum bulunması bakımından Cemaat-i İslâmî Partisi'nden farklı bir konumda yer almaktadır.

RP' ye oy veren seçmenin ondan beklentileri partiyi bağlamayacağı gibi, bu partinin mensubu olan zevatın kişisel ve bireysel görüşleri de parti bakımından bağlayıcı sayılmaz, sayılmamalıdır da. RP 'yi mevcut rejimin hasılası olarak ortaya çıkmış bir siyasal teşekkül olarak kabul etmek en doğrusu olur. İmdi, bu kabuller çerçevesinde, şayet bu partiye oy vermiş veya bu partiye mensup kişilerin, bu partiden İslâmî mücadele doğrultusunda beklentileri varsa ne olacak? Bu durumda, onlara işin doğrusunu anlatmak bu partinin yetkililerine düşer. Ve bunu anlatmak, işin, meselenin mahiyetini açıklığa kavuşturmak, yanlış beklenti sahiplerinin, ilerde doğması muhtemel yanlışlıkların anlaşılmasında ve hatta anlayışla karşılanmasında ve kabul edilebilir sayılmasında zorunlu görünmektedir. Çünkü:

Müslümanların gündelik yaşantılarında İslâm'ın öngörülerine uygun bazı uygulamaların yürürlüğe sokulması, sistemin mahiyetiyle örtüştürülmeye teşebbüs edilirse, vahim bir yanlışlık ortaya çıkar: sistem sanki Müslümanlaşmış gibi telâkki edilebilir. Oysa sistem, kendine güveni arttığı ölçüde Müslümanlara da hoşgörüyü bakmayı geliştirebilecektir; fakat bu durum, onun, temelde seküler ve profan olan (yani İslâmdışı olan) yapısının değişmiş olduğunu tazammun etmeyecektir.

Başka bir yanlışlık şöyle tezahür edecektir: mevcut rejim, Müslümanların da "istedikleri gibi" yaşamalarına müsaade ettiğine göre onlara daha başka ne istedikleri sorulabilecektir. Yani sen kurulu düzen içinde istediğin gibi yaşayabiliyorsan, bir Müslüman olarak daha fazla taleplerin olmamalıdır, denilecektir. Fakat burada unutulmaması gereken husus şudur: onlara istedikleri gibi yaşama (!) imkânını bahşeden kurulu düzenin dizginleri, mevcut iradenin elindedir ve bu irade ona bahşettiği "rahatlığı" geri alma hakkını kendi elinde tutmaktır.

Bir başka sakınca, sistemin, Müslümanlar gibi dürüst insanlar marifetiyle daha düzgün ve namuslu biçimde işletilmesi, temeldeki butlanın (kurulu düzenin çarpıklıklarının)

gözden kaçırılmasına ve hatta göz ardı edilmesine yol açabilecektir. Bu suretle durum, hatta öyle tezahür edebilir ki, 1948 yılında İsrail’de medenî kanun olarak Mecelle’nin yürürlüğe konulması örneğinde olduğu gibi, temelde gayriislâmî bir rejimde, bazı İslâmî uygulamaların yürürlüğe sokulmasıyla, sanki ortada İslâmî bir uygulama varmış gibi bir illüzyona yol açılır. Böylece kötü bir dünyada, kötülöklere müdahale edilmeden, iyi bir insan olarak kalınabileceği vehmi ortaya çıkar. Bu da, insanların önünü görmelerinin engellenmesiyle aynı anlama gelir.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Siyaset ve Fitne

“Fitne” kelimesi, sözlüklere bakıldığında, nerdeyse içinden çıkılamayacak denli farklı ve çok anlam katmanlarını içeriyor. Bunlardan biri ve Türkçe’de en çok kullanılanı şöyle: “1. Geçimsizlik, karışıklık, kargaşa. 2. (Fitne sokmak) ara bozmak, (insanları) birbirine katmak.”¹ Bir başka tanımda şu unsurlara yer veriliyor: “1. belâ, mihnet, sıkıntı. 2. ayartma, azdırma. 3. fesat, ara bozma, karışıklık, ihtilâl. 4. dinsizlik, canilik. 5. ceza. 6. delilik. 7. güzel yüz, güzel göz, güzel kadın.”² Bir edebiyat sözlüğündeyse şunlar söyleniyor: “Belâ, ayartma, karışıklıklar. Divân şiirinde öncelikle kıyametle ilgili olarak kullanılır. Ahir zamanda bir çok karışıklıklar çıkacağı ve fitneler kopacağı bilinmektedir. Divân şairi bu karışıklıklara neden olarak sevgiliyi gösterir. Böylece sevgili-âşık ilişkisi ortaya çıkar. Sevgili bir görünüşüyle fitneler koparır, âşıkları arasında kargaşaya neden olur. Sevgilinin genel güzelliği ve görünümünden başka beni, yüzü, yanağı, zülûfleri, gözleri, ayva tüyleri, kaşları, gamzesi, bakışları, yürüyüşü vs. birer fitne sebebidir.”³

1. *Türkçe Sözlük*, TDK, 6.bas. Ank.1974.

2. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ferit Devellioğlu, 2.bas. Ank. 1970.

3. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Dr. İskender Pala, Akçağ Y. Ank. tarihsiz.

Bu genel tanımlamalardan sonra İslâmî kavramlara ilişkin bir sözlüğe başvurduğumuzda şu açıklamayı görüyoruz: “Fitne, sözlükte, deneme ve imtihana tâbi tutmak, sınamak, maddî ve manevî sıkıntı, üzüntü, belâ ve felâketle imtihan etme gibi anlamlara gelir. Fitne kelimesi bunlardan başka küfr, azgınlık, sapıklık, günah, ayrılık, iç ihtilâf ve kargaşa, kavga, delilik, azap, musibet, aklını çelmek, gönlünü çalmak, kandırma (iğva), kışkırtma, nifak, ihtilâf, baştan çıkarma, birbirine düşme, çekişme, zulüm, baskı, karışıklık ve kalbin bir şeye fazla meyletmesi gibi mânâları da vardır.”⁴

Bütün bu açıklamalardan, tanımlardan, bizim anladığımız, “fitne”nin, kişinin sınanması için önüne dikilen maddî veya manevî sınav sorularıdır. Ancak bu sınav, çetin bir süreci gerektirdiğinden, fitne genel olarak sıkıntı ve belâ; karışıklık ve kargaşa olarak algılanmıştır. Sınavın sonucu önceden kestirilemediğinden ve sorular bazan ayartıcı cevaplara da açık durduğundan, fitne, böylece, bir ayartma ve azgınlık sebebi olarak da telâkki edilmiştir. Nitekim sevgilinin güzelliği yüzünden yoldan çıkan, mecnunlaşan âşık için sevgili tam da bir fitne sebebidir.

Kavramı böylece ortaya koyabiliyorsak, onun İslâmî ıstılahta, kişinin imanını sorgulamasına yol açan her türlü vesile olarak kabul edebiliriz. Böylece külfet bir fitne sebebi olduğu gibi, nimet de fitne sebebi olabilir. İnsanlar külfet sebebiyle olduğu kadar nimet sebebiyle de fitneye uğrayabilir ve bu sorgulamada yenilenler küfür ve şirke düşebilirler; Allah’ın hükümlerinden yüz çevirebilirler. Sosyal ve siyasal alanda karışıklık ve kargaşa ortamı, işkence ve zulüm birer fitne olarak karşımıza çıkabileceği gibi dünya nimetleri, mal ve çocuk da fitne olarak karşımıza çıkabilir. Dünya nimetinin, malın ve çocuğun fitne olarak karşımıza çıkması özellikle ilgi çeki-

4. *İslâm’ın Temel Kavramları*, Hüseyin K. Ece, Gerçek Hayat/Beyan Y.İst. 2000.

ci görünüyor. Çünkü bunlar, zahiren insana yardımcı olabilecek nimet diye telâkki edilebilir. Ne var ki, onlar, kişinin imanını sorgulamaya medar birer soru olarak insanın karşısına çıktığında, bu sınamada kimin galip geleceği, kimin mağlûp olacağı önceden kestirilemez: insanın malı, makamı, çocuğu, ailesi, bu açıdan bakıldığında hep birer fitne unsuru olarak ortaya çıkar.

Ne var ki, bütün bunlar fitnenin görünen yüzü olarak tebellür ediyor. İşbu görünen fitne unsurlarına bakarak fitnenin gizli kalanının da bulunup bulunmadığı sorusu akla gelebiliyor. Acaba bir “gizli fitne” var mıdır? Fitne gizli kalmışsa, yani onun sonunda bir karışıklık ve kargaşa ortamı çıkmamışsa veya ortaya çıkmış olan bir karışıklık ve kargaşa ortamında kişi fitneye uğramamışsa veya en azından bütün bu fitne sebepleri zahiren görünmüyorsa, ondan bize ne, diyebilir miyiz? Burada, zihinsel bir fitnenin altını çizmek istiyorum. Eğer fitne, bir karışıklık, kargaşa, fesat, bozukluk olarak ortaya çıkıyorsa veya değinilen bu kelimelere müncer oluyorsa, zihinsel fitne de sosyal ve siyasal fitne kadar, önem taşımaktadır. Zihinsel fitne, zihinde olması itibariyle gizli gibi durmasına, görünmüyor olmasına ve farkedilmesi zor olmasına rağmen, fitnenin belki de en tehlikeli biçimidir ve belki de bilhassa onun tehlikesi gizli olmasında saklıdır.

İmdi, fikrimizi açıklayabilmek için, fitneye ilişkin bunca açık âyet ve hadisi şerif bulunmasına rağmen, görünüşte fitneye temas etmeyen bir hadisi şerifi örnek alarak yola koyulacağım. Allah'ın Resulü (sav) buyuruyor ki: “Allah tarafından benden önce gönderilen her peygamberin kendisine sadık ashabı ve havarileri vardı. Bunlar onun sünnetine yapıştılar, emirlerine iktida ederlerdi. Sonra bunların yerlerine öyleleri halef oldu ki, yapmadıkları işlerle öğünürler, emredilmedikleri işleri yaparlardı. Bir kimse bunların mezkûr işleri yapmasına eliyle mümanaat ederse, o kimse mümindir; bir kimse diliyle bunlara karşı durursa, o da mümindir; bir

kimse bunlara karşı kalbiyle mücadele ederse, o da mümin-dir; bu kadarını yapmayanda artık hardal tanesi kadar bile iman yoktur.”⁵

Demek ki, peygamberin sünnetine uygun bir hayat tarzı geliştirmeyi barış ve düzen ortamı olarak kabul ediyoruz. Sünnetin dışına düşen (hadisteki belirlemeyle yapmadığıyla övünüp emredilmeyeni yapmayı şiar edinmiş) bir hayat tarzı da fitne ortamı olarak belirlenebilir. Buradan belki de şöyle bir küllî sonuca ulaşmamız imkân dahiline girebilir: Sünnetin (bu demektir ki Allah’ın öngördüğü hayat tarzının) dışına düşen bir sosyal ve siyasal ortam fitne ortamı olarak tezahür etmektedir. Böyle bir hayat ortamı, aslında, öncelikle insanların zihninde yer etmiş bulunmalıdır. İnsanlar, kendilerine “süslü” görünen “dünya nimetleri”ne (bu demektir ki şeytanın iğvasına) meftun olabilmektedirler. Bu süslü ve güzel görünen şeyler (ki bütün bunlar İslâm dışı bir hayat tarzı olabileceği gibi İslâm dışı düşünme tarzı da olabilir) onlara karşı bir fettan (fitneci, ayartıcı) rolü oynayabilir.

Ortalama son ikiyüz yıldan bu yana Müslümanlar indinde Batı tarzı hayat böylesi bir fettan rolünü oynuyor diyebiliriz. Bu fitne (Batı fitnesi), zihinlerde öyle bir karışıklık ve kargaşa ortamı hasıl etmiş ki, onun hayat tarzını benimseyebilmek için İslâm’ın cevazına müracaat edilmiştir. Yani, İslâm dışı bir hayat tarzının yaşanabilmesi için İslâm’ın iznine, fetvasına müracaat edilmiş ve İslâm’dan böyle bir fetvanın kopartılabileceği vehmine düşülmüştür. İslâm kültürüne ve medeniyetine ait olmayan bir hayat tarzının yaşanabilmesi ve gene ona ait olmayan kavramlarla düşünmenin caiz olduğuna ilişkin görüş tarzı, yaklaşık ikiyüz yıldan bu yana, İslâm âlemine musallat olmuş dramatik bir fitne kaynağı sayılmalıdır. Buyrunuz, aslında, Batı sömürüsünü tescil eden ve Müslümanların hukukunu Batı hukuku ile değiştirmenin yo-

5. *Riyaziis-sâlihîn Tercemesi*, I.cilt, 3.bas. DİB Y. Ank. 1970, s. 228.

lunu açan Tanzimat Fermanı'nın "besmele" ile başlaması ne kadar manidar değil mi? Bu fermana imza koyanların kafasında belki İslâm'a karşı çıkmak kabilinden bir fikrin gizli olduğunu söylemek mümkün olmayabilir; ama İslâm dışı bir hayat tarzını yaşamaya matuf bir temayülün bulunmadığını da aynı emniyetle ileri sürebilir miyiz?

Böylece Tanzimat'la başlayan ve günümüze kadar süren tarihimizin belli başlı kırılma noktalarının her biri kendiliğinden birer fitne eseri olduğu gibi, her biri de ayrıca fitne ortamlarına makes olmuştur. Müslümanca bir hayata talip gibi görünen bazılarının, aslında, gizlice veya açıkça İslâm dışı bir hayat tarzına özlem duyması ve o hayat tarzının gerçekleşmesini celbedici faaliyete girişmesi, bizce, bir fitne olayından başka bir şey değildir. İslâm'da rasyonalizmin veya empirizmin bulunduğunu sanan görüş tarzı kadar, İslâm'da Batı'ya mahsus siyasal kavramlara yer bulunduğunu ileri süren görüş tarzı da, bizce, gene, aynı fitnenin âleti olarak ortaya çıkıyor. Bu tür fitne, temelde zihinsel olmakla birlikte, sadece zihinde durup onu bulandırmakla kalmıyor, fakat aynı zamanda başka insanların da istikametini şaşırtan bir hayat tarzının ortamını açıyor. Ondan kaçınabilmenin yolunu bize gene bir başka hadisi şerif gösteriyor. Allah'ın Resulü şöyle buyuruyor: "Karışıklık zamanlarında ibadet etmek, benim yanıma hicret etmek gibi sevaptır."⁶ Buradaki karışıklığı biz yalnızca toplumsal ve siyasal karışıklık olarak algılamıyoruz, kafa karışıklığını da aynı çerçeve içinde değerlendiriyoruz. Demek ki, fitneden kaçmak için sünnete sığınmaktan başka bir yol da görünmüyor: gizli fitneye karşı açık dua!

6. A.g.e., II. cilt, s .583.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Zorbalık ve Hukuk

Mario Puzo'nun Baba (Godfather) romanında şöyle bir sahne anlatılır: Baba'nın adamlarından biri, ünlü rejisörlerden birinin o sıralarda çevireceği söylenen bir filmde bir role talip olur. Fakat rejisör delikanlıyı bu rol için uygun bulmaz, yeteneklerini yeterli görmez. Rejisör, iç içe duvarlarla çevrili, nerdeyse bir şato veya bir kale görünümü taşıyan malikanesinde yaşamaktadır. Atlara merakı vardır. Bu atlardan gözdesi olan cins birini de gözü gibi sevip korumaktadır. Atın seyisleri, özel korumaları vardır. Rejisör bu ata bineceği esnada koruma için çok özel tedbirler alınmaktadır. Hal böyleyken günlerden bir gün, rejisör, çeşitli hülyaların içinde gözlerini sabah uykusundan açar. Hava ılıktır. İpek yorganının altındaki bedeni ve ayakları tatlı bir ılıkılık içinde yumuşamıştır. Rejisör, bu mahmurluk içinde tasarılarını gözden geçirir: her şey iyi, hatta mükemmeldir; her şey yolundadır. Fakat rejisör, birden dikkat eder ki, ayağında hissettiği ılıkılık öyle doğal bir şey değil. Yorganını ayaklarının üstünden çektiğinde ne görsün: ayaklarının arasında kocaman bir kesik at başı! Kesik başın boynundan kanları sızıyor. Rejisörün ayağını ıslatıp ona tatlı, ılık duygular yaşatan, bu kesik at kafasının kanlarıdır. Rejisör dehşetle ürperiyor. Çünkü bu at kafası kendi gözde atının kafasıdır. Ürperiyor,

çünkü bunca özel korumaya rağmen bu atın kafası kesilebilmiş ve kendisinin yatağına kadar getirilip bırakılabiliştir. Rejisör, bunu yapanın kim olduğunu tahmin etmekte gecikmiyor. Ve hemen o gün, rejisörün adamına istediğinden daha iyi bir rolü teklif ediyor. Çünkü atının kafasını kesip yatağına bırakacak kadar örgütlü ve güçlü biriyle başa çıkamayacağı, hukuk yollarına müracaat etse bile sonuç alamayacağını kestiriyor.

Olay rejisör açısından görüldüğünde katıksız bir zorbalıkla karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyebiliriz. Fakat Baba açısından bakıldığında, Baba, iş bu kerteye gelinceye kadar rejisörle uzlaşmak için çeşit çeşit tekliflerde bulunmuş, ödünler vermiştir. O filmde rol almasını istediği genç adamı da koruması gerekmektedir. Çevresini korumak, kollamak Baba'nın ihmal edemeyeceği görevlerinden birisidir. Ve zaten bu sayede ayakta durabilmektedir. Adamlarına bakmadığı takdirde nereden güç alabilir ki o!

Fakat her şeye rağmen, ortada hukukun ihlâli ve somut bir zorbalık yaşanmıştır, yaşanmaktadır. Rejisör, hukuk yollarına başvurmakla bir sonuç istihsal edemeyeceğini bildiği için, o yola başvurmayı denemez bile. Ve böylece istemediği bir işi yapmaya boyun eğer; boyun eğmek zorunda kalır. Rejisörü bu çaresizliğe düşüren şeyi o bilmektedir: mahkemeye başvursa, biliyor ki, onu yargılayacak yargıçların arasında da Baba'nın adamları bulunmaktadır. Rejisörün, bu durumda yapabileceği şey ya zorbalığa zorbalıkla mukabele etmek olacaktır veya zorbalığa boyun eğecektir. Zorbalığa zorbalıkla mukabele edebilmesi için onun da zorbaca davranan bir örgüt sahibi olması veya böyle bir örgütün yardımını talep etmesi gerekir. Fakat bu durumda da istemediği bir çarkın içinde kendisini bulması mukadderdir. Fakat zorbalığa boyun eğmesi çare mi? Elbette değil. Çünkü bir kere böyle bir ödünle işini sürdürmeye başlarsa, bunun önünü kesmenin ve arkasını almanın imkânı bulunamayacaktır. İnisiyatif elin-

den çıkmış olacaktır. Böyle bir durumda adam ne yapabilir? O, kotarılan şartlara boyun eğmek zorunda kalmıştır ama bunun bir çözüm olmadığını, bilakis çaresizlik olduğunu bilmektedir. Böylece acaba şöyle bir noktaya mı gelip dayanmamız gerekiyor: Devlet yasadışı örgütlerle başa çıkamıyorsa kişiler onlarla başa çıkmanın yol(lar)ını kendileri mi arayıp bulmak zorunda kalacaktır? Eğer böyle olacaksa, ortalıkta adaleti sağlama bahanesi altında kendi adlarına ve hesaplarına racon kesen yasadışı örgütler mi cirit atacaktır? Meydan onlara mı kalmış olacaktır?

Evet, bazı ülkelerde, bazı dönemlerde, meydanın onlara kaldığı veya onlara bırakıldığı şartlardan geçilmiştir, geçiliyor. Niye?

Amerika Birleşik Devletleri'nde yasadışı örgütlerin, yani Mafya'nın ve her çeşit yeraltı örgütünün patlama yılları 1920'lere rastlar. Çünkü o yıllarda Amerika yurttaşlarına içki yasağı getirilmişti. Bir yandan hükümetler içki yasağına riayet edilmesini sıkı takibe almışlarken, bir yandan da ücra çiftliklerde veya bodrumlarda içki imalathaneleri gece gündüz çalışıyor, yurttaşlara içki yetiştirebilmek için canhıraş bir faaliyet gösteriyordu. İçkiyi içen de, onu sağlayan da, imal eden de, yakalandığı takdirde yasada gösterilen cezaya çarptırılmaktan kurtulamıyordu. Bu sıkı takibe rağmen, ne içki imalının önü alınabilmişti, ne içki içmenin. Bunlar önlenememiş, fakat yasanın gayrimeşru saydığı çeşitli kümelerde toplanmış yurttaşlar ordusu meydana gelmişti. Her yurttaş, hükümeti nezdinde bir suçlu olup çıkmıştı. Çünkü herkesin ya imalat safhasında, ya pazarlama safhasında veya içme safhasında içkiyle bir şekilde ilişkisi oluyordu. Yeraltı örgütlerinin güçlenmesi ve "sektör bazında" işbölümüne yönelmesi de aynı dönemlere rastlar. Örgütlerin bazısı içki sektöründe, bazısı uyuşturucuda, bazısı beyaz kadın ticaretinde, bazısı silah ticaretinde, bazısı çek ve senet tahsilinde, bazısı taahhüt

işlerinde, bazısı gazinoları haraca bağlama işlerinde, eğlence veya fuhuş alanlarında vb. uzmanlık kesbetmişlerdi. Ve elbette aralarında meslekî ahlâk yürürlükteydi. Kimse kimse-nin uzmanlık alanına burnunu sokmuyordu; buna titizlikle uyuluyordu. Aksi takdirde uyum, gene, kendi usullerine göre sağlanıyor ve kanlı bedeller ödeniyordu. Kaldı ki, bir süre sonra, herkes gerçekten kendi işinin uzmanı haline gelmişti ve başkalarının işinden anlamaz olmuştu. Meğer ki, farklı örgütler kendi aralarında bir işbirliğine girmiş olsun! Böylece, kimi zaman, meselâ beyaz kadın ticaretiyle uğraşanlarla senet tahsildarları veya başka iki farklı alan mensupları işbirliği gerçekleştirebiliyordu. İşin garip tarafı şu ki, bazı alan mensupları, diğer bazı alanların meşgul olduğu işi “kirli” saydığı için o alana asla bulaşmak istemiyor ve uzak duruyordu. Böylece, yeraltı dünyasının kendine özgü ahlâkı da oluşmuştu.

Yukardaki paragraflarda değinilen tablolardan bazı sonuçlar çıkartmamız mümkün olacaktır sanıyorum: Bir kere, genel bir kural olarak şunu söyleyebileceğimiz kanısındayım: Mafya veya öteki yeraltı örgütleri, toplumun veya resmî makamların zaaf gösterdiği zamanlarda ve alanlarda ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki:

1. Hükümetler jakoben usullerle (tepeden inme) yasa koymaya kalkıştıklarında, toplum, o yasa hakkında bir konsensusa ulaşmamış olduğu için, yasanın koyduğu yasaklar “zorunlu olarak” ihlâl edilmektedir. İçki yasağı, bunun tipik örneğidir. Yasağı koyanlar da dahil olmak üzere yasa herkes tarafından ihlâl edilmiştir. Çünkü toplum bu yasağa uymaya hazır bulunmuyordu. Yasa ihlâl edilince, toplum, anlamsız saydığı bu yasağa karşı kendisini himaye edecek güçler aramış ve bu gücü yasadışı yeraltı örgütlerinde bulmuş ve onlara sığınmak mecburiyetinde kalmıştır.

2. Yasanın koyduğu yasakla toplumun duyduğu ihtiyaçların örtüşmediği hallerde, insanlar, hükümet güçlerine karşı, gene yer altı örgütlerinin himayesine sığınmak zorunda kalmışlardır. İçki yasağı bu açıdan da örnek teşkil eder.
3. Kimi zaman, insanlar birbirlerine karşı taleplerini mücerret zorbalıkla elde edebileceklerini düşündüklerinden yer altı örgütlerinin “yardımına” müracaat edebilmektedirler. Örneğe, Godfather romanındaki aktörün, oynamak istediği filmin rejisörüne reva gördüğü muamele.
4. Resmî adalet mekanizmasının geç işlemesi veya herhangi bir sebeple ona güven duyulmaması hallerinde, yeraltı örgütlerinin hem resmî makamların, hem de kişilerin bu haldeki zaaflarını keşfederek devreye girmesi: çek, senet tahsildarlarının ortaya çıkışı buna dayanıyor.
5. Kısa yoldan zengin olma hevesi. Banka soyma çetelelerinin kurulmasının mesnedi bu saike dayanıyor.
6. Uyuşturucu ticaretiyle meşgul olan yeraltı örgütleri, gene devletin yasak alanıyla yurttaşın talebi arasında meydana gelmiş olan boşlukta var olabiliyor.

Kısacası yeraltı örgütleri kendi varlıklarını ya devletin zaaf gösterdiği veya yurttaşın zaaf gösterdiği veya aynı alanda her ikisinin birden zaafa düştüğü hallerde ve durumlarda ortaya çıkıyor.

Devletin öngördüğü ahlâkla yurttaşın benimsediği ahlâk arasındaki farklılaşma da yeraltı örgütlerinin meydana gelmesine ortam oluşturunuyor. Yurttaşın talepleri devlet tarafından zorbaca bastırılmaya teşebbüs edildiğinde yurttaş devletten kaçıp yeraltına sığınıyor. Oysa meselâ İslâm’da içki yasağının konulması istihaleyle gerçekleştirilmiş ve kesin yasak konulduğu ân yasağa uymaya herkes kendisini hazır

bulmuştur. Böylece yasak zorba yöntemlerle uygulanmak zorunda kalmamıştır.

Özet sonuç: Devlet, yurttaşına karşı despot ve jakoben usullerle ve baskıcı ve zorbaca yollarla yaklaşmaya çalıştığı anda ve onu bu suretle baskı altında tutmaya çalıştığı zamanlarda, yurttaş da bu zorbalıktan kurtulmak için yeraltı örgütlerinin himayesini talep etmekte ve onlara sığınmaktadır. Bu da, yağmurdan kaçarken doluya tutulma kısır döngüsünü doğurmaktadır. Bu kısır döngü, kendisini doğuran mantığın içinde kalınarak kırılmaz. Kısır döngünün kırılabilmesi, insanların farklı bir ahlâk düzlemine girmeleriyle mümkün kılınabilir. Öyle bir ahlâk düzlemi ki, orada, yönetici erkle yönetilen durumunda olanların ahlâk anlayışları tümüyle örtüşme halinde bulunabilmektedir. Ve öyle olmak zorundadır. Yeraltı dünyası ile hukukî bir çerçevede mücadele girişilecekse, bu hukukun da, değinilen nitelikteki, yani yönetenlerle yönetilenlerin mutabakat halinde bulunduğu ahlâkî bir zemin üzerine tesis edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Eğer hukuk böyle bir zemin üzerine tesis edilmeyip de keyfî biçimde ve jakoben usulle ve despotik karakterde tesis edilecek olursa aynı yeraltı kısır döngüsüne yeniden girmenin ve fakat bu defa yeraltı dünyasında farklı bir yapılanmanın yolu açık tutulmuş olacaktır.

Düşünsel Bir Sorun Olarak AB ve Türkiye

Avrupa Birliği'nin Türkiye'inde taşıdığı anlamdan önce, bu birliğin bizzat kendisi için taşıdığı anlamın ne olduğuna bakmak gerekiyor. Avrupa Birliği, bir bakıma, Amerika Birleşik Devletleri'nin Avrupa kıtasında Avrupa Birleşik Devletleri biçimindeki bir izdüşümü olarak dışlaşıyor. İlk in iktisadî işbirliği ile başlayan fikir, giderek ortak bir Avrupa pazarı oluşturma teşebbüsüne dönüşmüş, oradan da günümüzdeki Avrupa Birliği'ne gelinmiştir. Adı geçen "Birlik" şimdi yalnızca iktisadî işbirliği çerçevesini aşmış, siyasî bir birlik oluşturma veçhesine bürünmüştür. Siyasî birlik aynı zamanda hukuk birliğini gerektirir. Hukuk birliği içtimaî birliğin var bulunmasını şart kılar. Böylece siyasî, iktisadî, içtimaî alanlarda birlik vücuda getirmiş olan ülkeler, son tahlilde, "millî devlet" olma gerçekliklerini de geride bırakmış olurlar. Bu sürecin tamamlanması, temelde, birliğe üye olmak isteyen ülkelerden kültür birliğini sağlamış olmayı öngörür. Nedir kültür birliği? Kültür, eğer düşünme tarzı ve yaşama alışkanlıkları olarak dışa vuruyorsa, işte bu düşünme ve yaşama tarzları arasında husule getirilecek olan birlik de "kültür birliği"ne ad olacaktır. Aynı temel kültürde ortaklığı bulunmayan ülkelerin ve o ülke insanların böyle bir kültür birliği kompozisyonu içinde yerleri ne olabilir? Ve-

ya bir yerleri olabilir mi? Sonradan iktibas edilmek suretiyle bir kültür bir başka kültürü nasıl özümseyebilir? Bir akültür-rasyon olayı yaşanmadan (bu demektir ki, başka bir kültürün egemenliğine girmeden, böyle bir egemenliğe razı olmadan), sözü geçen kültür birliğinin gerçekleştirilmesi nasıl sağlanabilir ve bu mümkün müdür? Avrupa Birliği'nin ilk yıllarında, Ortak Pazara üye olacak ülkeler arasında din birliğinin bulunmasının öngörülmesi "kültür birliği" bağlamında anlam taşıyordu. Avrupa Hristiyan âleminde mezheplerin de farklı dinler olarak telâkki edilmesi, birliği öngören ülkelerin bu konudaki titizliklerine delalet ediyordu. Din konusundaki titizlenmeden vazgeçilmesi, aslında, yalnızca Hristiyan Avrupa ülkeleri bakımından bir anlam taşıyor sayılmalıdır. Birlik'in, din konusundaki titizliğinden ve temel taleplerinden vazgeçtiğine ilişkin çıkarımlarda bulunmak yanlış olur.

İmdi, Avrupa Birliği'nin ne demeye geldiğini Birlik açısından kısaca değerlendirdikten sonra, aynı Birlik'in Türkiye bakımından ne anlama geldiği sorgulanmalıdır. Türkiye, Tanzimat'tan (1839) bu yana, siyasal alanda temel tercihini ortaya koymuştur. Bu tercih genel ifade ile Batı, daha özeldenyse Avrupa lehinde oyunu vermiştir. Cumhuriyetle birlikteyse, Türkiye, kültürün istisnasız bütün alanlarında (siyasal, toplumsal, ekonomi ilah.) Batılı olmaya karar vermiş. Siyasal ve toplumsal bütün kurumlarını Batılı örneklerle göre değiştirmiş, yeniden kurmuştur. Olaya Türkiye'nin Batılılaşma serüveninin uzantısı olarak bakıldığında onun Avrupa Birliği'ne tam üye olma hususunda kararlılık ve ısrar göstermesini anlamak mümkün görünmektedir. Fakat olay, Avrupa Birliği ülkeleri ile ortak bir kültürü paylaşmak olarak vaz edilince, durumun hiç de, kâğıt üzerinde görüldüğü kadar kolay akışmayacağı ortaya çıkmaktadır. Türkiye her ne kadar, kâğıt üzerinde Anayasa'sını ve öteki bütün temel kanunlarını Batılı örneklerle göre oluşturmuşsa da, bu yetmemektedir. Batı kültürünün düşünme ve yaşama tarzlarını hayata

geçirmiş olmak bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Nitekim kâğıt üzerinde “demokratik” olduğunu ileri süren bir rejim öngörülmektedir (Anayasa, m.2). Ancak demokrasinin şartları, onun rükünleri olarak belirlenmiş olan ilkelerden daha fazlasını istiyor. Eğer demokratik bir rejimin tesisi seçim ve temsil, genel ve eşit oy, çoğunluğun ve azınlığın birbirine tahakkümünün önlenmesi, bireysel temel hakların yasalarda yer alması gibi ilkelerle gerçekleştirilebilmiş olsaydı, bütün bu ilkelerin Türkiye Cumhuriyeti’nin kanunlarında da yer aldığını ileri sürmekle işin içinden çıkmak mümkün olurdu. Ne var ki, demokrasi kendine mahsus demokratik bir kültürün mevcudiyetini gerektirmektedir. Kanunlarda yer alan ilkeler ne kadar muhkem biçimde vaz edilmiş olursa olsun, demokratik bir kültür geleneğinden gelmeyen insanların o ilkeleri hayata aktarmaları o kadar kolay değildir. Çünkü demokrasi yalnızca yasalarda vaz edilmiş olmakla gerçekleşmiyor. O, kendi kültürünün geleneklerini de talep ediyor. Nedir onlar? Bir kere klasik batı demokrasisi köleli ve köleci, sınıflı ve sınıfçı, sömürücü ve sömürgeci, ayrımcı ve ayrılıkçı bir toplumsal yapının mahsulü olarak ortaya çıkmıştır. Menfaat çatışmalarının uzlaştırılması asırlara balığ olmuştur. Aristokratların, avamın, din adamlarının kendi çıkarlarını koruma ve diğer sınıflara kabul ettirebilme süreci ayrı bir tarihî mücadelenin konusunu oluşturur. Bütün bu mücadele kültüründen mahrum olarak insanların “demokrat olalım” diye karar almaları olsa olsa bir niyetin ortaya konulması bağlamında bir değer taşır.

Nitekim günümüz Türkiye’inde Avrupa Birliği’ne üye olma heveslerinin önünde onun demokratikleşmesini isteyenlerin bulunması manidardır. Onların görüşüne göre Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üye olması Türkiye’nin demokratikleşme sürecini hızlandıracaktır. Fakat madalyonun öteki yüzünde de, Türkiye kendi demokratikleşme sürecini tamamlamadıkça onun Avrupa Birliği’ne üye olmasının müm-

kün olmayacağı okunmaktadır. Şimdi Türkiye böyle bir dilemmayı yaşıyor ve böyle bir açmazla karşı karşıya bulunuyor. Bunun üstesinden gelmek nasıl mümkün olacak? Bazılarının ileri sürdüğü gibi, ülkelerin Birlik'e girerken bazı rezervler öngörmesi Türkiye için de geçerli sayılabilir mi? Ve Türkiye'nin dermeyeran edeceği mazeretler dinlenebilir olur mu? Bütün bunlar, bu ülkeyi yönetenlerin üstesinden gelmek için önlerine koyması gereken sorulardır. Avrupa Birliği'nden beklenecek fazla bir yardım söz konusu olmamalıdır, çünkü Birliğe girme hususunda talep sahibi olan taraf Birlik değil, fakat Türkiye'dir, dolayısıyla yapılması gereken hususların yerine getirilmesi de ona düşer.

Öte yandan, Avrupa Birliği'nin Türkiye'yi nasıl bir kimlikte gördüğü de önem taşıyor. Türkiye'nin, kendini laik ve demokratik bir ülke olarak tanımlaması Birlik nezdinde ne kadar itibar görüyor? Avrupa Birliği Türkiye'yi acaba gerçekten laik ve demokratik bir ülke olarak mı kabul ediyor, yoksa ona Müslüman bir kimlik mi izafe ediyor? Din konusunun Avrupa Hristiyan Ülkeleri arasında özümlemiş sayılması ve halen mesele teşkil ediyor gibi görünmemesi, ahalisi Müslüman olan Türkiye için de geçerli sayılıyor mu? Yoksa, resmen telaffuz edilmemesine rağmen Müslüman kimliği, bu konuda engel mi oluşturuyor? Daha üye olmadan ve fakat bu sürecin başlaması arefesinde, bu ülkede yaşayan insanların hayat tarzlarında köklü değişiklikleri öngörmek isteyen uygulamalar, bu ülkede yaşayan insanlara zorla dayatılmak istenirse ne olacak? Bu durumda, bu ülke insanının geleneği nereye konulacak, demokrasi nerede yerini alacak? Değindiğimiz gibi, bu ülkeyi yönetenlerin cevap vermesini bekleyen sorulardır bunlar. Ve de cevap alınması kolay olmayan sorulardır. Çünkü taraflardan biri nezdinde mesele teşkil etmeyen bir husus, diğer taraf için mesele olabilir. Demokrasi, son tahlilde İslâm kültürünün değil, fakat Batı kültürünün bir ürünü olmak itibarıyla ve Avrupa Birli-

ği'ne girme hususunda talep sahibi olan tarafın da Türkiye olduğu hesaba katılarak yaklaşılsa, tavizkâr tarafın talep sahibi olana raci olacağı da âşikârdır.

Türkiye kendi siyasal rejimini dinden yalıtmış olduğunu ileri sürebilir, ama bu durum, bu ülkede yaşayan insanların Müslüman kimliğini değiştirmeye müncer olmaz. Avrupa Birliği'nin halihazırdaki üyelerinin bu bakımdan bir problemle karşı karşıya bulunmadığı belli bir şey. Her ne kadar Avrupa ülkeleri de dinî bir yönetim altında bulunmuyorlarsa da, orada yaşayan insanlar, Türkiye'de yaşayan insanlar gibi bir kültür değiştirme sürecini yaşamadılar. Avrupalı insanın hristiyanlıkla, yani kendi diniyle bir alıp veremeyeceği olmadı; onlar kiliseye karşı savaş verdiler, dine karşı değil. Bu itibarla halen uyguladıkları medenî kanunları ve diğer bir çok kanunları dinsel kaynaklardan ve geleneklerden beslenebilmekte ve bu durum laiklik düzleminde mütalâa edilmektedir. Oysa Türkiye için durum öyle değildir. Bir kültür değiştirme süreci geçirmiş ve geçirmekte olan Türkiye'de, Avrupa'nın dinsel kökenli kanunları seküler bir nitelik taşımaktadır ve fakat aynı kanun mahreç ülkede dinî kaynaklı bulunmaktadır. Bu demektir ki, bu ülkenin insanları, Avrupa'nın geleneklerini ve kanunlarını benimsedikleri ölçüde ortada mesele bulunmayacaktır, fakat kendi geleneğini ve kültürel kaynaklarını söz konusu etmeye teşebbüs ettiği her defasında bir meseleyle karşılaşması mukadder olacaktır. Bütün bunlar, üye olma sürecinin hitama ermesi halinde bu ülke insanların karşı karşıya gelebileceği meseleler cümlesinden sayılmalıdır.

Avrupa Birliği'ne girme teşebbüsü esnasında Müslümanların, Müslüman kimlikleriyle ortaya çıkması söz konusu olmamıştır. Mesele Avrupa Birliği ile Türkiye Cumhuriyeti arasında teati edilmektedir. Ancak değindiğimiz gibi, bir ülkeyi onun insanından, o insanın kültürel kimliğinden arındırarak ele almak da akla gelmez. Bu bağlamda ele alındığın-

da, İslâm ve Müslümanlar, Avrupa kültüründe içselleştirilebildiği ölçüde karşılaşılabilecek meseleler “ifna edilmiş” olacaktır. Bu durum da, pratikte, Müslümanların İslâmî taleplerinden vazgeçmeleriyle kaimdir.

Ama olaya sırf İslâm açısından bakıldığında, Müslümanlar nezdinde cevabı aranması gereken sorular ortaya çıkabilir. Şu kritik sorunun bu bağlamda bir cevabı aranmalıdır: Müslüman indinde mesele, demokratik bir ortamda Müslümanlara bir yaşama imkânı sağlamakta mı odaklaşıyor? Soruyu siyasal çerçevede şöyle sorabiliriz: Kim, kimin egemenliği altında yaşamaya hazır ve razıdır? Ancak Müslümanlar Müslüman kimlikleriyle ortada bulunmadığından bu sorular şimdilik göz ardı ediliyor. Dahası Müslümanlar, İslâmî taleplerinden feragat ve imtina etmeyi göze alıyorlar. Dolayısıyla ortada mesele kalmamış gibi görünüyor.

Olaya Türkiye’nin bu günkü kesitinden ve pratik mülâhazalar açısından bakmamız öngörülüyorsa, Türkiye Cumhuriyeti’nin Avrupa Birliği’ne kabulüyle, İslâm’ın ve Müslümanların kabulü arasında fark gözetmek gerektiğini ileri sürebiliriz. Çünkü Avrupa Birliği’ne kabul sadedinden birinden demokratikleşmesi istenirken, ötekinden İslâmî taleplerinden vazgeçmesi isteniyor. İslâmî talepte bulunarak Avrupa Birliği’ne üye olmaya teşebbüs etmek kendi içinde çelişkili olur. Çünkü İslâmî talepte bulunmak, aynı zamanda İslâm’ın hukuk düzeninin yürürlükte bulunmasını istemekle eşanlamlıdır. Bu ise, Avrupa ülkelerinin hıristiyanî kültürleriyle uzlaştırılmaz bir durum teşkil eder. Oysa Türkiye’den, Avrupa Birliği’ne girmesi zımında demokratikleşmesi talebi, Türkiye Cumhuriyeti’nin zaten gerçekleştirmek istediği bir hedef olarak önünde beklemektedir.

Bütün bu mülâhazalardan sonra ve belirtilen tespitlerden vazgeçmeden, olayın farklı bir yönüne değinmeden kalırsak mütalâamızı eksik bırakmış oluruz. Şimdiki durumda Türkiye Cumhuriyeti’nin Avrupa Birliği’ne üyeliğe kabul edilme-

si halinde bu ülkenin insanlarının her şeye rağmen gerek düşünce özgürlüğünü kullanma açısından, gerek siyasal hakların kullanılması açısından daha rahat bir ortamın meydana geleceğine ilişkin beklentileri bulunmaktadır. Söz konusu beklentiler onların gündelik yaşantılarında da rahatlık sağlanmasına kadar (kılık kıyafetlerinde, dinlerini öğrenmelerinde var bulunan kısıtlayıcı düzenlemelere) uzatılmaktadır. Geçtiğimiz günlerde yayınlanan Paris mahreçli bir haberin taşıdığı anlam, insanların bu tür beklentilerini güçlendirici bir anlam taşıyor. Haberi, bu bakımdan alıntılanmakta yarar var: “Brigitte Bardot’ya Irkçılık Cezası/ Dünya sinemasının yaşayan efsanesi, Fransız sinemasının seks sembolü Brigitte Bardot’ya ırkçılık yaptığı için 30 bin Fransız frangı (yaklaşık 2 milyar 700 milyon TL) ceza verildi. Paris’te görülen dava sonunda Bardot ayrıca 20 bin Fransız frangı tazminat ödeyecek. Bardot’nun Müslümanların Kurban Bayramı’na yönelik yaptığı açıklamalarda ırkçılık söylemleri içerdiği kanaatine varan hakim, ünlü yıldızı mahkûm etti. Bardot, ayrıca yazdığı kitabında, ‘Benim ülkem Fransa, benim toprağım, istila altındadır. Bu istila kendilerine karşı hiç bir şey yapamadığımız, eli kolu bağlı olarak kaldığımız Müslimanlardır’ şeklindeki ifadelerle yer verdi. Bardot, kitabında Müslümanlara olan kin ve nefretini dile getirdi.”¹

Bu haber bence bir simge değerini taşıyor. Bir yandan insanların kutsal değerlerine dil uzatıldığında onların cezasız bırakılmayacağı bildirisi varken; bir yandan da düşünce özgürlüğü bahanesiyle ırkçılık veya din düşmanlığı yapılmasına izin verilmeyeceği bildirilmiş oluyor.

Böylece, Türkiye’nin şimdiki haliyle Avrupa Birliği’ne kabul edilmesi durumunda her tarafı kesen bir kılıçlar ortamına düşülmüş olacağını ifade etmiş oluyoruz. Türkiye’de yaşayan insanların her biri kendine göre bir beklenti içinde-

1. *Hürriyet*: 16 Haziran 2000, s.40.

dir. Bu beklentilerin bazısı gerçekleşebileceği gibi, bazısı da hüsrarla sonuçlanacaktır. Ancak her halükârda her kesim Batı kültürü ile bir hesaplasmada bulunacaktır. Böylece şimdiye kadar sırf taklidî olarak benimsenmiş olan Batı kültürüne tahkikî ve tatbikî bir boyuttan bakmak mümkün kılınmış olacaktır. Müslümanların tarihlerinde gayrimüslimlerle bir arada sulh içinde hayat sürdürmeleri onlara yabancı olan bir olgu değildir. Ancak gayrimüslimlerle bir arada yaşama tecrübelerinde Müslümanlar kaideten inisiyatif elinde bulunduran taraf durumunda olmuştur. Ancak şimdi İslâmî taleplerinden vazgeçmiş olan Müslümanlar bakımından inisiyatif elinde bulundurup bulundurmamak mesele teşkil etmiyor. Mesele, bir arada yaşama halinde inisiyatif elinde bulundurmak isteyen Müslümanlar bakımından ortaya çıkıyor, ancak onların da zaten Avrupa Birliği'ne üye olup olmamak gibi bir meselesi bulunmuyor.

Düşünsel Bir Sorun Olarak AB Sürecinde Yaşanan İdeolojik Çelişki

İnsan, ayakkabısının bağcığını daha kolay bağlamak veya çözmek için, hangi ayağındaki bağcıkla uğraşacaksa o ayağını yüksekçe bir basamağa dayar ve öylece işini görür, değil mi? Ama Karadeniz fıkrasındaki Temel böyle yapmıyor. O, sağ ayakkabısının bağcığını çözmek için sol ayağını basamağa dayıyor, sonra da aşağıda kalan ayakkabısının bağcığıyla uğraşıyor. Türkiye'nin ulus-devlet sürecine girmesi, Temel'in ayakkabı bağcığıyla uğraşması örneğine benziyor. Dış görünüşler, yani ayakkabının bağcığını çözmek için bir ayağını basamağa kaldırma işi gerçekleştiriliyor, fakat bu ayağın niçin basamağa kaldırılmış olduğu keyfiyeti anlaşılmamış görünüyor. Önemli olanın, ayakkabı bağcığıyla uğraşırken herhangi bir ayağın yüksekçe bir yere konulması sanılıyor.

Ulus-devlet kavramı 1789 Fransız ihtilâlinde sonra ideoloji haline dönüştürülmüştür. Oysa hem bu ihtilâlin hazırlanmasında, hem bu ihtilâlden sonra ulus-devlet kavramının ortaya çıkmasında, daha önceki yüzyıllar süren toplumsal, siyasal, iktisadî şartları, değişimleri hesaba katmak gerekiyor. Olayın yalnızca ideolojik boyutunu görmek ve onu yalnızca ideolojik boyuta indirgemek, ancak sonucu öne çıkart-

mak olur. İdeolojiyi bir sonuç olarak değil, fakat sebep olarak değerlendirmeye müncer olur.

Ulus-devlet kavramı, Batı Avrupa’da, serbest piyasa ekonomisinin işleme süreciyle örtüşüyor. Bu süreçte, insanların kanun karşısında eşit olmaları fikri revaç buluyor. Dış pazar arayışları ve bu süreç içinde sömürgeciliğin başlaması, Avrupa’lı insanı kendisini sömürge halklarından üstün görmeye sevk ediyor. Oralara medeniyet götürdüğü gerekçesinin (veya mazeretinin) arkasına sığınarak o ülkelerin sömürülmesini meşru görmeye başlıyor. Ayrıca her sömürgeci ülke, kendi sanayiini öteki sanayiler karşısında koruyabilmek için gümrük uygulamaları ve benzeri tedbirlerle korumacılık siyasetini benimsiyor. Böylece, daha önceki asırlarda genelde tabî sınırlarla mahdud bulunan ülkeler, kendi sınırlarını çitlerle belirlemeye başlıyor.

Oysa Türkiye, ulus-devlet sürecine girmeden önce, söz konusu şartları kısmen yaşıyor sayılsa bile; ulus-devlet ideolojisine tamamen yabancı bulunuyordu. Osmanlı Devleti’nin bu bağlamdaki tutumu uluslararası ilişkilere açık bulunuyordu. Sonradan Osmanlı Devleti’ne zorla dayatılan kapitülasyonların tesisi, başlangıçta bir lütuf ve ihsan olarak görülüyordu. Dahası, İslâm’da gümrük koymanın yasak oluşunun kapitülasyonların tesisinde rol oynamış olabileceği de düşünülebilir.

İkinci Meşrutiyet meclisi açıldığında, Talat Paşa’nın, Serkeçe mebusu Boşo Efendi’nin: “Osmanlılık benim için Osmanlı Bankası’nın adında geçen kelimeden daha fazla bir anlam taşımıyor!” biçimindeki ifadesinden ne kadar incindiğini onun hatıratında okuyoruz. Osmanlı aydını ve siyasetçisi, 20. yüzyılın başlarında bile bırakınız ulus-devlet kavramını ulusçuluğa bile ne kadar yabancı olduğunu ortaya koymaktadır.

Cumhuriyetle birlikte hem ulus-devlet, hem ulusçuluk bir ideoloji olarak benimsenince, ulusu ve devleti yeniden tanım-

lama ihtiyacı ortaya çıktı. Bu yeni tanım, kendi ulusunu başkalarından üstün tutma adına ırkçılığa dönüştü. Üstelik etnik farklılıklar göz ardı edilerek bütün etnik unsurlar tek bir ad altında anılmaya başlandı. Irk ve dil birliğini sağlama çabaları, tarih ve kültür alanında sapmalar yapılmasını zorladı.

Ulus-devlet kavramının, toplumsal, siyasal ve iktisadî şartlarının bir uzantısı ve sonucu olarak değil, yalnızca ideolojik bir tutamak olarak benimsenmiş olması dolayısıyla ona bir tabu (bir fetiş) olarak muamele edilmesi, Avrupa Birliği sürecinin başlangıçlarından bu yana, hem ona karşı olanların, hem taraftar olanların kafasında sarsıntılara, boşluklara, çelişkilerin yaşanmasına yol açmıştır. Çünkü AB'ye girme meselesi kendi aslî mihrakında değil (bu demektir ki, toplumsal, iktisadî, siyasî boyutları kaale alınarak değil), fakat mücerret bir ideolojik mesele olarak göz önünde bulundurulmuştur. Öyle olunca zaman zaman ona karşı çıkması gerekenlerin onun yanında veya yanında yer alması gerekenlerin de karşısında yer alabildikleri müşahade edilebilmiştir. Üstelik AB'ye girmenin Cumhuriyetin temel ideolojik ilkelerinden taviz vermesinin gerektiği gibisinden ihtimaller belirince zihinlerin iyice karışıklaştığı, bulanıklaştığı gözlenebilmektedir.

1995 yılı başlarında AB ile gümrük birliği gerçekleşiyor diye kimilerinin düğün bayram havasına girerken, kimilerinin de karalar bağlaması, tam da bu zihinsel teşevvüşün ortaya çıkmasına yol açtı. Düğün bayram havasına girenler, gümrük birliğinin arkasından AB ile tam üyelik statüsünün gerçekleşeceğini, bunun da Türkiye'nin 150 küsur yıldan beri ufkunda bir serap gibi duran "Avrupalılaşma" hülyasının nihayet hayata geçirilmesinin önünü açacağını umuyordu. Tanzimat'tan (1839) bu yana, yeni Osmanlıların (sonraki isimleriyle jöntürklerin) hülyalarını oluşturan bu "Avrupalılaşma" (Avrupalıların sömürgelerine uygun gördükleri politikanın adıyla söylersek "modernizm") hevesi, nihayet gümrük birliğinin gerçekleşmesiyle önemli bir engeli daha aşmış

olacak ve bu engelin asılmasıyla bu topraklar üzerinde yaşayan insanların “Avrupalılaşması” (veya batılılaşması veya modernleşmesi) tamamlanmış olacaktı! Öte yandan, gümrük birliği gerçekleşiyor diye matem havasına girenler de, bu suretle “yerli sanayimizin” mahvolacağını, toplumun ahlâkının elden gideceğini (ahlâken şah iken şahbaz olacağımızı), aile ilişkilerimizin berhava olacağını, ekonomide başa çıkamayacağımız bozulmalarla karşılaşacağımızı; hele AB ile siyasal entegrasyon gerçekleşirse bu entegrasyon içinde millî kimliğimizi tümüyle yitirmiş olacağımızı, dünyada yerimizin kalmayacağını düşünüyordu.

Aslında olaya şöyle bakmak da mümkündü: Gümrük birliği anlaşması şimdi değil de 1923 yılında imzalanmış olsaydı, hatta daha doğrusu gümrük birliği hakkında değil de, doğrudan AB ile tam üyelik anlaşması belirtilen yılda imzalanmış olsaydı, Türkiye’ye ne gibi mükellefiyetler yükletilmiş olacaktı? Meselâ denilebilecekti ki, İslâm hukuku ile ilgili yürürlükteki kanunlarınızı kaldırın, onun yerine İsviçre’den Medeni Kanun’u, İtalya’dan Ceza Kanunu’nu, Almanya’dan Ticaret Kanunu’nu iktibas edin; Anayasanızı Avrupa ülkelerinin anayasalarını örnek tutarak oluşturun! Başka? Zaman içinde Anayasanızdaki “Devletin dini İslâmdır” hükmünü kaldırıp onun yerine laikliği ikame edin! Başka? Cumhuri idare biçimini getirip hilafeti lağvedin! Sonra, halen kullandığınız alfabeyi kaldırıp onun yerine latin alfabesini koyun! Kılık kıyafetinizi Avrupalı insanlarınkine benzetin! Tevhidi Tedrisat Kanunu’nu yürürlüğe koyun! Takvim ve tarihlerle ve rakamlarla ilgili düzenlemelerde Avrupa standartlarını benimseyin! Evet, Avrupa Birliği’ne girmek üzere o gün bir anlaşma imzalanacak olsaydı, bunlardan daha fazlasını kim talep edebilirdi? Oysa bütün bunlar Türkiye’de onun hür ve müstakil iradesiyle gerçekleştirilmiş bulunuyordu. Bütün bunların gerçekleştirilmesinden sonra geriye sadece demokrasinin ve insan haklarının hayata geçirilmesi ka-

lıyor idiyse, mülayimleştirme ortamını sağlayacak olan bu unsurların kabulünde gösterilen direncin sebebini anlamak gerekiyor.

Sanıyorum güçlük şurada yatıyor: Türkiye'nin, vaktiyle kendisine örnek aldığı Avrupa'nın bütün kavramları ve tanımları ulus-devlet çerçevesi içinde şekillenmişti. Oysa şimdi Avrupa Birliği ulus-devletin şekillendirdiği kavramları ve tanımları parçalıyor; gündeme yeni kavramlar, yeni tanımlar getiriyor. Türkiye ise, bu yeni kavramları ve tanımları benimsemekte ve sindirmekte güçlük çekiyor. Çünkü o, daha, ulus-devlet ortamının şekillendirdiği kavramları bile bütünüyle sindirebilmiş durumda bulunmuyor. Hal böyleyken, yeni kavramlarla karşılaşılması bazılarını ürkütüyor, ister istemez memleket elden gidiyor havası (kompleksi veya paranoyası) ortaya çıkıyor. Bizzat şu "gümrük birliği" kavramı, ulus-devlet yapısının şekillendirdiği kavramların dışında teşekkül etmiştir.

İmdi, acaba, Türkiye'de "gümrük birliği" kavramına nasıl bir anlam yükleniyor? Ona ideolojik bir anlam mı izafe ediliyor, yoksa ticarî ve iktisadî ve nihayet bütün bunlardan sonra siyasî bir anlam mı? Konu üzerinde konuşanların hemen hepsinin ideolojik bir zeminden hareketle meseleye baktığını ileri sürebiliriz. Çelişki de, hareket noktası olarak kabul edilen söz konusu ideolojik odaklanmadan doğuyor. Şöyle ki, olaya ticarî ve iktisadî açıdan yaklaşılmayıp ideolojik açıdan bakıldığında, görünen manzara, gümrük birliğinin arkasından Avrupa Birliği ile Türkiye'nin (belli bir vadede tam üyelik statüsünün gerçekleşmesi sonucu) bütünleşmesi olarak ortaya çıkıyor. Asıl maksat da AB ile Türkiye'nin bütünleşmesi olarak değerlendiriliyor. Oysa kimilerine göre, bu ikinci süreç hiç bir zaman işlemeyecek ve Türkiye sadece gümrük birliğini gerçekleştirmiş olmakla kalacaktır. Çünkü AB, Türkiye'yi hiç bir zaman kendi içine alma arzusu göstermeyecek; dahası onu bünyesi organik olarak reddedecektir.

Aslında bu görüş de ideolojiktir. (İlginç olan husus şudur ki, bu aynı görüşü Avrupalı insanlar arasında paylaşılanların sayısı da kabarıktır).

İmdi çelişkiyi ortaya çıkartan ideolojik yaklaşımın niteliği şudur: Başlatılan süreç ister gümrük birliği ile sınırlı kalsın, ister onun akabinde AB ile bütünleşme gerçekleşmiş olsun, bu olayın kendisi “ulus-devlet” anlayışının dışında teşekkül etmiştir. Gümrüklerin açılması, insanların, malların, hizmetlerin serbest dolaşımının sağlanması; millî sanayilerin mümkün olduğu ölçüde korumacı politikalardan arındırılması gibi hususların, ulus-devlet anlayışı ile ilgisi bulunmamaktadır. Bütün bu uygulamalar, tam tersine, ulus-devlet tanımına ve kavramına aykırı düşmektedir. Oysa Türkiye, AB’ye katılma arzusunu göstermekle birlikte, kafalar henüz ulus-devlet trendinin ağırlığını üstünden silkeleyebilmiş değildir.

Gümrük birliği olayına (ve tabii arkasından gelmesi beklenen AB ile bütünleşme olayına.. tabii gelirse..) salt ticarî ve iktisadî bir olay olarak değil de, ideolojik bir olay olarak baktığımızda bile, bundan, hayatını Müslümanca bir tavırla belirlemek isteyenleri sakındırması gereken bir faktör varbulunmuş olabilir mi? Türkiye’de Müslümanlar zaten azınlıklara mahsus bir hukukî statü içinde bulunmuyor mu? Azınlık kavramı sayı ile değil, fakat uygulanan hukukun niteliğine göre belirlenmeli değil mi? Bu ülkede, halen çoğunlukta bulunan Müslümanlara, sayıca azınlıkta olan hristiyanların hukuku uygulandığına göre, kimin azınlık, kimin çoğunluk konumunda olduğu hususu tartışmaya açıktır. Kanunların ya da uluslararası anlaşmaların lafzına değil, aynı zamanda ruhuna müracaat edilmelidir. Belli bir kanaatin tersine, Müslümanların bidayetten beri yeryüzüne dağılmaları ve Müslümanlığı yeryüzüne yaymaları kılıçla değil, ticaretle gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla onların arasında kendilerine ticaret kapılarını ve yollarını açabilecek teşebbüslere karşı çıkanlar varsa bu ancak ulus-devlet ideolojisinin benimsenilmiş ol-

masıyla açıklanabilir. Eğer burada bir inisiyatifin fıkdanından bahsedilecekse, bunun sorumluluğu, o inisiyatifi ele geçirme becerisini gösteremeyenlerde aranmalıdır.

Türkiye 1920’li yıllarda ulus-devlet ideolojisini benimseydiği sıralarda, bu ülkede, sözü geçen ideolojiyi besleyecek toplumsal ve siyasal bir kültür mevcut bulunmuyordu. Başka biçimde söylersek, devletin ulus-devlet biçiminde örgütlenmesi, bu ülkedeki toplumsal/siyasal kültürün (fakat şartların değil) icabettirdiği, zorladığı bir netice olarak hasıl olmamış, belki daha çok dış şartların zorlamasıyla ortaya çıkmıştır. Dış şartlar derken yalnızca yabancı devletlerin siyasal baskısını kastetmiyorum, bununla birlikte var olan bir başka zorunluluğun da hesaba katılması gerektiğini düşünüyorum. Bu zorunluluk da şudur: Lozan Anlaşması neticesinde yeni bir devlet ortaya çıktıktan sonra, bu devlet, kendini ayakta tutacak bir ideolojiye muhtaçtı. Devleti kuran güçler hukuk alanında İslâm’ı tasfiyeye kararlı olduklarına göre, onun yerine bir başka ideolojiye ihtiyaç hasıl oluyordu. İşte bu ihtiyaç “ulus-devlet” gibi başlangıçta soyut bir çerçeveyi kendine hareket noktası kabul etti. Sonraki yıllarda bu çerçevenin içi 6 ok umdeleri (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, devrimcilik, laiklik) ile dolduruldu. Bu ülkenin yerli kültürüne (burada, İslâm’ın ve Müslümanların ortaya koyduğu toplumsal, siyasal hayat tarzına) nisbetle ulus-devlet kavramı ve onun muhteviyatı olarak kabul edilen umdeler dışarıklı (veya dışsal, câli) bir konumda bulunuyordu. Vaktiyle şartların hasılası olarak kabul edilen bu zaruretler, sonraki zamanların idealleri ve fetişleri haline getirilmiştir. Böylece hayatın gerçekleriyle fetişlerin karşı karşıya geldiği her defasında fetişlerin yanında yer almak yeğlenmiştir. O kadar ki, söz konusu yeğlemelerde dış müdahaleye müracaat etmekten bile çekinilmemiştir (1960, 1971, 1980 ve nihayet 28 Şubat -1997- müdahaleleri bu cümleden sayılabilir).

Şimdi AB'ye tam üye olmanın çarelerinin araştırıldığı bir konjonktürün her safhasında hayatın gerçekleriyle ulus-devletin muhteviyatını teşkil ettiği düşünülen ilkelerin karşı karşıya geldiği yeniden ve yeniden gözlenebilmektedir. Türkiye kendini halen ulus-devlet ideolojisine bağlı olarak görmekle birlikte bir yandan gümrük birliğinin getirdiği şartlar olsun, bir yandan AB'nin demokrasi ve insan hakları konusundaki dönüşümü zorlayıcı önerileri olsun, hem ulus-devletin, hem de Cumhuriyete ilişkin ilkelerin gözden geçirilmesini ve yeni tanımların yapılmasını gerektirmektedir. Hayatın gerçekleriyle bu gerçeklerin dışında kalan fetişlerin karşı karşıya kaldığı bir düzlemde, hayatın gerçeklerinin ön alacağı kabul edilerek yola çıkılırsa, içine düşülen çelişkinin üstesinden gelmek de imkân dahiline alınmış olur.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Ulus Devlet (ulusçuluk ya da ulus devlet efsanesi)

Batı kültürünün siyasal/iktisadî kurumlarından biri olan ulusçuluk, doğuş şartları itibariyle ideolojik bir temele dayanmıyordu. 15.-16. yüzyıllardan başlayarak millî kiliselerin Papalık nezdinde özerkliklerini, hatta özgürlüklerini elde etmeleri *tek ülke, tek din* ilkesini de meydana getirmiş oldu. Ancak bu ilke, iktisadî ve ticari alanda bir anlam taşımış olmasaydı, bir ilke olarak yalnızca ideolojik bir anlam ifade etmekle kalmış olurdu. Oysa gelişmekte olan ulusal ekonomiler, kendi varlıklarını öteki ulusların rekabetine karşı koruyabilmek için ulusçuluğu iç politika amacına yönelik olarak kullandıkları gibi, dış politika amaçlarına dönük olarak da kullanmışlardır. Son tahlilde, ulusçuluk söz konusu ulusun, iktisadî, ticarî, sınaî çıkarlarının korunması amacına matuf olarak oluşmuş veya oluşturulmuş bir kurum olmuştur.

Oysa aynı ulusçuluk Osmanlı Devleti'ne taşındığında, orada bütünüyle ideolojik bir niteliğe bürünmüştür. Aslında bir ideoloji olarak ulusçuluk Osmanlı Devleti'nin merkezdeki görüşünü ve ülküsünü oluşturmuyordu. Ta ki, İttihat ve Terakki Partisi'nin ortaya çıkışına ve yönetimi ele geçirişine kadar. Ulusçuluk Osmanlı ülkesinde yalnızca küçük (tâbi)

uluslar için bir ideoloji olarak kullanılmıştır. Küçük ulusların bağımsızlık savaşlarında, onlara bir moral güç sağlama hizmetinde yardımcı olmuştur. Çöküşünün hemen arifesinde Osmanlı Devleti'ni yönetenler de, hukuken olmasa bile fiilen ulusçuluğu bir *ideoloji* olarak kabul etmiştir.

Cumhuriyet dönemindeyse ulusçuluk resmi ideolojinin kesin bir unsuru olarak ve tamamen bir *ideoloji* olarak benimsenmiştir. Batı kültüründe (ulusçuluğun doğduğu ülkelerde) olduğu gibi Türkiye'de de bu ideoloji netice itibariyle ve aksini iddia etme çabalarına rağmen, ırkçı bir niteliğe bürünmüştür. Aslında, Batı kültür havzası içinde bazı ideolojilerin ırkçı bir kökende buluşmuş olmasını tabii saymak gerekir. Çünkü Batı kültürü aslında ırkçı bir kökene sahiptir. Oysa Türkiye'de ulusçuluğun ırkçılığa dönüşmüş olmasının sebebi, bu "ülkünün" zaten bir ideoloji olarak benimsenmiş olmasında aranabilir. Türkiye için ulusçuluk bir ideoloji olarak *jakoben* (tepeden inme) usulle ithal edildiğinden, ancak suni payandalarla ayakta tutulabilirdi. O suni payandalardan biri de, ırkçılık olarak düşünülebilirdi, öyle de olmuştur. Burada kullandığımız anlamda ideoloji, gerçek şartlardan kopartılmış, ancak yapay şartların ortamında beslenmiş, düzmece bir görüşü ifade etmektedir.

Durum böyleyken, ulusçuluğun bazı Müslümanlar tarafından da benimsenmiş olması dikkate değer bir olgudur. Ancak ulusçuluk, istendiği kadar meşru, masum ve şirin gösterilme hevesleriyle ayakta tutulmaya çalışılsın, son tahlilde ırkçı bir kökene dayanmaktadır. Nitekim her ulusçuluk kendini bir ırkın adıyla sıfatlandırır: Fransız ulusçuluğu, Alman ulusçuluğu, İngiliz ulusçuluğu vb. Dolayısıyla, bu adlar altında dile getirilen ulusçuluk duyguları, iddia edenlerin ısrarlarına rağmen, ancak belli bir ırka mahsus ve münhasır olmaktan kurtulamaz: dışlayıcılık ulusçuluğun tabiatında meknuzdur. Bu itibarla, "benim ulusçuluğum kapsayıcıdır, her ırkı kapsar" diyenleri çetin bir açmaz bekliyor: aynı ulus-

çuluk çatısı altında yer aldığını düşünenlerden her biri aynı iddiaya sahip çıkarsa acaba hangi uzlaşma zemininde bir araya gelmek mümkün kılınabilir?

Ulus-devlet kavramı ancak 1789 Fransız ihtilâlinden sonra ideoloji haline dönüştürülmüşken Batılılaşma yolunda Fransa'yı örnek alan Türkiye, bu yüzden olayın salt ideolojik boyutunu görmüş, böyle yapmak gerekiyor diye, ulus-devlet kavramını ideoloji olarak taklit etmeye yeltenmiştir.

Türkiye, 90'lı yılların ortasında (1995) Avrupa ile Gümrük Birliği "gailesi" ile karşı karşıya geldi. Buna "gaile" diyorlar, çünkü ülke yönetimini elinde tutan bir avuç jakoben zihniyetli kişiden başka, sözü geçen ideolojiyi (ulusçuluk) benimseyen az sayıda kimse kalmış görünüyordu. Türkiye bu süreçte garip çelişkiler yaşadı. Gümrük Birliği'nden yana olması gerekenler ona karşı çıktı. Karşı çıkanlar âdeta ulusçuluk ve ulus-devlet ideolojisini kendine gerekçe saydı. Oysa asıl görüşleri bu kavramlara muhalefet noktasında odaklanıyordu. Öte yandan ulus-devlet ve ulusçuluk ideolojisinden başka bir fikriyata kafasında yer bulunmayanlar, Gümrük Birliği'ne taraftar göründü. Genelde ortalıkta fikren bir hazırlıksızlık hali yaşandı.

Fakat bütün bu zihinsel teşevvüş ortamında kesin olarak bir şey belirliyorsa, o da, ulusçuluğun artık ülkenin gelip dayandığı şartlara cevap verebilme yeteneğinde olup olmadığına ilişkin soru oldu.

Gümrük Birliği'nden yana olması beklenenlerin ona karşı bir tavır ortaya koyması, buna mukabil Gümrük Birliği'ne muhalif olması "beklenenlerin" de ondan yana görünmeleri, ilginç bir kafa karışıklığını ve bir çelişkiyi yansıtıyor. Bu çelişki niçin ortaya çıktı? Daha da önemlisi bu çelişkinin taşıdığı bir anlam var mıydı? Varsa neydi?

Asıl mesele "Gümrük Birliği" konusuna atfedilen anlamdan kaynaklanıyordu. Şöyle ki, "Gümrük Birliği" denilen kav-

ram, bu insanlar için nasıl bir anlam taşıyordu? İdeolojik bir anlam mı taşıyordu yoksa ticarî ve iktisadî bir anlam mı? Bize kalırsa, bu konu üzerine görüş dermeyen edenlerin hemen tamamı ideolojik bir temelde buluşuyordu. Çelişki de, hareket noktası kabul edilen söz konusu ideolojik özellikten doğuyordu. Şöyle ki olaya ticarî ve iktisadî açıdan yaklaşılmayıp ideolojik açıdan yaklaşılnca, Gümrük Birliği'nin arkasından Avrupa Birliği ile Türkiye'nin (belli bir vadede tam üyelik statüsünün gerçekleşmesi sonucu) bütünleşmesi durumu ortaya çıkıyordu. Asıl maksat da AB ile Türkiye'nin bütünleşmesi olacaktı. Oysa kimilerine göre, bu ikinci süreç hiçbir zaman işlemeyecek ve Türkiye sadece Gümrük Birliği'ni gerçekleştirmiş olmakla kalacaktı. Çünkü AB Türkiye'yi hiçbir zaman kendi içine alma arzusu gösteremeyecek, dahası onu bünyesi organik olarak reddedecekti. Aslında bu görüş ideolojiktir.

İmdi, çelişkiyi ortaya çıkartan ideolojik yaklaşımın niteliği şudur: başlatılan süreç ister Gümrük Birliği ile sınırlı kalsın, ister onun akabinde AB ile bütünleşme gerçekleşmiş olsun, bu olayın kendisi "ulus-devlet" anlayışının dışına düşmektedir. Gümrüklerin açılması insanların, malların ve hizmetlerin serbest dolaşımının sağlanması, millî sanayilerin mümkün oluşu ölçüde korumacı politikalarından arındırılması gibi hususlar, ulus-devlet anlayışına muhalif bulunmaktadır.

Oysa Türkiye'deki tartışmalara baktığımızda, temelde ulus-devlet ideolojisini benimseyenler, Gümrük Birliği'nden yana tavır koymuş olmakla benimsedikleri fikriyata ters düşmüş oluyor. Öte yandan temel fikriyatı gümrüksüz bir dünyanın gerçekleştirilmesinden yana bir doğrultuda somutlaşınlarsa Gümrük Birliği'ne muhalif bir tavır ortaya koyuyor.

Böyle bir çelişkiyi özelleştirme konusunda da gördük. Özelleştirme, Türkiye özelindeki anlamıyla devletçilikten arındırmayı ve onun sakıncalarını sağaltmayı tazammun ederken, bu hususa yardımcı olması gerekenler ona karşı çıkmış; muhalefet etmesi beklenenlerse taraftar görünmüştür.

Böyle bir çelişkinin yaşanmasına belki şöyle bir gerekçe ileri sürülerek denebilir ki, sözü geçen, oluşumlar bu konuda muhalif tavır belirtenler yönünden bakıldığında, onların inisiyatifleri dışında gelişmiştir ve bu gelişmelere hakim olunamayacağı anlaşıldığından, muhalif bir tavır benimsemek daha akıllıca görünmüştür. Ancak kendi payıma ben bu tavrı kabul edemiyorum. Çünkü her iki durumda da, inisiyatif kullanabilmenin yolları bulunabilirdi. Akıl edilemediğinden ya da bilemediğimiz sebeplerden dolayı bundan kaçınılmış olabilir.

Öte yandan, Gümrük Birliği olayına (ve tabii arkasından gelmesi beklenen AB ile bütünleşme olayına..) salt ticarî ve iktisadî bir olay olarak değil de, ideolojik bir olay olarak bakıldığında bile, bundan, Müslüman olarak beni sakındırması gereken faktör ne olabilir? Ticaret kapılarını ve yollarını açabilecek faaliyetlere karşı çıkılmasını, ancak ulus-devlet ideolojisiinde katılmışmış olmakla açıklayabiliriz.

Tekrarlamaya gerek yok ki, “ulus-devlet” çerçevesinin muhteviyatını oluşturan 6 ok umdelerinin tümü, Türkiye’nin istinat ettiği sosyal tabana yabancı soyut kavramlar olarak tezahür ediyordu. Ülkenin yerli kültürüne (burada, toplumun *asal geleneğinin* ortaya koyduğu toplumsal/siyasal hayat tarzı) nispetle ulus-devlet kavramı nasıl düzmece duruma düşüyorsa, ulus-devleti ayakta tutabilmek için icat edilmiş umdeler de, ihtiyaçtan hasıl olmuş kavramlara nispetle eğreti bir kavram mesabesine indirgenebilecek niteliğe düşmüştür. Böylece düzmece faktörler, gerçek faktörlerin önüne geçmiştir. Hayatın dayattığı ihtiyaçlar değil, fakat “umde” olarak benimsenen düzmece kavramlar esas alınmıştır. Fiili gerçeklerin yerine kurmaca gerçekler yeğlenmiştir. Böylece hayatın her alanında kurmaca kavramlarla hayatın gerçeklerinin çatışmasına şahit olunmuştur. Hayatın gerçeğinin kurmaca kavramlara baskın geleceğinin hissedildiği her defasında da bir dış müdahale ile (1960, 1971, 1980, 1997 askerî müdahale-

leri), ulus-devlet kavramının ortaya çıkarttığı total ideoloji yeniden sahnelenmiş ve ondan kendisine verilen rolü oynaması beklenmiştir.

Fakat hayatın gerçeklerini ve onun gerçek ihtiyaçlarını sahte tedbirlerle geçiştirmek ilânihaye mümkün olmuyor. Nitekim Türkiye kendini ulus-devlet olarak tanımlamasına rağmen, ülkenin çevresinde gelişen olaylar muvacehesinde (Bosnahersek'ten Kafkasya'ya, Kuzey Irak'a kadar) onun fiilî müdahalesini gerektiren şartlar oluşmuştur ve oluşmaya devam etmektedir. Türkiye bu olaylara, kendisine uygun gördüğü tanım çerçevesinde istediği kadar müstağni kalma-ya çalışsa da, olaylar onun peşini bırakmamaya kararlı görünmektedir.

Nitekim bir yandan "Irak'ın toprak bütünlüğüne saygılıyız" denmesine rağmen, olaylar, onu "sınır ötesi" müdahalelere ve harekâta zorlayabilmektedir. Birkaç yıl önce, bu aynı nitelikteki müdahaleye karşı çıkmış olanlar, bu gün aynı müdahaleyi bizzat kendileri gerçekleştirmek vakıasıyla karşı karşıya gelmişlerdir. Bunun bir anlamı olmalıdır.

Birey olarak kendi gerçeğimizi, ülkemizin gerçeğini, siyasal ideallerimizi yeniden tanımlamak ve belirlemek ihtiyacı ile yüz yüze bulunduğumuzu düşünüyorum. Eğreti ideoloji yerine, bu ülkenin gerçeğinden ve insanımızın bağrından fışkıran ihtiyaca ve fikriyata göre yerimizi, durumumuzu, hedefimizi yeniden gözden geçirme ihtiyacı kendini gösteriyor.

Düşünsel Duruş Ya da Takke ve Kravat

Bazı anekdotlar ciltler dolusu kitabın anlattığından daha aydınlatıcı olabilir. Rahmetli ninem anlatırdı.. olay, Şapka İktisası Hakkında Kanun'un yayınlanmasından sonra vuku buluyor. Fakat ninem, kendi halinde bir ev kadını olduğundan ne şapka iktisasından (giyilmesi) haberi var, ne şapka giymeyi mecbur tutan kanundan.

O yıl (demek ki, 1925 yılından sonra gelen yıllardan biri), yazın, mutad üzere göçtükleri bağ evlerinde oturuyorlar. Bağlar, kent merkezine 20-25 kilometre civarında bir mesafede olsa da, o günün şartları itibariyle her gün gidip gelmek mümkün olmuyor ve bağa göçülünce bütün bir yaz mevsiminin orada geçirilmesi gerekiyor. Fakat dedem ve dayılarından biri memur oldukları için bütün bir yaz mevsimini bağda geçirmeleri de mümkün değil elbette. Hafta sonlarında bağa gelip dönüyorlar.

İşte o hafta sonlarından biri: Bir ikindi vakti, uzakça bir mesafeden kılık kıyafetlerinden kim oldukları anlaşılmayan iki kişi, bizimkilere doğru fütursuzca yürüyüp yaklaşıyorlar. Siluetler biraz daha yaklaşıncı, bunların, iki fötr şapkalı adam olduğu seçilmeye başlanıyor. Bizimkiler büyük bir telaşa kapılıyor, hatta korkuya kapılıyor. Ninem: "Eyvah! Gene harp çıktı, görüyor musun başımıza gelenleri, keşişler geliyor!" diye feryad ediyor.

Fakat keşiş olduğu sanılan kimselerin dedemle dayım oldukları anlaşıyor.

İşin ilginç yanı, bu kıyafetin keşişlere mahsus telâkki edilmesidir. Maraş'ta İstiklal Savaşı'ndan önce Ermeniler de oturmumuş, daha sonra göçmüşler. Orada haliyle kiliseleri, papazları, keşişleri de varmış. Maraş'ta, şapka giyilmesine karşı büyük bir tepkinin (hatta isyanın) doğmasını bu olguya dayanarak açıklamak yerinde olur sanıyorum. Ermenilerle uzun asırlar boyunca bir arada yaşamış olan ve onlara karşı İslâm'ın gerektirdiği izzet tavrı içinde bulunan bu Müslüman insanların, şapka giymeyi reddetmelerinin sebepleri arasında, kendilerinin Ermenileştirilmesi biçiminde algılanması da rol oynamıştır diye düşünülebilir pekâlâ. Fakat dedemle dayım, kanun zoruyla ve neticede zayıf insanlara mahsus bir telâkki tarzı sayılsa da evladü iyal kaygısıyla şapka giymeyi reddedememişler.

Bu gün, aradan 70 küsur yıl geçtikten sonra o günün halleti ruhiyesini anlamakta güçlük çekenler bulunabilir. Şapka giymektense ölümü tercih etmenin ne menem bir anlayış olduğu kimilerinin kafasını kurcalayabilir.

Üstelik şapka giymek bir meziyet olarak telâkki edilebileceği gibi, şapka giymeyi laikliğin tezahürü olarak gören anayasa profesörleri yetişmiş olabilir! Bu anayasa profesörleri şapka giymeyi yadırgamazlar ve takke giymeyi yadırgamaya başlamış olabilirler. Fakat 25 Kasım 1925 tarihli Şapka İktisası Hakkında Kanun'un yayınlandığı sıralarda, bunun küfrün bir sembolü olarak tanımlandığının göz ardı edilmesi, bu ülkede yaşayan insanların gerçekleriyle bağdaşmaz.

Adı geçen kanun 'TBMM üyelerinin, idare-i umumiye ve hususiye ve mahalliyeye ve bilumum müessesata mensup memurların ve hizmetlilerin" şapka giymek mecburiyetinde olduklarını öngörüyor. Kısaca söylenirse bütün resmî kişilere şapka giyme mecburiyeti getiriyor. Bu mecburiyet altında

tutulan kişilerden bu gün acaba kaç kişi öngörülen şapkayı giyiyor? Bu şapkayı giymediği için, kendine uygun başka bir “serpuş” da bulamadığı için, bu gün bu ülkede yaşayan erkekler şapkasız kalmıştır.

Fakat sokakta, trende, uçakta başını tülbentle sarmış veya başına takke koymuş olarak görülen birisi oldu mu, gazetelelerin manşetlerinden haber yapılacak kadar olayın büyütüldüğü, yadırgandığı günleri yıllardır yaşıyoruz.

1934 tarihli bir başka kanun daha var: “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”. Bu kanuna göre “herhangi din ve mezhebe mensup olurlarsa olsunlar, ruhanilerin mabet ve âyinler dışında ruhani kisve taşımaları yasaktır. Hükmü her din ve mezhepten münasip göreceği yalnız bir ruhaniye mabet ve âyin haricinde dahi ruhani kıyafetini taşıyabilmek için muvakkat müsadeler verebilir.” Kanunda kullanılan terminolojiye bakılırsa, bu kanunun hassaten hristiyan din adamları için çıkartıldığı sanılabilir. “Âyin”, “mabet”, “ruhaniler”, “ruhani kisve”, “ruhani kıyafetler” gibi deyimler, bu ülkede gayrimüslimler için kullanılan ifadeler cümlesindendir. Fakat uygulamaya bakıldığında Müslümanların ve onların kılık kıyafetinin hedef alındığı anlaşılıyor: kanunun lafzıyla uygulama arasında uyumsuzluk, hatta çelişki olduğu tespit edilebilir.

Fakat geçelim. Şimdi aradan 70 küsur yıl geçmiştir. Bu 70 küsur yıl esnasında, bazı anayasa profesörleri de dahil olmak üzere, bu ülkede yaşayan pek çok kimse, kılık kıyafet ile laiklik arasında “mutlak bir bağıntı” bulunduğuna inanmaya başlamışlardır. Laikliğin kilise ile devlet (dikkat: din ile devlet değil) arasındaki otorite ayrışması olduğunu, anayasa profesörleri de dahil, bilen kalmamış, fakat laikliği şapkayla takke veya takkeyle kravat arasına yerleştiren veya yerleştirmek isteyen insanlar ortaya çıkmıştır. Üstelik İstiklal Caddesi’nde “ruhani kıyafetini” savurarak dolaşan din adamlarına yan gözle bile bakmaya kimse cesaret edemezken ve ona mü-

dahale etmeyi kendi haddi saymazken, sarık ve cüppeyle Ankara'ya gelmek isteyen insanların yolları kesilebilmektedir (1996 yılındaki olay hatırlanabilir).

Fakat aradan geçen 70 yıl boyunca bir şey daha olmuştur: özellikle cuma günleri, cuma namazından sonra, camilerin civarında, başlarında takkeleri boyunlarında kravatlarıyla dolaşan insanlar görülür olmuştur. Bunda yadırganacak ne var, diyeceksiniz. İşte ben de zaten öyle diyenlerin oluşturduğu bir kültür karmaşasına atıfta bulunuyorum. Bu, tabii basit bir karışıklık, bir anlık bir karambol olarak görülmemeli. Bu karışıklığın altındaki kültür karmaşası (kompleksi), nesepsizlik, daha açıkçası kültürel piçleşme görülmeli ve olayın teşhisine belki de bu noktadan başlamalıdır, diyorum.

Takkeyi veya kravatı düşünsel duruşun birer simgesi olarak görmeyi başaramıyorsak onların anlamına akıl erdirebildiğimizi de söylemeyelim. Burada, düşünsel duruşu kravatın veya takkenin mi doğurduğu kabilinden bir soru anlam taşımıyor. Takke veya kravat, kendilerine özgü bir düşünsel ürünü ortaya çıkartmaya medar olurken; belli bir düşünsel duruş da, kendine özgü biçimin (bu biçimin içeriğinde takke, kravat ve benzeri kılık kıyafet unsurları da dahil her şey var) oluşmasına yol açar. Başında takke ve boynunda kravat taşıyan birisinin nasıl bir kafa karışıklığı veya bölmeli bir kafa yapısı taşıdığını kestirebilmek zor olmasa gerek. Aynı şeyi başında fötr şapka, ayağında şalvar taşıyan birisi için de düşünebiliriz. Söz konusu kafa karışıklığını ve karmaşasını, sanıyorum gündelik hayatımızın her alanında ve her safhasında müşahede etmekte güçlük çekmiyoruz. Söz konusu kafa karışıklığı yalnızca teorik bir anlam taşıyor olsaydı bile vahim telâkki edilmekten uzakta durmayacaktı. Ne ki, olay yalnızca teorik bir değer taşımakla kalmıyor, fakat bu düşünsel duruşun sonuçları pratik hayata da yansıyor ve gündelik hayatın içinde de bölmeli kurumların, tanımı yapılamayan, belirsiz bırakılan siyasal/toplumsal kavramların oluşmasını so-

nuçluyor. Tanzimat dönemindeki mektep/medrese, şer'î mahkeme/nizami mahkeme ikilemlerinin günümüzdeki iz-düşümü olarak demokrasiyi talep edenlerin bir yandan da düşünme ve konuşma özgürlüğünü veya kılık kıyafet üzerindeki kısıtlayıcı tavırları benimseyebildiklerini, böylece aynı bölmeli, şizofrenik kafa yapısını taşıdıklarını ileri sürebiliriz. Nasıl olup da özgün bir düşünsel ortam geliştiremediğimizi merak edenlerin, aslında olaya bir de, özgün bir kılık kıyafetimizin olup olmadığı noktasından bakmaları ve bu ikisi arasında bir korelasyonun bulunup bulunmadığını anlamaya çalışmaları tavsiye edilebilir. Aynı şekilde, özgürlükle despotluk arasında gerilmiş duran bir kafa yapısından sağlıklı düşünsel ürünlerin ve kararların sâdır olup olmayacağı da, aynı düzlemde sorgulanabilir.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Türkiye'nin Duracağı Yer

İnsanın, içinde yaşadığı ve varlığını sahiplendiği ülkeye büyüklük izafe edilmesi hoşuna giden bir duygu olmalı. Ama acaba bir ülkeye hangi niteliklerine bakarak büyüktür denebilir? Büyüklüğün nesnel ve somut ölçütleri var mıdır?

Hepimiz ülkemizin büyüklüğünü işite işite bu günlere geldik. Fakat doğrusu istenirse, bu büyüklüğün reel olarak neye dayandırıldığının gerekçesini arama ihtiyacını hissettik diyemem. Söz konusu isnadın temellendirilmesi belki de o temellerin tartışılmasına yol açabilirdi. Ama sanıyorum biz, bu büyüklüğü tartışmaktan çok, onun gerçek olmasını temenni etmeyi yeğledik.

İmdi, acaba, ülkemizin büyük olduğuna dair bir kanaat taşıyorsak bu kanaatimizin gerekçesini oluşturan temel(ler) nelerdir? Bu soruya vereceğimiz cevapta, belki, ülkemizin maddî ve manevî olarak konuşlandığı mevki tespit etmek mümkün olabileceği gibi, onun nereye gittiğini veya bir yere gidip gitmediğini veya bir yere doğru sevk edilip edilmediğini kavramamız ve bu gidişatın hayırhah olup olmadığını değerlendirebilmemiz de imkân dahiline girebilir.

Acaba neye dayanarak ülkemizin büyük olduğuna dair bir kanaate ulaştık? Böyle bir kanaatimiz varsa, bu kanaati-

mizi besleyecek bazı varsayımlarımız da mevcut olmalıdır. Ülkemizin büyük olduğunu aklımızdan geçirirken acaba onu bu ülkenin tarihine mi dayandırmak istiyoruz? Fakat bu tarih geçip gitmiş değil mi? Üstelik, şu anda içinde, üzerinde yaşadığımız bu ülke, kendi tarihini inkâr ederek sözü edilen “büyüklüğe” ulaştığını iddia etmiyor mu? Eğer biz, ülkemizin büyüklüğünü onun coğrafyasına dayandırıyorsak, gezegenimizde bizim coğrafyamızdan daha geniş alanı olan başka ülkelerin bulunduğunu herkes biliyor. Eğer bu coğrafyanın taşıdığı özellikleri aklımızdan geçiriyorsak, yani onun haiz olduğu stratejik mevkiî bizim gerekçemizi teşkil ediyorsa, bunun da, o stratejiden istifade edebilmeyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. İnsan, kullanmadığı, kullanmaya güç yetiremediği bir avantajına bakarak ne sağlayabilir?

Öyleyse acaba biz ülkemizin sahip olduğu maddî ve manevî potansiyellere bakarak mı onun büyüklüğüne kani olduk? Fakat bu durumda da, gene, şimdi söylediğimiz argümanı kullanabiliriz: mevcut olsa bile, harekete geçirilemeyen bir potansiyelin varlığı yokluğuna denk olmaz mı? Yoksa biz, bu ülkenin büyük sayılmasını arzu ederken bunların hiç birini değil de, bu ülkenin sözü dinlenir olduğunu mu ifade etmek istiyoruz? Bosna’da, Kafkasya’da, Balkanlar’da, Orta Doğu’da sözü dinlenilir bir ülkeye sahip olduğumuzu mu düşünüyoruz? Ve henüz kendi iç meselelerini ve meselâ asayiş konusunu çözememiş, hukukun üstünlüğünü sağlayamamış, adalet tevziinde yaya kalmış, dış politikada inisyatif kullanma yerine başkalarının dümen suyunda gitmeyi ilke haline getirmiş bir ülkenin sözünün dinlenilebilir olduğunu mu tahayyül ediyoruz? Evet acaba biz bu ülke büyüktür derken neye dayanıyoruz? Tarihine mi, coğrafyasına mı, iktisadiyatına mı, yöneticilerinin büyüklüklerine ve basiretlerine mi? Neye?

İrdelediğimiz faktörler arasında, değinmemiş olduğumuz zikre değer bir faktör olarak geriye sanıyorum yalnızca insan unsuru kaldı. Ancak insan unsuru derken modern telâkkinin

ilk planda hesaba katmayı düşüneneceği nüfusu veya nüfus yoğunluğunu kasdetmiyorum. Böyle olsaydı kalabalık olan veya nüfus yoğunluğu yüksek olan ülkelerin her birine büyüklük izafe etmekte zorlanmayacaktık. İnsan unsuru derken, benim, aklımda tuttuğum husus onun kalitesidir. Ancak burada hemen yeni bir açıklamaya ihtiyaç hissediliyor: modern telâkki, insanın kalitesini onun gördüğü eğitimle ölçüyor. Bense onun kalitesini kendine duyduğu saygıya dayandırıyorum. Bir bakışta, ölçüye gelmeyecek bir ölçütü esas aldığımın farkındayım. İnsanın kendine duyduğu saygıyı nesnel olarak nasıl belirleyebiliriz? Sanıyorum bu mümkündür. İnsanın kendi hakkındaki kanaatinin ne olduğu onun tutumunun, davranışının dıştaki tezahürleriyle belirlenebilir. Bu insan kendisinden, tavrından, mensup olduğu milletten, sahip olduğu dinden mahcubiyet duyuyor ve onu gizlemeye çalışıyor mu? Yoksa üzerindeki baskıya rağmen, o, kendi şahsiyetiyle (yani şahsiyetini meydana getiren şimdi saydığımız maddî ve manevî değerlerle) kimliğinin belirlendiğini mi düşünüyor? Ve haiz olduğu kimliğe saygı mı duyuyor? Bunun belirlenmesi zor değildir. Tanzimat'la başlayan, Cumhuriyet'le yoğunluğunu ve şiddetini arttıran bir süreçte, kendi kimliğine saygı duymayan ve meselâ Müslümanlığından dolayı mahcubiyet duyan bir zihniyet meydana geldi (veya getirildi). Bu zihniyetin sahibi olanlar kendilerine dinlerini ve kimliklerini hatırlatabilecek her ne gördülerse onun iptali cihetine gittiler ve öz kimliklerini bir daha hatırlamak istemediler. Buna rağmen, aradan geçen bunca yıla ve her türlü olumsuz şarta rağmen, bu ülkede yaşayan insanların arasında öz kimliğini unutmayan, başka bir deyişle kendine olan saygıyı yitirmeyen insanların da varlıklarını sürdürdükleri her fırsatta açığa çıktı. Ne var ki, onun her açığa çıkışında yeni bir darbeye maruz bırakıldığı da, bu ülkede yaşanan gerçekler arasında sayılmalıdır. İmdi, eğer bir ülkenin büyüklüğünü izaha yarayacak bir kıtas arıyorsak, sanırım o ülkenin sahibi olan insanların kendilerine olan saygısına bakmak yeterli sayılmasa da, gereklidir. Ülkenin yönetiminde,

uzun vadede belirleyici olan faktörün kendi kimliğine sahip çıkanlarca inisiye edileceğini düşünüyorum.

Olaya insan unsuru açısından baktığımızda, Tanzimat'la başlayan ve günümüze kadar devam eden yakın tarihimizin kırılma noktalarının her birinde kendi kimliğini reddetmek isteyen, onun yerine "modernist" bir kimliği geçirmek isteyen aktörlerin başat rol oynadıklarını söyleyebiliriz. Bu kırılma noktalarının her birinde böyle bir kimlikle görünmek isteyenler inisiyatif sahibi oldular ve kendilerine göre bir toplum ve bir insan tipi oluşturmak istediler. Ülkenin eğitim sistemi ve her türlü sosyal/siyasal yapısı değinilen nitelikteki (yani modernist) bir toplum yapısını ve insan tipini oluşturmaya matuf olarak yapılandırıldı. Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, devrimcilik ve laiklik "ilkeleri", bu toplumda reel bir karşılıkları bulunmadan tepeden inmeci (jakoben) yöntemle dayatılmaya çalışıldı. Bu ilkeler toplumsal karşılığı bulunmadan tepeden inmeci yöntemle uygulanmaya çalışıldığından, uygulama sürecinde her biri keyfi yorumların oyuncağı kılınmaktan hali kalmadı. Cumhuriyet, neticede parlamenter sistemi öngörür, fakat parlamenter sistem zorunlu olarak demokrasiye müncer olmaz. Buna rağmen, bu ülkede, uzun yıllar cumhuriyet kavramı demokrasiye karşılıkmış gibi kullanıldı. Bunun böyle olmadığı Avrupa Birliği tarafından demokratik sistemin yürürlüğe konulmasına ilişkin hatırlatmalardan sonra anlaşıldı. Aynı şekilde, milliyetçiliğin ırkçılığa dönüştürüldüğü görüldü (güneş-dil teorisi ve bütün medeniyetlerin ve kavimlerin Türkler'den türediğine ilişkin görüşler hatırlanmalı). Halkçılık, bu ad altında ve "halka rağmen halk için" sloganıyla halkın vesayet altına alınmasının yolunu açmış ve halk asker-sivil seçkinlerin yönetimine terkedilmiştir. Devletçilik, siyasî alanda tek parti diktatöryasına makes olurken, iktisadî alanda devletin KİT'ler marifetiyle iktisadî gücü eline geçirmesinin ve elinde tutmasının gerekçesini oluşturmuştur. (Özelleştirmenin bun-

ca zorlukla yürütülmesinin sebebi devletin bu gücü terketmek istememesiyle açıklanmalıdır). Devrimcilik ilkesi ise alfabeye, giyim kuşam, takvim, rakam gibi değişikliklerin gerçekleştirilmesine, artı, başta medenî kanun olmak üzere ceza kanunu ve bir dizi başka kanunların ısdarına gerekçe hazırlamıştır. Anayasa(lar)da, Anayasa'nın bazı hükümlerinin ve "devrim kanunlarının" değiştirilemeyeceğine ilişkin hükümleri de devrimcilik ilkesiyle izah edilmiştir (dolayısıyla devrimcilik dinamik bir süreç olmaktan çıkartılmış, statükoculuğun remzi haline getirilmiştir). Laiklik, aslında kilise ile devletin görev, yetki ve sorumluluk alanlarının ayrışmasına ilişkin bir kavramken, bu ülkede kilise olmadığından, kilisenin yerine din kavramı ikame edilmiş ve laiklik din ile devletin ayrılması olarak tanımlanmıştır. Laikliğin böyle tanımlanmasının elbette pratikteki sonuçları dramatik olmuştur. Devletin dinin alanından elini çekmesi gerekirken, tersine, devlet dine müdahil olmuş, Diyanet İşleri Başkanlığı marifetiyle din işlerinin yönetimini ve denetimini elinde tutmuştur.

Türkiye, 1990'lı yılların başlarına kadar adı geçen ilkelerle dahildeki hayatını bir biçimde idame etmesini başarıyordu. Ancak o tarihte, Körfez Savaşı'nın sonunda ABD tarafından ilân edilen "yeni dünya düzeni" kavramı çerçevesinde, söz konusu ilkelerin yetersiz kaldığı birdenbire açığa çıktı. Çünkü yeni dünya düzeni üç esas üstüne oturuyordu: 1. Demokrasi, 2. İnsan hakları, 3. Serbest (liberal) ekonomi. Cumhuriyetin "ilkeleri" ise bu esaslarla uyum içinde değildi. Nitekim gerek yeni dünya düzeni ekseninde, gerekse Avrupa Birliği tarafından, Türkiye'nin demokratik bir düzen içinde insan haklarına riayetkâr bir uygulamaya ve bir ân önce özelleştirmenin gerçekleştirilerek, devletin iktisadî hayattan elini çekmesinin sağlanmasına matuf davetiye sözü geçen ilkelerle yeni dünya düzeninin uyumsuzluğunun kanıtı olarak görülebilir.

Oysa bu ilkeler bazılarının indinde fetiş haline getirilmiştir. Bilindiği gibi, sıradan bir nesne insanın tasarrufu altında

bulunurken, fetiş haline gelen nesne insanı kendi tasarrufu altına alır. Aslında, Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'le devam eden Batılılaşma (Avrupa'nın kendi kolonilerine münasip gördüğü deyimle söylersek modernist) tavrın doğal sonucu, Batı kültürü içinde erimeyi sonuçlar. Dolayısıyla bu ülkenin yönetimini elinde tutanların Avrupa Birliği'ne girmeyi hedef (hatta saplantı) haline getirmiş olmalarını yadırgamamak gerekiyor. Ama Avrupa ile veya daha genelde konuşursak Batı kültürü ile bütünleşmek o kadar da basit bir iş değildir. Hele de bu ülkenin aslı kültürünü esas alırsak ve elan bu kültüre sahip çıkmak isteyen insanların bu ülkede yaşadıklarını hatırlarsak durumun ciddiyeti daha da anlaşılır hale gelir.

İşte şimdi, bu noktada, bu ülkede, bu ülke insanları arasında yaşanan garip çelişkiye değinmenin sırası geldi. Bu çelişki, aynı zamanda, bize Türkiye'nin halihazırda durduğu yeri de işaret edecektir: Türkiye'nin üzerinde durduğu çelişkili zemin.. Bu ülkede, yönetimi elinde bulunduranların AB'ye girme hususunda son kerte hevesli oldukları malûmdur, ancak onlar bu heveslerini Türkiye'nin halen içinde bulunduğu statükoyu değiştirmeden gerçekleştirmek istiyor. 2001 yılı başlarından itibaren yaşanmış olan iktisadî / siyasî krizin aşılması zımnında öngörülen ve aslında yapısal radikal değişiklikleri öngören kanun tasarılarının görüşülmesi ve kanunlaştırılması esnasında görülen ayak sürüme söz konusu hevessizliğin, isteksizliğin, zorakiliğin o günkü belirtileriydi. Öte yandan, yukarda sözünü ettiğimiz öz kimliğini korumak isteyen kesim ise AB'ye girmeye karşı çıkmadığı gibi, öngörülen değişim taleplerinin bir ân önce hayata geçirilmesini gözlüyor. Durum, bu ülke insanların yaşadığı çapraz bir gerçekliği ifade ediyor: devrimci görünenlerin zaman içinde statükocu (hatta dogmatik) bir kimliği tesahup ettikleri; statükocu görünenlerinse, bu noktada, devrimci, hatta köktenci bir tavrı benimsedikleri ortaya çıkıyor. Durum, AB temsilcileri açısından da şaşırtıcıdır. Çünkü onlar, kendileriyle işbirliği yapacağını düşündükleri yönetici

(ve deyim yerindeyse cumhuriyet ilkelerinin sahibi gibi görünen) kesimin ayak sürüdüğünü; AB'ye girmeye muhalefet edeceğini sandıkları kesiminse bu işe daha yatkın durduğunu tespit ediyorlar! Bu çelişkili ve çapraz durumun, bu ülkede yaşanan gerçeklerle elbette derin ilgisi var: Cumhuriyetle başlayan değişim sürecinin nimetlerini devşirenler (popüler deyim kullanırsak, onun rantını yiyenler) ile bu değişimin sıkıntısını ve ceremesini çekenler, şimdi değindiğimiz bu iki kesimin günümüzdeki uzantılarını oluşturuyor. Ve Türkiye, halen, bu çelişkinin üzerinde duruyor.

1850 yılları dolaylarında M.A. Ubicini, önüne koyduğu “Türkiye Var mı?” sorusunu şöyle cevaplandırıyordu: “Evet, bir Türkiye vardır. İnançlarının, kanuna karşı besledikleri hürmetlerinin kendilerini şaşırtacak derecede ilerlemeye hazır tuttuğu, zeki, bilhassa da namuslu 11 milyon Osmanlı vardır Türkiye’de.”¹ Yazarın, bu soruyu, bu ülkenin insanına bakarak cevaplandığı tarihte Türkiye Tanzimat fermanını ilân etmiş ve kendisini bekleyen sıkıntılı günlerin arefesini yaşamaya başlamıştı. O tarihte, bu soru soruluyordu, çünkü Osmanlı Devleti’nin yaşamaya hakkı bulunup bulunmadığı, hasta adamın sağ olup sağ olmayacağı ve eğer ölecekse mirasının nasıl bölüşüleceği üzerinde, sofradan sebeplenmek isteyen kurtlar, hem kendi aralarında, hem başına geçmek istedikleri sofraya doğru hırlaşıyordu. Ubucini mütalâasına şöyle devam ediyordu: “Fakat bu 11 milyon Osmanlı, geniş Osmanlı toprakları üzerine serpilmiş halde bulunan halkın ancak üçte birini meydana getirmektedir. Osmanlıların etrafında ise, kendileriyle uzun zaman her türlü yardımlaşmadan kaçındıkları ve bu gün kendileriyle kaynaşma çareleri aramaya mecbur kaldıkları, az veya çok kalabalık, menşeleri, dilleri, dinleri başka başka topluluklar çalkalanmaktadır. Toplum menfaati açısından arzu edilen bu kaynaşma veya özümleme mümkün müdür?”²

1. *Türkiye 1850*, 2.c. Tercüman 1001 Temel Eser, s.491.

2. A.y.

Ubucini, o tarihte, “Türkiye var mı?” sorusuna cesaretle: “Evet, bir Türkiye vardır!” diye cevap vermişti. O Türkiye o tarihte vardı. Ne ki, bu aynı Türkiye, kısa bir süre sonra Kırım Harbine, arkasından 93 Harbine (1877 Osmanlı-Rus Harbi), arkasından Balkan Harbine, arkasından Birinci Dünya Harbine girmiş ve üst üste hezimetlere uğramıştı. Bu arada I. ve II. Meşrutiyetler ilân edilmiş, bir 31 Mart vakası tertiplenmiş, bütün bu felâketlerin, hezimetlerin ceremesi, Ubucini’nin bahsettiği namuslu Osmanlılara çektilirilmiş, fatura onlara çıkartılmıştı. Günümüze kadar da, gerçekleştirilmek istenen değişikliklerin ceremesi, bu namuslu Osmanlıların varisi durumunda bulunan insanlara çektilirilmiş, fatura kesintisiz biçimde onlara ödettirilmiştir. Üstelik de, en çok onların konuşmasından rahatsızlık duyulmuş, onların konuşturulmaması için yasaklar çıkartılmıştır. İşte şimdi, böyle bir dönüm noktasında demokrasi, insan hakları ve açık ekonomi ve şeffaflık talebi bu kesimin halini dile getiriyorsa, bunda yadırganacak bir taraf olmamalı. Maliye, tarım veya sosyal güvenlik alanlarındaki reform taleplerinin yanında ve bunlardan daha önemli ve öncelikli olarak sivil toplum, işkencenin kaldırılması, düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün sağlanması, konuşma özgürlüğünün teminat altına alınması bu kesimin talepleri arasında yer alıyor ve bunların gerçekleştirilmesi en çok bu kesim tarafından isteniyor. Türkiye’de özel öğretimin mevcut olmaması, bu ülkenin eğitimini sorun haline getiren başat sebeplerdendir. Türkiye’de özel eğitim adı altında, aslında, özel kişiler marifetiyle devlet eğitimi yürütülmektedir. Özel eğitim, özel kişilerin, özel okullarında ve kendi tedrisat programlarıyla gerçekleştirdikleri eğitime denir. Bu anlamda Türkiye’de özel eğitim de yoktur. Üniversite kurulması yasaya ve karmaşık bir prosedüre bağlanmıştır. Üniversiteler, YÖK marifetiyle baskı altında tutulmaktadır. Piyasanın talep ettiği insan gücü ile üniversitelerin piyasaya arzettiği insan gücü arasında dramatik açıklar vardır ve mevcut eğitim sistemiyle bu insangücü açığı ile başa çıkma-

nın imkânı bulunamamaktadır. Çünkü mevcut eğitim sistemi sorun çıkartmakta ve fakat çözüm bulmayı engellemektedir. İşte, bahsi geçen ve öz kimliğini muhafaza etmek istediğini söylediğimiz bu ülke insanı, bütün bu sorunların kökten çözülmesini ve önünün açılmasını talep etmektedir.

Belirttiğimiz gibi, bu ülkede halen, söz konusu değişiklikleri talep eden ve onların bir biçimde gerçekleştirilmesi için çaba gösteren insanlar yaşarken; bir tarafta da, bu değişikliklerden hoşlanmayan mevcut statükoyu muhafaza etmek isteyen insanlar bulunuyor. Türkiye'nin gideceği yönü, bu iki kesim arasındaki tartışmada ağırlığını koyan belirleyecek. Bir tarafta onu temiz havaya ve feraha ulaştırmak isteyenler, bir tarafta da onu tıknefes olmaya zorlayanlar yer alıyor. Ülkenin yöneleceği istikameti de, onun güdük kalmasını veya büyümesini de, bu iki kesim arasındaki anlayış farklarından birinin ön alması belirleyecek.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Gazete

Gazetenin temel işlevi ne ise, Müslümanlara ait gazetenin temel işlevi de o olmak gerekir.

Gazetenin temel işlevi okuyucusuna haber iletmektir. Bu cümlemizde gazete ile onun okuyucusu arasındaki bir ilişkinin mevcudiyetine atıfta bulunuyoruz. Bir gazetemiz varsa, o gazetenin bir okuyucu (kitle) de var demek oluyor. Başka biçimde söylersek, gazete, kendine ait bir okuyucu için çıkıyor diyeceğiz. Gazetenin tarihçesi göz önünde tutulduğunda, bu tespitimiz somut biçimde ortaya çıkar. Nitekim ilk çıkartılan “gazeteler” okuyucusuna liman; daha sonra da borsa haberleri iletmek üzere yayınlanmaya başlamıştır. Günümüzde o tür yayınlara bülten deniliyor. Bu gazeteler, daha da başlangıç dönemlerinde, duvar gazetesi biçiminde çıkarılmışlardır. İthalat ve ihracatla ilgilenen tüccarlar, duvarlara asılı bu gazetelerde ilgilenebilecekleri haberleri arıyorlardı.

Gazetenin bu temel işlevi günümüzde de sürdürülmektedir. Gazete, okuyucusuna, onu ilgilendireceğini düşündüğü haberleri “seçip” sunmaktadır. Bu son cümlemizde kullandığımız anahtar kelime “seçme”dir. Gazetenin, yayınladığı haberleri seçtiğini söylüyoruz. Gazete, “okuyucusuna” her haberi ulaştırmıyor, onun ilgileneceği veya onu ilgilendirebilecek haberleri sunuyor. Bu sözlerimiz halis ve saf an-

lamıyla anlaşıldığı takdirde gazetenin, üstüne düşen işlevi eksiksiz biçimde yerine getirdiğinden de bahsedilebilecektir. Burada, gazetecinin, okuyucusunu yönlendirmek, ona fikir telkin etmek, görüş oluşturmak türünden niyetler taşımadığını; bilakis onun ilgileneneğini bildiği haberleri ona ulaştırmak gibi bir işlevi yerine getirmekle görevini tamamlamış olduğunu tasavvur ediyoruz. Fakat gazetenin bu nitelikteki halis işlevselliğinin, başlangıç döneminde bile gerçekleştirmiş olabileceğini tahayyül etmemiz zordur. Çünkü gazeteyi çıkartan(lar) kasıtlı olarak bir haberi vermese ya da bilgiler üzerinde değişiklikler yaparak (haber üzerinde oynayarak) verse, bu küçük tasarruflarıyla okuyucularından bazılarını bazılarına karşı üstün duruma getirebilirlerdi. Olayda kasıt olmasa bile aynı sonucun doğacağını söylemek mümkündür.

Günümüzde, gazetenin halis biçimde kendi özgül işlevini yerine getirmek üzere yayınlandığını söylemek safdillik sayılır. Böyle bir yayın için kimsenin yatırım yapmayı düşündüğünü tahayyül etmek de imkân dahilinde değildir. Aslında belki okuyucuya hiç bir yorumun adesesinden geçmemiş bir haber iletmek de eşyanın tabiatına aykırı düşmektedir. Çünkü her haberin, ham halden, gazetede yayınlanma sürecine ulaşıncaya kadar işlenmesi esnasında uğradığı her müdahale, onun bir yorumundan başka bir şey değildir.

Gazetelerde, her gün onlarca benzerine rastladığımız şöyle bir haberi bakınız kaç türlü yansıtabiliriz. Olay şu olsun: İçki âlemi yapan iki arkadaştan biri ötekini bıçaklayarak öldürmüştür. Katil, verdiği ifadede: “Ondan sadece bir şişe bira istedim. Bana küfretti. Ben de vurdum” demiş olsun.

Şimdi bu habere koyacağımız başlığı, bizim öne çıkarmak istediğimiz bildiriye göre şu alternatiflerle düzenleyebiliriz: 1. “İçki âlemi kanlı bitti.” 2. “Bir şişe bira için arkadaşını öldürdü.” 3. “Küfreden arkadaşını öldürdü.”

Aslında bu başlıklardan her biri gerçeği yansıtmaktadır. Ancak gazetecinin vurgulamak istediği hususlar farklılaşmaktadır. Birinde içki, birinde değersiz bir şey (bir şişe bira), birinde de küfür unsuruna ağırlık verilmektedir. Toplumsal, siyasal olayların her birinde, gazetecinin dünya görüşü, olaydaki unsurlardan birini öne çıkartacaktır.

İmdi, gazetede yer alan haberler, okuyucusuna çeşitli biçimlerde yansıtılabilmektedir. Şöyle ki:

1. Yapılan mizânpajda, haberler, gazetecinin uygun gördüğü öneme göre sıralanmaktadır. Böylece bazı haberlere okuyucunun dikkati özellikle çekilmek istenmekte, o haberlerin puntosu ona göre seçilmektedir. Birinci sayfada ve yukarıda verilen haber, gazeteci için en çok önem taşıyan haberdur.
2. Haberin sayfa düzeni içinde aldığı yer kadar, haberin verilış üslûbu da önem taşımaktadır. Yukarıda verdiğimiz örnek bunu gösteriyor. 1950'li yılların sonlarıyla 60'lı yılların başlarında Cezayir Kurtuluş Savaşı haberleri Türkiye gazetelerine Fransız haber ajanslarının verdiğı haberlerle yansımıştı. Fransız haber ajansları Cezayirli mücahitlerden "âsi" diye bahsettikleri için Türk basınında da uzun yıllar onlar "âsi" olarak anıldılar.
3. Haberlerin sayfa düzeni içinde aldığı yer ve onların verilış üslûbu kadar, hatta bazan onlardan daha da önemlisi, haberlerin yayınlanmak üzere seçimidur. Gazete, taşıdığı veya temsil ettiğı dünya görüşüne göre bünyesine alacağı haberler arasında seçme yapar. Kimi zaman bazı haberlere bünyesinde hiç yer vermez. Meselâ 1980'li yıllarda bazı kız öğrencilerin ve velilerinin kılık kıyafet yüzünden uyguladıkları protestolar toplumsal gösterge bakımından bizce önemli olmasına rağmen, bazı gazetelerde hiç yer almamıştır. Oysa mücerret habercilik yönünden, bu haberden çok

daha önemsiz olan, hatta hiç önemi bulunmayan olaylar manşetlere çekilebilmiştir. Böylece gazeteler bazı haberleri okuyucusundan saklamak (gizlemek) suretiyle okuyucunun dikkatiyle oynayabilmektedirler.

Değindiğimiz hususlar sadece haberlerle ilgilidir. Ayrıca köşe yazılarıyla dile getirilen yorumlar, okuyucuyu yönlendirmekte, görüş oluşturmakta altı çizilmesi gereken bir husustur.

Bütün bunlar dikkate alındığında Müslümanca ilkeyle yönetilen/yönetilecek gazetenin önemi ortaya çıkar. Ne var ki, sadece gazete çıkartıyor görünmek işe yaramaz. Yani çıkardığın gazetenin haberlerine hakim olamıyorsan sadece başkalarının emeline hizmet etmek gibi istenmeyen sonuçlar doğabilir. Nitekim özellikle dış kaynaklı haberlerde Türkiye’de yayınlanan gazetelerin hemen hepsi dışa bağımlılığı sürdürmektedirler. Afrika’da bağımsızlığına kavuşmuş ülkelerin haberlerini uzun yıllar o ülkelerin sömürgecilerinin adesesinden izlemek zorunda kaldık. Onların önem verdiği kişiler bizim basınımızda da önemli sayıldı; onların göz ardı ettikleri bizde de ister istemez görülmemiş oldu.

Bu olayın tipik örneklerinden biri de Kıbrıs olayının verilmiş biçimidir. Aynı haber ajanslarının (bunlar AP, Reuter, UPI, AFP gibi dünya çapında haber ajanslarıdır) Kıbrıs hakkında Yunanistan’a geçtikleri haberin üslubu ile Türkiye’ye geçtikleri haberin üslubu, kimi zaman muhtevası değişik olmuştur. Türkiye ile ilgili olarak önceden bilinen bir olay yaşanmayacaksa (herhangi bir toplantı veya bir devlet veya hükümet adamının dış ziyareti gibi), rastlantısal olarak çıkan beklenmedik haberlerde dışa bağımlılık devam etmektedir. Böylece bizim gazetelerde yabancı haber ajanslarının borusu ötmeye devam etmektedir.

Halihazırda Türkiye’de Müslümanca yayın ilkesini öne çıkartmak isteyenlerin maddi yönden kısıtlı imkânları göz

önüne alınırsa karşılaşılan darboğazların vahameti ortaya çıkar. Bu yüzden Müslümanca ilkeyi öne çıkartmak isteyen gazetelerde haber kadar yorum da öncelik taşımaktadır. Aslında bu gazetelerin okuyucusu durumun farkında olduğu için onlar da haberlerin yorum ağırlıklı olmasını talep ediyor.

Fakat bir durum var ki, bir darboğaz, hatta bir handicap olarak zikredilmelidir. Müslümanca ilkeyle yönetilmek isteyen gazetelerin bazı bakımlardan meslektaşlarıyla yarışması mümkün görünmemektedir. Bu alan sahip olunan ahlâkî değer ölçüleridir. Yalan haber, iftira, tezdürü habercilik müşterisi ne kadar çok olursa olsun Müslümanların gazetelerinde yer almaz. Ayrıca öteki gazetelerin kullandıkları türden resimler bu gazetelerde yer almaz. Bu bakımdan Müslümanlara ait gazetelerin bu alanlarda “dezavantajlı” olduklarını kabul etmeliyiz. Fakat bu durum, aynı zamanda Müslüman gazetelerin avantajını da teşkil etmektedir. Çünkü onların yer verdiği haber türü de öteki gazetelerin ulaşamayacakları nitelikleri taşıyabilir.

Burada bir anekdot zikretmeden kendimi alamayacağım. 1970’li yılların sonlarındaydı. Bir gazetenin uzaktan kumandalı yöneticisinin başkanlığında yapılan toplantıdaydı. Yönetici, kendi gazetesinin nasıl daha iyi olabileceği hususunda gazete çalışanlarına bilgi veriyordu. Önünde kendi gazetesi ve başka iki gazete vardı. O iki gazete, adı geçen yöneticinin ufkündeki örneklerdi. O iki gazeteyi ayrı ayrı ve tek tek sayfalarını çevirerek inceliyor ve toplantıya katılanlara: “Bakınız bu gazetenin bu sayfasında şu tür bir haber var, biz de öyle bir sütun hazırlayalım. Bu gazetenin şurasında şöyle bir yazı var, biz de böyle bir yazı koyalım” diyordu. Böylece, o tarihte Türkiye’nin en çok satan iki gazetesinde olan mevcut özelliklerin tümünü kendi gazetesine geçirebileceğini düşünüyordu. Ayrıca yazarlara talimatlar verdi. Her bir yazardan, öteki gazetelerden bir veya iki yazarı “markaja alma”larını istedi. Bütün bunlar, o gazetenin, ancak otuzu bulan perso-

neliyle gerçekleştirilecekti! Oysa o gazetelerden her birinin sadece spor muhabirlerinin sayısı o günkü tarih itibarıyla 60'ı buluyordu. Kaldı ki, o iki gazetenin kullandıkları açık saçık resimleri bu gazetenin kullanması mümkün değildi. O gazetenin yöneticisi, kendi gücünün nerede olduğunu farkında değildi. Yöneticinin taleplerine kimse itiraz etmedi, ama sonuç da fiyasko oldu.

Oysa o gazetenin hiç bir zaman ne o iki gazeteyi, ne de başkalarını rakip görmesine gerek vardı. Eğer bu gazete kendi alanının değerini bilebilseydi ve kendi alanının özelliklerini kendisi için başkalarının kullanamayacağı avantajlar haline sokabilseydi, belki gene onlar kadar satamayacaktı ama alanında sözü dinlenir önemli bir gazete haline gelebilecekti. Meselâ o tarihlerde İran devrimi arefesi idi, Afganistan mücahitleri harekete geçmişler veya geçmek üzereydiler: Bu olaylar hakkında Türk basınına yabancı ajansların verdiği haberler geliyordu. Birer muhabirle olsun, bu olaylar izlenebilseydi, hem oralardan sağlıklı haberler alınabilecek, hem de belki başka gazetelerin başaramayacakları işler gerçekleştirilebilecekti!

Müslümanca ilkeyi öne çıkarmak isteyen gazete (ki var olup olmadığı sorgulanabilir) belki şimdi 10-15 yıl önceki perişanlıkları yaşamıyor olabilir. Ama temel sorunlarını halen çözebilmiş olduklarını sanmıyorum. Bu gazeteler halen kanaatimce büyük ölçüde kişisel fedakârlıklarla yayın hayatını sürdürüyor. Onların yapması gereken şey, kendi özgül alanlarının özelliklerini keşfederek yoğunluklarını oralara yönlendirmektir. Paradoks olsun diye söylemiyorum, bu gazetelerin üstünlükleri, onların halen kısıtlı görünen imkânlarının içinde saklıdır.

TV'nin Müslümancası Olur mu?

Önüme çetin bir soru koyduğumun farkındayım. Televizyonun insanların günlük hayatına girmesinin üzerinden bunca yıl geçmesinin ardından önümüze böyle bir soru koyup onun cevabını araştırmaya çıkmak bazarımızca belki de garipsenecektir. Çünkü artık herkesin evinde televizyonu var, herkes onu seyrediyor, herkes ondan kendi anlayışına göre bir yarar sağladığını düşünüyor ve hepsinden önemlisi artık bu araç hayatın ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiş bulunuyor. Öyleyse, böyle bir durumda ve böyle bir zamanda “Tv’nin Müslümancası olur mu?” diye bir soruyu önümüze koymak için gecikmiş sayılmaz mıyız? Çünkü zaten o, onu ister yararlı sayalım, ister sakıncalı sayalım, yararını veya sakıncasını üzerimizde hasıl etmiş durumda değil mi?

Bu sorularda haklılık payı bulunsa da, Türkiye özelinde gene de konu üzerinde durulması yerinde sayılır.

Bir kitle iletişim aracı olarak tv üzerinde yapılan spekülasyonlar abartmasız birkaç kütüphane doldurabilir. Onun bir teknik harikası olduğunu tekrarlamaya gerek yok. İletişim alanında sağladığı kolaylık ve olağanüstü yenilik de herkesçe biliniyor. Onun herkesi kendine bağladığı, dahası bağımlı hale getirdiği; daha daha kimilerini manyaklaştırdığı da bilinme-

yen bir olgu değil. Bir düğmeye basmakla dünyayı evimize taşımanın sağladığı keyif başka hangi araçla elde edilebilir?

Böyle olmakla birlikte tv karşısında insanın aldığı konunun değerlendirilmesinden iç açıcı sonuçlara ulaşılmıyor. Tv karşısında insanın konumu hakkında şu genellemeler yapılabilir.

- İnsan tv karşısında edilgin pozisyonundadır. Bu pozisyon onu seyirci olarak (veya izleyici olarak) adlandırmamızdan da belli olmaktadır. Her ne kadar bazı programlarda izleyicinin telefonla katılımı sağlansa da, bu katılım program yöneticisinin manipülasyonu altında vuku bulmaktadır.
- Tv, insanî ilişkilerin araçsallaştırılmasında en sinsi olanıdır. Çünkü insanlar çoğu kez bir araç karşısında olduklarını ve ilişkilerinin bu araç tarafından yönetildiğini ve yönlendirildiğini bile algılamaktan mahrum hale düşürülmektedirler.
- Tv'nin yaydığı yeni kültür ortamında insanlar bir örneklemektedir. Toplumsal özellikleri farklı olan "kitle toplumu"nın üyeleri olan bireyler, amorf kalabalıklar haline getirilmektedirler. Yani, aynı veya benzer ideolojilerin sözcüleri mesabesinde olan tv kanallarının muhatabı olarak bu bireyler aynı ortak mesajların alıcısı durumunda bulunmaktadır. Örgütlü olmadıkları için de, örgütlü olan tv kuruluşlarının manipülasyonu altına sokulabilmektedirler.
- Tv insanların yalnızlaşmasını ve yabancılaşmasını yoğunlaştırmaktadır. Burada, ilginç bir kısır döngü ile karşılaşyoruz. İnsanlar, yalnızlıklarından ve yabancılaşma sıkıntısından kurtulmak için tv'ye müracaat ederken, bu kez tv onları kendisine bağımlı hale getirerek yalnızlıklarını ve yabancılaşmadan hasıl olan sıkıntıları çoğaltmakta; bu durum onların tv'ye giderek

daha çok bağımlı hale gelmesine yol açmaktadır. Şimdi, özellikle Batı ülkelerinde bu tür tv hastaları ortaya çıkmakta ve sayıları da günden güne artmaktadır.

Bu son durum, aslında, Batı ülkelerinde tv'nin niçin bu kadar rağbet gördüğünün de bir açıklamasını getirmektedir. Tv bir yandan Batılı kapitalist ülkelerin bireyci insanı için sığınmak olma görevini yerine getirirken, bir yandan da onun bireyci olma niteliğini keskinleştirmekte; dolayısıyla onun yalnızlık ve yabancılaşma duygularını (bu hastalıklı duyguları) geliştirip keskinleştirmektedir.

Yukardaki genellemeler, aslında sadece Batılı insan için değildir. Bütün televizyon izleyicilerinin ortak nitelikleridir. Belirtilen genellemelerde televizyon programlarının içeriğine değinmedik. Çünkü programın içeriği ne olursa olsun, belirtilen hususlar bütün tv izleyicileri için geçerlidir. Ancak tv programlarının içeriğine ayrıca değinmek gerekiyor.

Batı kapitalizminin ortaya çıkardığı kültürün (siyasal, toplumsal ve bireysel alandaki her türlü kültürel ortamın) niteliklerinin tespitinde Roger Garaudy ile uzlaşma içinde olduğumuzu görüyorum. Bu tespitlerin bir kısmını şöylece serimleyebiliriz:

Batı tipi demokrasi, insanın ilâhî boyutunu sistemli olarak göz ardı eder. Batı demokrasisi istatistiğe, vekaletе dayanan ve yabancılaşmış bir demokrasidir. Bu demokraside kamuoyu bütün iletişim araçlarını zenginlerin hizmetine veren gerçek iktidar, yani para iktidarı tarafından istenildiği gibi yönlendirilir.¹

Aynı şekilde, fertlerin ve grupların duyumsuzluklarını dizginleyen ilâhî bir davranış prensibinin olmayışı, diğer bü-

1. Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, Pınar Y.3. bas. İst.1995, s. 144.

tün sahalarda da benzeri sonuçları doğurur: Nitekim iktidar olmak için iktidar olmak, totaliter despotizmdir veya orman kanununun geçerli olduğu bir demokrasinin yalanlarıdır. Ayrıca bu, yerini alıp hüküm sürebilmek için hasmını yere sermekten başka gayesi olmayan, dolayısıyla insanî çehreli, güler yüzlü projeler taşımayan partilerin birbiriyle mücadeleli veya hükümet darbesi ve nankör askerî liderlerin diktatörlüğü demektir. Aştan koparılan, biyolojik hazza indirgenen, tam anlamıyla insanî ve ilâhî boyutundan yoksun bırakılan cinsellik, başkası ile en derin ilişkinin şiirsel dili olmaktan çıkar. Artık başkasını sevmek, ona âşık olmak niteliğini kaybeder. Yalnızca kendini sevmek ve kendi yapayalnızlığı içine gömülme haline dönüşür. Bu sonucun elde edilmesinde, insanî gaye taşımayan her türden teknolojinin yanında iletişim araçları da pay sahibidir.²

Sadece basın, reklam, radyo, televizyon, sinema gibi kültürü kitlelere götüren araçların mutlak gücü değil, aynı zamanda bunları, bireylerin davranışlarını iktisadî, ahlâkî, siyasî maksatlarla şartlandırmak için kullanan kurumlar, öyle bir fiilî durum meydana getirdi ki, orada ferdî davranışların en görünür yönü, bu davranışların şemalar halinde biçimlenmesidir. Kitle iletişim araçlarıyla şartlandırılmış reflekslerin reklam kurgusundan tutun, duygusal klişelere, önceden hazırlanmış formlara göre kitlelerin siyasî tepkilerini belirginleştirmeye varıncaya kadar, insanın tarihî atılım ve harekete geçme ânı ikinci plana itiliyor.³ Zihinler bir kere “secular” düşünme kalıplarına göre şartlandırıldıktan sonra onların baskı altına alınmaları da kolaylaşır. İnsanlar bu yoldan farkına varmaksızın secular düşünme kalıplarına göre yargılamaya itilebilirler. Tüm insanlığı aynı tuzağın içinde görebilmek zor değildir.⁴

2. *A.g.e.*, s. 169.

3. *A.g.e.*, s. 176.

4. *Yaşadığımız Günler*, İz Yayıncılık, 1st. s. 120.

Batı tipi kitle iletişim araçları Batı'da ve Batı'yı taklit eden ülkelerde, ticarî kazanç kaygılarının baskısı ve egemenliği altındadır. Batı tipi iletişim demek, şiddet, aşksız cinsellik yahut da katı ırkçılık ve partizanlık temalarının istismarı demektir. Bu tür iletişim, insanların ve halkların kendi hayat tecrübelerini başkalarının tecrübeleriyle zenginleştirmelerinde ileticilik vazifesini görmez. Tam aksine, insanları ve halkları (bir ürünü satın almak, bir partiye oy verdirmek veya bir savaşı kabul ettirmek için) aptallaştırmaya, zihinlerini çelme-ye ve şartlandırmaya yarar.⁵

Müslümanca yönetildiği farzedilen televizyonların acaba yukarda belirtilen sakıncalardan masun bulunması mümkün müdür?

Bir kere bu sakıncaların bir kısmı bütün televizyonlara ait genel bir durumu yansıtıyor. Tv karşısında insanların edileştirilmesi, insanî ilişkilerin araçsallaştırılması, insanların birörnekleştirilmesi ve onların yalnızlık ve yabancılaşma duygularının yoğunlaştırılması gibi hususlar, bir kitle iletişim aracı olarak televizyonun mahiyetinden doğan sakıncalardır. Bu tür sakıncaların televizyonun ekrana yansıyan programlarıyla olan ilgisi ikinci planda kalır. Başka bir deyişle, tv'lerin programları ne olursa olsun, belirtilen sakıncalardan bütünüyle kurtulmak söz konusu değildir.⁶

Fakat buna rağmen, acaba, televizyon programlarını istediğimiz ölçüde iyileştirebilmek elimizde midir? Buna da rahatça "evet" demenin kolay olmadığını düşünüyorum. Çünkü:

1. Sinema gibi, televizyon da, bir ülkeye kendi programıyla beraber giriyor. Bu durumdan sadece sınılaşmemiş veya üçüncü dünya ülkeleri değil, Batı Avrupa ülkeleri de

5. Garaudy, A.g.e., s. 202.

6. *Red Yazıları*, İz Yayıncılık, İst. 1997, s. 129 vd.

etkileniyor. Onların ekranları da bu gün Amerikan yapımı programlarla doluyor. Fraszların bu konudaki şikâyetlerini herkes biliyor. Buna rağmen, dünyanın hiç bir ülkesinde Amerikan yapımı programların gösteriminden beri kalınmıyor. Amerikan yapımı programların, yerli yapımlara oranı, ülkelerin gelişmişlik düzeyiyle ters orantılı bir durum arz ediyor. Amerikan yapımı dizi filmlerin gösterildiği ülkelerde insanlar üzerindeki etkileri merak konusu oluyor ve araştırılıyor. Meselâ 1970’li yılların ünlü Amerikan dizi filmi Dallas’ın, gösterildiği ülkelerdeki insanların davranışlarını nasıl etkilediği üzerinde geniş araştırmalar yapıldığı hatırlanabilir.

Böylece televizyonların, bu, isterse belgesel denilen türe münhasır kalsın, yabancı yapımların istilasına uğramaktan kurtulamayacağını tahmin etmek zor değildir.

2. Bir ân için, bazı televizyonların yabancı programlara (program sözüyle tv filmleriyle öteki her türlü tv yapımlarının tümünü kastediyorum) kayıtsız kaldığını ve onlara kendi ekranlarında yer vermediğini farzedelim. Fakat acaba bu durumdan ne kadar başarıyla çıkabileceklerdir? Bu soru sorulmalıdır. Çünkü öteki ekranlarla rekabet edemeyen tv’ler daha kaliteli programlar gösterseler de, kitleler nezdinde arzulanan rağbeti bulamayabileceklerdir. Kaliteli de olsa, kitlelere çekici gelmeyen programlar “zapping” ten kurtulamayacaktır. Secular kültürün hedonist ve Manichean anlayışlarına hitab eden programları cazibelerini ve rağbetlerini sürdürebektedirler. Üstelik, yerli yapımı programlarla 24 saatlik bir sürenin nasıl doldurulabileceği de ayrı bir soru konusudur.

Sanıyorum çizdiğimiz tablo yeterince karamsar oldu.

Ancak biz, kendimize oportünizmin yollarını tıkayarak düşünmeye teşebbüs ediyoruz. Bunun bir anlamı, kendimizi boş hayallere kapılmaktan men etmektir.

Televizyon işletmeciliği ve programcılığı, geniş kapsamlı bir kültürel projenin parçası olarak ele alındığında anlam taşıyabilir. Böyle bir kültürel proje içinde ele alınan insanın hedonizme (hazcılığa) meydan okumaya hazır olduğu kabulünden yola çıkılıyor. Öyle ki hem hedonizme meydan okunuyor, hem insan onuruna yaraşır bir gelecek talep ediliyor. Sistemin tuzaklarına düşme tehlikesinin de, böyle bir bilinçle hareket edildiği takdirde savuşturulabileceği beklenebilir.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Geri Kalmışlık Konusu

İslâm Dünyası'nın niçin geri kalmış olduğuna ilişkin sorunun telif hakkı Müslümanlar tarafından şimdiye kadar hep göz ardı edildi. Bu soru Müslümanlar tarafından kendilerine yöneltilmiş olarak mı ortaya konulmuş idi, yoksa o, Avrupa tarafından Müslümanlara mı yöneltilmiş bulunuyordu? Sorunun mahreci bu bakımdan önem taşıyor. Çünkü cevabı aranan husus, ancak kendi bağlamı içinde ele alındığında anlam ifade edecek ve ancak o bağlama istinaden bir anlam ifade edecektir. Müslümanlar, önlerine böyle bir soru konulmadan önce kendi geleneklerinin gerektirdiği hayat tarzını sürdürmekten dolayı bir memnuniyetsizlik içinde bulunmaları gerektiğini düşünmüyorlardı. Onlar alışageldikleri hayat tarzını yaşamaya devam edip duruyordu. 15. yüzyıldan başlayarak İslâm Dünyası kavramı Türklerle veya Osmanlılarla özdeşleştirilmişti. 16. yüzyıldan başlayarak Akdeniz, nerdeyse tümüyle Osmanlı Devleti'nin denetimi altında bulunuyordu. Osmanlı korsanlarının Akdeniz'i haraca bağlamaları, Avrupalıların Doğuya ulaşmak için kendilerine yeni yollar aramalarına ve sonuçta yeni yollarla birlikte yeni ülkeler ve yeni servet kaynakları bulmalarına müncer oldu. Osmanlı Devleti sadece mevcut zenginliğini ve mevcut sınırlarını korumaya dönük bir strateji izlerken, bütün Batı Avru-

pa ülkeleri sömürgecilik marifetiyle yeni zenginlik kaynaklarına ulaşmışlardı. 19. yüzyılın ilk yarısından başlayarak sınaî devrimlerini de gerçekleştirmişler veya gerçekleştirme yoluna girmişlerdi. Özellikle İngiltere, bir yandan sınaî ürünlerini dış rekabetten koruyacak tedbirler geliştirirken, bir yandan da sınaî ürünleri için yeni pazarlar bulma çabası içindeydi. Osmanlı ülkesi onun için verimli bir pazar olarak görünüyordu. Ancak hem gümrük duvarlarının aşılması gerekiyordu, hem de bazı malların alım satımını tekelleştirmiş olan uygulamanın bertaraf edilmesi gerekiyordu. 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret anlaşmasının temel amacı, İngilizler için, istenen yolun açılmasına matuftu. Çeşitli siyasal tehditler kullanılarak imzalanan (imzalattırılan) işbu anlaşmanın İngilizlere kolaylık sağlayan hükümleri birkaç ay içinde Fransa'ya, Almanya'ya, Sardinya'ya da tanındı. Böylece Osmanlı sınaî için gerçekleşme ortamı ortadan kaldırılmış oldu. İş bununla bitmiyordu. Adı geçen Avrupa ülkeleri, Osmanlı Devleti'nde can, mal, ırz güvenliğinin bulunmadığı, dolayısıyla ortada bir hukuk devletinin bulunmadığı kanaatini de taşıyordu. Bu ülkede güvenli ticaretin yapılabilmesi, Avrupa hukukuna uygun bir hukuk devriminin gerçekleştirilmesini gerektiriyordu. Bu devrim de, Tanzimat Fermanı adıyla hayata geçirildi. 17 yıl sonra (1856) adı geçen ferman Islahat Fermanı adıyla yenilendi. 1876 yılında II. Abdülhamit marifetiyle ilk Osmanlı anayasasının kabulüyle, meşrutî yönetim biçimi benimsendi. Bütün bunlar beklenen ve umulan sonucu verdi mi? Buna sadece heyhat demek gerekiyor. Daha 1840'lı yıllarda Bursa'da 1000 adet olan ipekli tezgâhının, birkaç yıl içinde (1847'de) 75'e indiği tespit edilmiştir. Diğer üretim dallarında da benzer gelişmeler yaşanmıştır. Acaba niçin? Aslında anlatılanlardan da kolayca anlaşılacağı üzere, bütün bu iktisadî ve hukukî "tedbirler" Müslümanların kendileri hakkında teşhis ettikleri bir ihtiyacın hasılası olarak hayata geçirilmiş değildi. Söz konusu "tedbirler" Osmanlı Devleti'ni sömürmek üzere, ondan yararlanmak isteyen Batı ül-

keleri tarafından öngörölmüş bulunuyordu. Osmanlı devleti, “geri kalmışlığına” kendisi karar vermiş değildi, o, verilmiş olan bir kararı kabul etmek mevkiinde bırakılmıştı. Her ne kadar ortada bir “geri kalmışlık” varsa da, bu geri kalmışlığın, neyin gerisinde kalmışlık olduğunu iyi belirlemek gerekiyordu: Osmanlı Devleti, Avrupa’nın mı gerisinde kalmıştı, yoksa bizzat kendinin mi gerisine düşmüştü?

Osmanlı Devleti hiçbir zaman “geri kalmışlık” konusunu kendi önüne ve kendi kendine koymadı. Böyle bir soru hiçbir zaman onun kafasında bir soru olarak hasıl olmadı. İnsan, bu günden geriye baktığında, keşke olaydı, diyor. Çünkü o zaman mesele bir başka veçheden görünecek ve bir başka veçheden ele alınma lüzumu ortaya çıkacaktı. O zaman bu mesele, tümüyle İslâmî paradigmaların görüngüsünden bir değer kazanmış olacaktı. Dolayısıyla meselenin cevabı da, aynı paradigmanın değerlerine ve ölçülerine göre aranacaktı. Bu iki durum arasında uzlaştırılmaz bir farklılık bulunuyor. Fiilen gerçekleşmiş olan durumda, Osmanlı Devleti, açık veya gizli, iyilikle veya tehditle, kendisine dayatılan “tedbirleri” benimsemek zorunda kalmış/bırakılmış, bu da onun sömürge benzeri bir iktisadî, hukukî bir bünye ihraz etmesine müncer olmuştur. Eğer Osmanlı Devleti, kendi sorusunu kendi sorup cevabını da kendi arayıp bulmuş olsaydı farklı sonuçlar hasıl olurdu. Ancak, bu ikinci durum, artık yalnızca muhal bir faraziyeiden ibarettir. Burada, her milletin layık olduğu idareyi yaşayacağına ilişkin hikmetin tecellisinden başka bir teşhise yer bulunmuyor.

İslâm Dünyası, hicretin 150. yıllarından başlayarak yoğun bir entelektüel faaliyet içine girmişti. Büyük imamların zuhuru da o tarihten sonraya rastlar. Çünkü o dönemde, Müslümanlar kendi meselelerinin ne olduğuna kendileri karar veriyor, o meselelerin çözümüne de kendi kaynaklarına (Kuran, Sünnet...) dayanarak ulaşıyorlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren durum tam tersine döndü: Müslümanlar

kendilerine ait meseleleri kendileri bulmadığı gibi, o meselelerin çözümünde de kendi kaynaklarına müracaat etmediler. Kendi kaynaklarına (Kuran'a ve Sünnet'e) müracaatları yalnızca, dostlar alış verişte görsün kabilinden, alınan kararlara bir meşruiyet zemini sağlama endişesine matuf bulunmuştur. Aslında, son tahlilde, kendini inkârdan başka bir anlam taşımayan Tanzimat Fermanı, besmeleyle başlıyor ve Devletin halihazırda yaşadığı talihsizliği şer'i-şerife riayetsizliğe bağlayarak izah ediyor olsa da, bizzat kendinin şeriata ne ölçüde uyduğunu gözden kaçırıyordu. Gerek 1838 Ticaret Anlaşması'nın, gerekse Tanzimat Fermanı'nın başta İngiliz ve Fransızlar olmak üzere Avrupa sömürüsüne hizmet ettiğinin, bu anlaşmaya ve bu fermana imza koyan Osmanlı erkânı farkında bile değildi.

"Neden bu haldeyiz ve ne yapılmalı" sorularının cevabı, şimdi anlatmaya çalıştığımız tablonun içinde duruyor. Hâlen Müslümanlar kendilerini bazı meselelerle karşı karşıya görüyor mu? Onların bir meselesi var mı? Varsa bu mesele onlara dışardan dayatılmış ve meselâ geri kalmışlık kalıbı içinde okunabilecek bir mesele midir, yoksa tümüyle farklı bir düzlemin meselesi midir? Müslümanlar, çoğu kez, kendilerine ait olmayan bir meseleye, yani kendi uygulamalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmamış bulunan bir meseleye İslâm' dan çözüm aramak gibi bir abesle meşgul olmuşlardır. Meselâ taksitli satış İslâm hukukuna göre caiz midir, değil midir sorusuna cevap aramışlardır. Oysa "taksitli satış" kapitalistik uygulamanın bir meselesidir; tüketim ekonomisinin meselesidir. İslâm hukukunun ve İslâm ekonomisinin uygulandığı bir toplumda Müslümanların böyle bir meseleyle karşılaşp karşılaşmayacağını *a priori* olarak kestiremeyiz. Böyle bir tahmin sadece bir faraziye olur, farazi bir sorunun cevabı da ancak bir zihin idmanı olarak değer taşır, daha fazla değil.. Bu gün Müslümanlar İslâm diye bir meselelerinin bulunup bulunmadığını kendilerine sormalıdır. Onlar, karşı-

larına böyle bir mesele mi almışlardır, yoksa Batı âleminin kendine dert ettiği meseleler onların da meselesi haline mi gelmiştir? Müslümanlar, dünyanın önüne kendi meselesini mi vaz ediyor, yoksa dünyanın onun önüne koyduğu mesele ile mi uğraşılıyor? İşte bütün mesele...

Düşünsel Bir Sorun Olarak Protestanlaştırma Konusu (İslâm Protestanlaştırılabilir mi?)

1.

Bu gün her ne kadar 1 milyarı aşan nüfusu ile bir Müslüman kitle var bulunuyorsa da, bu kitlenin bir blok halinde siyasî inisiyatiften mahrum bulunduğu da ortadadır. Nüfusu Müslüman olan ülkelerde siyasî inisiyatif İslâm dışı ideolojilerin kumandası altına alınmıştır. Olması gerekirken olmayan yekpare bir İslâm ülkesi olgusu, içinde yaşanan parçalanmış durumla zıtlık teşkil etmektedir.

Fakat gene de İslâm ve Müslümanlar üzerine oynanan oyunlardan bahsediliyorsa bu oyunu oynayanların da İslâm dışı güç odakları olduğunu tahmin etmek gerekiyor. Protestanlıktan (16.yy.) önce tek bir kiliseye bağlı olan Hıristiyanlık âlemi, Protestanlıkla birlikte millî kiliselerini kurmaya ve merkezden ayrılmaya başladılar. Aslında Protestanlığın ortaya çıkışı o zamanın iktisadî yapılanmasına uygun düşüyordu. Protestanlık bir yandan Hıristiyanlığın kurallarını “günün şartlarına” uyarlamaya (ki buna reform adı veriliyor) yönelik bir faaliyeti geliştirirken, bir yandan da milliyetçi anlayışın zeminini oluştuyordu: kurulmakta olan yerli sanayi, yerli iktisadiyatı yabancı iktisadî tasalluttan siyanet et-

mek üzere millî sınırların gümrük uygulamalarıyla katılaşmasını öngörüyordu. Şimdiki Avrupa Birliği projesi, üçyüz küsur yıllık böyle bir uygulamadan Hristiyan birliği lehine vazgeçişini ifade ediyor. Daha da ötesinde, globalleşme adı altında Batı kültürünün bütün dünyada hükümran kılınması anlamını taşıyor. Globalleşme, bütün dünyanın bir ve aynı kültürün çatısı altına alınması demek oluyor ama bu kültürün Hristiyan Batı kültürü olması, bu işin önderliğini yapanlarca önem taşıyor. Türkiye gibi ülkelerdeki otokolonizasyon zihniyeti taşıyan unsurlar bunun farkına varmasa veya farkına varsa da destek çıkmaya devam etmesine rağmen globalleşme, son tahlilde Hristiyan Batı kültürü dışındaki kültürlerin silinmesini tazammun ediyor. Böyle bir niyetin bulunmadığını ileri sürenler olsa bile, olayın gelişiminin böyle bir noktaya müncer olacağını kestirmek zor olmasa gerek.

İmdi, Batı âleminin globalleşme (veya onun Avrupa versiyonu olarak görünen Avrupa Birliği) adı altında yeniden ve bu kez dünya çapında birleşme ve bütünleşme projesini yürürlüğe koyduğu bir dönemde ve böyle bir zeminde, Müslüman ülkelerdeki milliyetçi hareketlerin yol verdiği parçalanma sürecinin örtüşmesi dikkat çekici bir konjonktür oluşturuyor. 90'lı yılların ortalarında ortaya atılan "Türk Müslümanlığı" gibi uyduruk bir kavramın güncellik kazanması da sanki aynı konjonktürün bu ülkedeki uzantısını ifade ediyor. "Türk Müslümanlığı" diye yeni bir din icat etmeye heveslenenlerin global düzlemde kime hizmet verdiği kışkırtıcı bir merak konusu oluyor.

Dinin (veya burada İslâm'ın) siyasete âlet edilmesinden endişe duyduğunu söyleyenlerin kendilerinin yeni bir din veya "yeni bir İslâm" icat etme çabası içinde bulunduğu gerçeği bir yana; bu söylemin arkasında asıl, Müslümanları İslâm'ın dışına itmek suretiyle onun adına hareket etme gayretini teşhis ve hatta teşhir etmek gerekiyor. Dünyayı bırakalım, Türkiye'de yaşayan Müslümanların okullarına, camileri-

ne, bizzat kendi şahıslarına sahip çıkamadıkları meydanda olan bir şey. Buna rağmen birileri onlar adına “Türk Müslümanlığı” gibi abuk sabuk kavramlar ortaya atabiliyorsa, asıl onların hangi amaçla ve ne adına faaliyette bulunduğu merak edilmelidir.

2.

Son yıllarda İslâm’ın “Protestanlaştırılması” diye bir sorundan bahsedilmektedir. Bu konunun Türkiye bağlamında *sorun olarak* geçerliği nedir? Konunun aydınlatılabilmesi için ilkin “Protestanlaştırma”dan ne anlamak gerektiği üzerinde durmanın yerinde olacağını düşünüyorum.

Protestanlık, dinî bir hareket olarak *reformasyon* ile aynı anlama geliyor. *Reform*, merkezî kilise otoritesine karşı, millî kiliseleri öne çıkartmak ve bu arada da dinin hükümlerinde değişiklik yapmak isteyen bir telâkki tarzının adı olarak ortaya çıkmıştır. Protestocular (Protestanlar) ortaya çıkıncaya kadar Katolik Kilisesi (Papalık) bütün Hristiyanların dinî merkezi olarak misyonunu sürdürmüştür. Kilise, devlet otoritesinin dışında (yer yer ve zaman zaman da karşısında) bağımsız bir otorite olarak tezahür etmiştir. Bütün Ortaçağ boyunca ve Yeniçağa kadar, Kilise, feodal düzende, gerek feodal aristokratların, gerekse Katolik aristokratların temsilciliğini yürütmüştür. Papa, en büyük feodal senyör sayılıyordu. Katoliklik, feodal iktisadî uygulamanın ve o dönemin toplumsal ve siyasal düzeninin ihtiyaçlarını karşılamada uygun bir yapı arz ediyordu. Ancak 15. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak yeni ticaret yollarının keşfedilmesi, Amerika kıtasının bulunması, Afrika’nın tanınması ve oranın zenginliklerinin Avrupa’ya taşınması, Avrupa’nın iktisadî veçhesini eski uygulama ile karşılaştıramayacak ölçüde değişikliğe uğrattı. Avrupa kıtası yeni servet kaynaklarına kavuştukça servet sahiplerinin kompozisyonunda da değişiklikler oluşmaya baş-

lamıştır. Burjuva sınıfı bu süreç esnasında doğmuştur. Katoliklik, feodal düzenin ihtiyaçları için uygunken, yeni sınıfın (burjuvanın) ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalıyordu. Protestanlığın doğuşu, tam da bu ihtiyaçların karşılanmasıyla örtüşmekteydi. Bir Alman papazı olan Martin Luther (1483-1576)'in 1517'de Wittenberg kilisesinin kapısına astığı ve Katolik kilisesine karşı protestoyu içeren doksanbeş maddelik tezi, bu koşullarda Hristiyan dünyasında büyük yankı uyandırdı ve benimsenmeyle karşılandı.

Protestanlığın temel iletisini, merkezî otoriteye (Papalık) karşı çıkmak, bu otoritenin merkeziliğini ve biricikliğini parçalamaya matuf bir hareket olarak yorumlamak mümkündür. Gerçekten de, hareketin ardından ulusal kiliselerin kurulması, ulusal dillerin kullanılmaya başlanması, ulusal edebiyatların doğması, kısacası ulusalcılığın (milliyetçilik: nationalism) ortaya çıkması için fazla beklemek gerekmemiştir. Böylece hayatın her alanında çoğulcu telâkki tarzları gelişmeye başlamıştır. Ulusalcılığın gelişmesi, belli bir görüngüden bakıldığında ve paradoksal olarak mutlak monarşilerin de yolunu açmıştır. Ülkeler bir yandan Papalıkla ilişkilerini kopartırken, yani merkezi otorite ile bağlarını keserken, bir yandan da kendi iç bağamları açısından güçlü (fakat yerel) merkezî otoriteler ihdas ediyorlardı. Feodalitenin çözülmeye başlaması monarşilerin ortaya çıkmasını zorluyordu.

Böylece, sanıyorum, Protestanlığın (veya eşanlamda olmak üzere reformasyonun) yalnızca dinî bir hareket olarak kalmadığı anlatılmış olmaktadır. Hareket her ne kadar dinî bir kökenden kaynaklanmış olsa da, sonuçları toplumsal/siyasal alanın her katmanına yayılma ve onu etkileme istidadı göstermiştir. Nitekim kapitalizmin, onun bir sonucu ve uzantısı olarak sömürgeciliğin (emperyalizmin) başlaması da aynı sürecin ürünüdür. Mutlak monarşilere karşı tepkilerin yükselmesi de, keza, bu sürecin sonuçlarından biridir. Özgürlük, eşitlik talepleri, kapitalizmin deyim yerindeyse top-

lumsal/siyasal alandaki yansıması olan liberalizmin doğuşu, hep aynı sürecin ürünüdür.

İmdi, *reformasyon* kavramının başlangıcından itibaren sürecekteki gelişmelerini göz önüne aldığımızda, bu hareketin İslâm dini ile ve onun *tecdit* anlayışı ile nasıl bir ilgisi kurulabilir? Veya böyle bir ilgi kurmak mümkün müdür ve akla ve uygulamaya uygun düşmekte midir? Öncelikle Hristiyan dünyasında vuku bulan *reform hareketi* ile İslâm'ın *tecdit anlayışı* arasındaki temel nitelik farkının altı çizilmelidir. Böylece Hristiyanlıktaki *reformasyon* ile İslâm'ın *tecdit* kavramı arasındaki fark ortaya konulabilirse, birinin ötekine dönüştürülüp dönüştürülemeyeceği hususu da açığa çıkartılmış olur.

Yukardaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere *reformun* asal özellikleri arasında sonradan oluşmuş olan şartların din tarafından kabulünün sağlanması ön almaktadır. Gerçekten de, 15. yüzyıldan başlayarak gelişen dünya ticareti muvacehesinde Hristiyan tüccarların faizle iştigali söz konusu olmaya başlamıştır. Faiz Hristiyanlığın haram kıldığı bir ticarî muamele biçimidir. Her ne kadar tacirler yaygın biçimde faizli işlemlerin içine batmış olsalar da, yaptıkları bu işlemi gönül rahatlığıyla içlerine sindirdiklerini ileri sürmek mümkün görünmüyor. İşte, Luther, işlerin tam da böylesine kızıştığı bir ortamda ortaya çıkarak faizin mubah olduğunu beyan ediyor. Olaya İslâm'ın terminolojisiyle bakıldığında, durumun, *bidat* olanın dince kabul edilmesi diye görüleceği açıktır. Oysa İslâm'daki *tecdit* kavramı bunun tam da tersi yönde işlemekte ve dinin biddatten arındırılmasını öngörmektedir. İslâm'da her yüz yılda bir, bir yenileyicinin çıkacağı bildirilmektedir. Bu yenileyiciler (müceddit) dine bulaşmış olan veya insanların belki farkına bile varmadan alışkanlık haline getirdikleri ve bidat niteliğinde olan uygulamalara dikkat çekerek onların kaldırılmasına teşebbüs eder. Bu husus, İslâm ile Hristiyanlık arasındaki başat farklılıklardan biridir ve yalnızca bu fark bile İslâm'da reform olamayacağının göstergesi sayılabilir.

İkinci olarak Hristiyan dünyada *reform hareketinin* merkezi kiliseye karşı dermeyan edilen bir hak ve düzeltme talebi olarak ortaya çıkma gibi bir özelliği de bulunmaktadır. İslâm dünyasındaysa kiliseye tekabül eden bir merci baştan beri varbulunmamıştır. Çünkü İslâm, kuruluşundan başlayarak kendi devletiyle birlikte zuhur etmiştir. Oysa Hristiyanlığın, Roma devletine kendini kabul ettirebilmesi için üçyüz yılın geçmesini beklemek gerekmiştir.

1. İmdi bu genel mülâhazalardan sonra Türkiye özelinde adı doğrudan *reform* olarak konulmamış bile olsa reform anlamını taşıyabilecek talepler muvacehesinde görünen manzara nedir? Durumu irdeleyebilmek için iddiaların gözden geçirilmesi gerekiyor:

2. Açıkça dile getirilmese bile dinin devlet marifetiyle manipülasyonunun önü açılmak isteniyor. Mevcut yapılanma içinde bu sonucun elde edilmesi de mümkün görünüyor. Çünkü Diyanet İşleri Başkanlığı, bir devlet organı olarak bu maksada uygun bir konum arz ediyor. Fakat aslında doğrudan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik yapılanma içindeki yeri sorgulanmaya müsaittir. "Devlet işleri"ni "dinin işleri"nden ayırmak isteyen bir siyasal yapılanmada, dine ait hizmetlerin yürütülmesi için bir devlet kuruluşu ihdas etmenin mantığı, yürürlükteki laiklik anlayışıyla ne ölçüde bağdaştırılabilir? Bu durum, bizce bir soru olarak önümüzde durmalıdır.

3. Bazıları, İslâm hukuku (Kur'an hükümleri) ile laik (secular) hukukun bağdaşabilir olduğunu ileri sürüyor. İmdi bu konunun irdelenmesi iki farklı düzlemde ele alınmalıdır. Bu görüşü ileri sürenlerin asal maksadı nedir? İslâm hukukunun *secular* hukukla bağdaştığını söyleyenler, acaba bu iddia ile mevcut laik hukukun İslâm hukuku tarafından tecviz edilebileceğini mi ileri sürmek istiyor, yoksa bizzat İslâm hukukunun akli (rasyonel) ölçütlere göre düzenlenebileceğini mi belirtmek istiyor? Bu iki konu birbirinden farklı düzlem-

lerde ele alınmak gerekir. Konuya laik hukuk düzleminde yer alıp oradan mı bakıyoruz, yoksa İslâm hukukunun uygulandığı farzedilen bir düzlemden mi bakıyoruz? Üzerinde yer aldığımız hukukî zeminin niteliğini bilmeden, söz konusu iddiaya sağlıklı bir cevap vermenin imkânı bulunamaz.

4. Bazıları da, demokrasinin tüm kurum ve kuruluşlarda “oturtulabilmesi” için *Çağdaş İslâm*’dan yararlanılması gerektiği görüşünü ileri sürüyor. Burada da, 2 nolu mülâhazada ileri sürdüğümüz görüş geçerlidir: İslâm’ın, İslâmdışı uygulamanın âleti olarak kullanılmak mı istendiği sorusu öne çıkıyor. Bu iddia, ancak, üzerinde yer alınan hukuk zemininin niteliği belirlendikten sonra anlamlı bir cevaba kavuşturulabilir.

5. Bazıları, Kuran’da akılla çelişen hiçbir ilkenin yer almadığını ileri sürüyor. Ancak bu doğru sözün ne maksatla ileri sürüldüğünü bilmek gerekiyor. Çünkü Kuran’da akılla çelişen bir ilkenin yer almadığına ilişkin bir tespit, ona, akla uygun başka hükümlerin dercedilebileceğine ilişkin bir mülâhazayı getirebilir. Binaenaleyh maksadın açıkça belirlenmeden, zahiren doğru görünen böyle bir iddiadan batıl bir sonuca ulaşmanın kapısının açılacağı ihtimali ortaya çıkabilir.

6. *Hakimiyet milletindir* ifadesinin, hakimiyetin bir ferdin, sınıfın, zümrenin tekelinde bulunmadığı anlamına geldiği dermeyeran ediliyor. Bu iddia da doğrudur. Ancak gene üzerinde yer alınan hukukî zeminin mahiyetini bilmek gerekiyor. Çünkü İslâm terminolojisinde kullanılan “millet” kelimesi ile çağdaş siyasal telâkki tarzında kullanılan millet (nation) kelimesi arasındaki farkın altı çizilmelidir. İslâm terminolojisinde *millet* kelimesinin aynı zamanda hem *din* hem de *İslâm milleti* (ümmet) anlamlarını içerdiği, dolayısıyla *hakimiyetin* de onlara ait olduğu akıldan çıkartılmamalıdır. Modern terminolojinin millet (nation) kavramı ile İslâm terminolojisinin millet kavramı birbirinin yerine kullanıldığında, halen olduğu gibi, içinden çıkılmaz karışıklıklarla karşılaşılır.

7. *Hakimiyet* kavramının metafizik niteliği Allah'ın iradesinin mutlak geçerliği ile ilintilidir. Onun bu niteliği bütünüyle ayrı bir konu oluşturur. Bizim şimdi üzerinde durduğumuz konu sorun'un siyasal niteliği ile ilgilidir ve Allah'ın insanlar için vaz etmiş olduğu hükümlerin insanlar marifetiyle kullanılmasını tazammun etmektedir. Daha somut söyledikte, Kur'an hükümlerini kim, ne (veya kim) adına uygulayacaktır? Bu soru önem taşıyor. Çünkü bu sorudan hareket edilmediği takdirde uygulama boşlukta kalır. İslâm'a ait hükümlerin veya İslâm hukukunun İslâmdışı toplumlarda, oranın *hakim zihniyetine* göre uygulanması da mümkündür. Bu durumda, İslâmî hükümler üzerinde yapılabilecek her türlü tasarruf İslâm'ı ve Müslümanları ilzam edecek midir?

8. Bu son mülâhazadan sonra can alıcı bir noktaya geliyoruz. İslâm hukuku üzerinde yapılabilecek tasarrufların belirli meşruiyet şartları varbulunmaktadır. İslâm hukuku üzerinde öngörülebilecek tasarrufların bilimsel niteliği de farklı bir konudur, o da önem taşır; ancak öngörülen tasarrufların (ki buna isterseniz reform bile diyebilirsiniz) yürürlüğe konulması, bu hükümler yürürlükteyken onların üzerinde yeniden hukukî tasarruflara girişilmesi, bütünüyle İslâmî bir zeminde ve meşru yönetimlerce gerçekleştirilmek gerekir. Aksi takdirde, bu tür tasarruflar batıl hükmünde kalır.

Bütün bu mülâhazalardan anlaşılmış olacağı gibi, İslâm'ın hükümlerinde reform talebinde bulunanların üzerinde yer aldıkları hukukî zemin kritik önem taşıyor. Çünkü ileri sürülen talep, ancak meşru bir zeminde yer aldığı takdirde geçerli sayılır. Ve bu mülâhazanın mefhumu muhalifinden, meşru zeminde dermeyeran edilmeyen talebin geçerli olamayacağı sonucuna varılır. İslâmî hukuk düzeninde demokrasiye yer olup olmadığı konusu da, bu sorunun bir parçasıdır ve sorunun tartışılması da ancak İslâm hükümlerinin geçerli olduğu bir zeminde anlamlı olur. Aksi takdirde, İslâm'da demokrasi olduğunu söyleyenlerin de, aksi iddiada bulunanla-

rın da dermeyen ettikleri mülâhazalar geçerli sayılmaz. Burada, belki de göz önünde bulundurulabilecek önemli hususların başında, sorun olarak ele alınan konunun İslâmî uygulamanın sonucu olarak mı ortaya çıktığı, yoksa olaya yalnızca soyut olarak mı bakıldığı noktasında ortaya çıkar. İslâm-dışı uygulamanın ortaya çıkardığı soruna İslâm'dan cevap istemek, bir daha söylemiş olalım, geçerli sayılmaz.

Düşünsel Bir Sorun Olarak Yeni Dünya Düzeni ve Futbol

Futbolun, aydın kesim arasında da giderek yaygın ve yoğun bir revaç bulması, dahası aydın kesim arasında da azımsanmayacak sayıda fanatiklerin yetişmiş bulunması, halen futbolun seküler bir âyin halinde icra edildiğini ve önde gelen futbolcuların fanatikleri nezdinde ikonlaştırıldığını ileri sürmek üzere yola koyulan bu satırların yazarı, uğrayacağı kınamanın şiddetini tahayyül edince cesareti kırılıyor dersem inanınız. Neyse ki, bu görüşleri en az yirmi küsur yıl önce de dile getirdiğimizi hatırlatarak tepkinin şiddetini azaltabileceğimizi umabiliriz. Gerçekten de, yirmi küsur yıl önce kaleme alınmış olan bir yazımızda, Rasim Adasal'ı referans göstererek "çağdaş putlar"ı şöyle tasnif etmişiz: °"Müzik, sinema, spor putları,° "Bilim ve sanat putları, °Modern büyücüler, °Cinsel tapınma ve seks bombaları,° "Putlaştırılan makinalar. Aynı yerde, şu belirlemelerin altı çizilmiş: Bir futbol maçının seyircilerinin coşkunluğu (vecdi) o mertebeye yükselmektedir ki, gerçekte, bütünüyle dünyevî ve cismanî nitelikte olan bu kendinden geçiş hali, bir âyin görünümünü kazanabilmektedir. Ünlü bir pop şarkıcısının verdiği konser dinleyicileri üzerinde aynı "kutsal" etkiyi meydana getirebilmekte, konser esnasında ayılıp bayılanlara rastlana-

bilmektedir. Durum böylece ortaya konulunca kaçınılmaz olan şu soru çıkıyor karşımıza: Modern hayat tarzı, bir yandan kafalarımızdaki kadim kutsalları silme çabasıyken, nasıl oluyor da bir yandan da çağdaş putlara muhtaç hale getirilebilmekteyiz?¹

Söz konusu profan âyine aydınların da birer figüran olarak iştirak ettirildiğini belirlemek için gelişigüzel bir spor magazinine göz atmak yeterlidir. Herhangi bir araştırmaya gerek kalmadan elimize geçen bir magazin haberinde Orhan Kemal'in, Haldun Taner'in, Çetin Altan'ın, Cemal Süreya'nın, Can Yücel'in, Nazım Hikmet'in, Ümit Yaşar'ın, Abidin Dino'nun, daha eskilerden Ercüment Ekrem Talu'nun ve daha pek çok yazarın, çizerin birer futbol meraklısı olduğunu öğreniyoruz.²

Radikal gazetesinin haftalık Futbol ekine bakıyorum. Daha önce hiç göz atma ihtiyacını hissetmediğim bu ekin elimde bulunan son sayısına baktığımda, beni gerçekten hayrete düşüren yazılara rastladım. Olayın boyutlarının böylece nelerle uzandığı gözümde daha bir somut konuma geldi. Futbol retorığının kaydettiği aşama da böylece daha bir somut planda ortaya çıktı. Şu satırlara bakınız: “1930 yılında Albert Camus, Cezayir Üniversitesi takımının kalesini koruyordu. Kalecilik yıllarından kendisine kalanları anlatırken şöyle diyordu: ‘Şunu öğrendim ki, top birine hiçbir zaman beklediği yönden gelmiyor. Bu, bana hayatta çok yardımcı oldu, özellikle de büyük şehirlerde insanlar göründükleri gibi olmuyordu.’ Camus’nün yaşama bakışında önemli bir yer tutan futbol, dünyada birkaç milyar insanı da derinden etkileyen bir oyun. Aslında bir futbol takımına gönül vermiş kişi için futbol ne 90 dakikayla sınırlı bir spor olayıdır, ne oyun kavramıyla açıklanabilecek bir olgudur, ne de basit bir ilgi oda-

1. Bkz: *Yaşadığımız Günler*, “Örtülü Putlar” başlıklı bölüm.

2. *Hürriyet Pazar*, 26 Mayıs 2002, s.7.

ğ1... Yeryüzünün her köşesinde futbol takımlarının forması satılmakta, giderek artan sayıda futbol kitabı ve yayını daha çok okurla buluşmakta, taraftar organizasyonları, futbol tabanlı kuruluşlar ve internet siteleri giderek yaygınlaşmakta, bir futbol kültüründen ve dünya kültürel panoramasında futbolun yerinden rahatlıkla söz edilmektedir.”³ Ve bir futbol adamının ölümü üzerine kaleme alınan değerlendirme yazısındaki referansın ilginçliğine dikkat buyurulsun: mukayese bir filozofla, Spinoza ile yapılıyor: “Valery Lobanovski niçin önemlidir? Birincisi, futbol adı verilen bir oyuna ilk kez bir geometri uygulamaya kalkıştığı için... Ona futbolun Spinoza’sı desek yeridir. Tarihte ilk kez futbol sahasını tam anlamıyla ‘parselleyerek’ geometrik işleyen ‘önergeler’ yaratabilen kişi odur. (...) Lobanovski’yi kaybettik. Futbolun şahıkası, en büyük zekalarından biriydi... ‘Team management’ denen ve bu gün Türkiye’de en iyi Mircea Lucescu’nun uyguladığı bir çalışma disiplininin ilk uygulayıcısıydı. (...) Her durumda futbol da bir yaratıcılık alanıdır ve bu bakımdan sanattan, felsefeden, sinemadan aşağı kalmaz. Başta da belirttiğim gibi, futbolun Spinoza’sı ya da Bresson’u olarak anılması gereken Lobanovski’nin ölümü, bence futbola düşmüş en büyük gölgedir. Sovyet döneminde rahattı Lobo, sonra Mafya onun takımını ele geçiriverdi. O bunlara rağmen futbol meselesini yürüttü. Geometrik düşündü ama her zaman futbolla düşündü. Kavramları vardı ve ömrü boyunca bu kavramların hakkını vermeye çalıştı.”⁴

İmdi, futbol yalnızca günümüzde değil, baştan beri kitlelerin gözdesi olmuş bir spor dalıdır. Kitlelerin gözdesi olduğu için, alış veriş kitlelerle olan siyasal iktidarların da göz ardı edemedikleri spor alanlarının başında yer almıştır. Faşist olsun, Nazi olsun, sosyalist veya demokratik olsun bütün iktidar biçimleri futbolu kitlesele mesajlarının âleti olarak kul-

3. Barış Tut, *Radikal*/Futbol eki, 21 Mayıs 2002, s.22.

4. Ulus Baker, A.g.y., s,5-7.

lanmaktan hali kalmamıştır. 1920'li ve ağırlıklı olarak 1930'lu yıllardan başlayarak futbol, siyasal iktidarların kitlelerle ahenkleşmesinde başa alınan spor dalı olma özelliğini taşımıştır. Niçin, meselâ voleybol veya pingpong veya basketbol veya herhangi bir spor dalı değil de, futbol? Futboldan başka takım çalışmasını ve takım ruhunu harekete geçiren spor dalı yok mu? Kuşkusuz var. Ama futbolun sergilediği geniş panoramik perspektif öbürlerinin hiç birinde bulunmuyor. Durumu şöyle ifade etmek mümkün: Bir futbol sahasının orta yerine voleybol filesini veya basket direklerini veya bir pingpong masasını yerleştirerek oyunu izletmeye teşebbüs ediniz. Bu uzak mesafede izlenen oyunda seyirci bir halavet bulamaz. Oysa futbolda topun uzanabildiği mesafe tam da o ölçüdedir. İkincisi ve belki daha önemlisi, futbol, şiddet temayülünü tatmin etmeyi başarmaktadır. Başka hiçbir spor alanında (belki futbol ayarında kitlesel olamayışına karşın boks hariç) şiddet unsuru futboldaki çapına erişemez. Futbolda, topun kıyasıya tekmelenmesi, her bir taraftar nezdinde karşı tarafın tekmelendiği izlenimini uyandırmakta ve hınçla tekmelenen topla birlikte, seyirci de hıncını boşalttığı izlenimini yaşamaktadır. Diğer oyunlar açık havada bile oynansa, neticede salon sporlarıdır; futbolsa meydan sporudur. Nazik ve narin, dahası nahif sportif heyecanların değil, fakat vahşi ve hoyrat zevklerin ve coşkuların yaşandığı alandır. Başka hangi alan futbol kadar kaba ve galiz küfürleri içselleştirebilmiştir? Ve hangi görgü ve nezaket kuralını öne sürerek seyircinin bu davranışının önüne geçilebilmektedir? Futbol, bu özellikleriyle kitlesel profan âyinlerin en önünde yer almayı hak etmektedir.

Yukarda saydığımız yeni toplumsal ikonlar, müzik, sinema, spor putları; bilim ve sanat putları vb. tüketim ekonomisinde, kitlesel tüketimi kamçulamak üzere başarıyla devreye sokulmuştu. Halen, bu aynı ikonlara yeni dünya düzeninin kurulmasında ve yürütülmesinde yüklenen işlev ne olabilir?

1950’li ve özellikle 60’lı yıllardan başlayarak uygulanan “refah devleti” anlayışı içinde, tüketim çok uluslu şirketler marifetiyle yönlendiriliyordu. Ancak refah devleti (welfare state) sürecinde temel sanayiler (enerji, ulaşım, haberleşme...) devlet eliyle yürütülüyordu. Ulusal sınırları aşan çok uluslu şirketlerin üretimlerinin kitlesel tüketiminin sağlanması da zorunluydu. Temel sanayi sektörlerinde devlet, böylece en büyük işveren haline gelmişti. Devletin yalnızca kendi çalıştırdığı işçilere değil, fakat toplumun geneline, bütün çalışanlara refah ve güvence sağlama mecburiyeti altına girmesi, bir süre sonra altından kalkılamaz külfetlerin yüklenilmesini, bu da sonuçta bunalımı sonuçlamıştır. Kapitalizmin, bilinen dönemselsel bunalımlarının altındaki başat sebep, kapitalin kârının azalması veya yok olması keyfiyetidir. Liberal kapitalizmden, refah devleti kapitalizmine geçen kapitalistik sistem, şimdi, bu son bunalımının üstesinden gelebilmek için yeni çareler arama teşebbüsü içine girmiştir. Bu teşebbüsün başat özelliği, devletin üzerindeki malî külfetin onun üzerinden alınması olarak görünüyor. Kapitalistik bunalım demek, son tahlilde, kâr haddinin düşmesi demektir. Bunalımdan çıkışın yolu ise, ancak, kâr haddinin yeniden optimum düzeye çıkartılmasıyla bulunabilir. Kâr haddinin yükseltilmesi ise üretim faktörlerinin maliyetinin düşürülmesine bağlıdır. Üretim faktörleri arasında, kısa vadede manipüle edilmeye en uygun olanı ise emektir. Yani ya ücretler düşürülecektir veya makro düzeyde aynı şey demek olan bir kısım işçilere yol verilecektir. İşin ilginç yanı şurada görünüyor ki, bilişim-iletişim devrimi (bilgisayarın üretim sürecinde devreye sokulması) da, zaten âtıl işsizliği sonuçlamış, dolayısıyla kitlesel işsizliğin yolunu açmıştır. Kapitalizmin kendini yeniden yapılandırabilmesi için, böylece, kâr haddinin yeniden maksimizasyonu gerekmektedir. Bazı işçilere yol verilmesi, bir başına çözüm getirmez. Çünkü işsizlik demek, aynı zamanda üretilen mala karşı talep yokluğu da demektir. Olaya makro düzeyde bakıldığında, üretimin yalnızca iç taleple

karşılanamayacağı açık bir durumdur. Demek ki, pazarın genişletilmesi (küreselleştirilmesi) ihtiyacı kendiliğinden belirmektedir. Öte yandan pahalı sermaye (bu demektir ki, yüksek faiz) de, üretimin darboğazlarından biridir. Çünkü pahalı sermaye, pahalı üretim demekse, pahalı üretim de talep eksikliği demek olur. Bir başka görüngüden söylendikte, pahalı üretim, aynı zamanda hayat pahalılığı, yani enflasyondur. Demek ki, sermaye bütün bunlarla başa çıkmak yükümlülüğü ve zorunluluğu altında bulunuyor. Kitlesel işsizlik, bir toplumda yalnızca iktisadî bir mesele olarak telâkki edilmez. Olayın toplumsal ve giderek siyasal boyutu gözden kaçırılmamak gerekir. Halihazırdaki manzara, inisiyatifin sermayenin elinde olduğunu gösteriyor. Bilişim-iletişim alanındaki devrim, örgütlü olsun, olmasın işçi karşısında sermayeye bir güç sağlamıştır; çalışan kesimse pazarlık gücünden yoksun kalmıştır. Nitekim refah devleti uygulaması sürecinde devletin (devlet sermayesinin) elini güçlendiren kamu iktisadî teşebbüslerinin tasfiyesi (özelleştirilmesi) esnasında işsiz kalan emekçi kitleler aciz duruma (her yönüyle) düşürülmüşlerdir. Şimdiki koşullar altında yeniden yapılandırılmakta olan kapitalizm millî hasılanın bölüşüm düzeninde, devletin iktisadî hayata müdahalesinin kısıtlanması durumunda ve üçüncü olarak da pazarın küreselleşmesi durumunda radikal değişimleri ve dönüşümleri sonuçlamıştır. Sermayenin (bu demektir ki yönetim erkinin) emekçi kesim karşısında ön alması, emeğin gücünü geriletmıştır. Yeni teknolojik gelişme (bilgisayar ve ona bağlı değişim, dönüşüm) de, söz konusu sürecin, yani emeğin geriletilmesinin oluşumuna yardımcı olmuştur. Kapitalizmin yeniden yapılanması sürecinde ortaya çıkan toplumsal dengesizlik, kibarca bir deyimle söylenirse demokrasinin de yeniden tanımlanması ihtiyacını ortaya çıkartmıştır. Sermaye erkiyle desteklenmeyen siyasal iktidar, doğası gereği boşlukta kalacaktır. Bu durum, demokrasinin yeniden tanımlanması ihtiyacını da tazammun ediyor. Kısa yoldan söylendikte, sermaye erkinin hükümet

edebilmesini sağlayıcı yasal “düzenleme” ihtiyacı ortaya çıkıyor ve söz konusu düzenlemeler gerçekleştiriliyor. Demokraside kıdemli olan ülkelerde, seçim sistemiyle veya seçmenin nitelikleriyle ilgili değişikliklerin yolu açılırken; demokrasi yolunda henüz acemiliğini giderememiş ülkelerdeyse, daha hoyrat müdahalelerle (meselâ seçim sandıklarında yapılan tasarruflarla: keyfî sayım, bazı oyların geçersiz sayılması gibi) aynı sonuca ulaşılmak isteniyor. Bunun yanında, kitle iletişim araçları üzerinde tekellerin, kartellerin kurulmasını sağlayıcı yasal düzenlemeler dikkat çekiyor. Söz konusu köklü kavram değişikliklerinden biri de, küreselleşme kavramının doğal sonucu olarak ulusalcılık ve ulus devlet kavramlarının içinin boşaltılmasında görülüyor. Sermayenin ülke sınırı tanımadan ve gümrüksüz olarak her yerden her yere hareketinin sağlanması, liberal kapitalizm dönemine ait bu tür kavramların da yeniden tanımlanmasını veya içeriklerinin değiştirilmesini sonuçluyor.

Bütün bu olup bitenler karşısında (yeniden yapılandırılmakta olan kapitalizm karşısında), başka bir söyleyişle yeni dünya düzeni karşısında futbol nerede duruyor? Futbol da, öteki kitlesel eğlence alanlarında olduğu gibi, söz konusu oluşumun, deyim yerindeyse narkozu mesabesinde yer alıyor. Şimdiki konserler stadyumlarda ve onbinlerce izleyici karşısında icra ediliyor. Futbol maçları ise, artık, onbinlere, hatta yüzbinlere, hatta milyonlara değil, birkaç milyar insana aynı anda izlettirilebiliyor. Milyonlar yalnızca seyirci olarak değil, aynı zamanda toto, loto gibi müşterek bahisler marifetiyle, arka kapıdan iktisadî devrenin içine çekiliyor. İş ve kazanç umudunu tüketmiş olan kitleler gerek spor alanında (at yarışları dahil) müşterek bahislerde, gerekse kumar veya piyango gibi eğlence alanlarında şans aramanın tecrübesine girişiyor. Böylece işsiz kitleler, şimdi söylediğimiz gibi, bir yandan küçük avuntularla oyalanırken, bir yandan da arka kapıdan iktisadî devrede rol sahibi kılınıyor.

Başta futbol olmak üzere, stadyumlarda verilen dev konserler, bu konserlerin kahramanı olan müzik putları, spor putları, seks bombaları gibi toplumsal figürler, kitleleri bir yandan oyalayıp onların bilincini uyuşturmak suretiyle yönlendirilmelerini sağlarken; bir yandan da isyan duygularının yatıştırılmasını sağlıyor. Böylece futbol ve benzeri olgular, toplum üzerinde heyecan uyandırıcı, dahası profan içerikli bir sahte kutsallığa büründürülüyor. Milyonlarca insanın birkaç saat içinde sokaklara dökülmesi, taşkınlık yapmak suretiyle boşalım sağlaması, hatta tahripkâr girişimlerine (adam öldürme dahil, otomobil yakma, yaralamalara yol açma gibi) hoş görüyle bakılmasa bile göz yumulması, kitlesel âyindeki coşkunluğa (vecde) bağlanarak açıklanırken, kitlelerin bu sahte kutsallardan yüz çevirmesinin de önü alınmak isteniyor. Çünkü klasik ölçütler dahilinde işleyecek bir demokraside, hakları ve geçim imkânları ellerinden alınmış olan bu kalabalıkların vereceği oylarla işbaşında bulunan hükümetlerin düşürülmesi, olsa olsa bir seçim vaadesine bağlıyken, bu hükümetlerin gene de bu aynı kalabalıkların oylarıyla iktidarda kalması sağlanabilmektedir. Siyaset erbabının (esnafının mı yoksa?) son zamanlarda futbola duyduğu ilgiye bakılırsa, iktidarın oluşturulmasında stadyumların (hem futbol, hem konser mekânı olarak) modern âyinlerin seküler tapınakları olarak yükseltildiğine hükmedebiliriz.

Düşünsel Bir Sorun Olarak İrkçılık

1.

Amerika Birleşik Devletleri'nde İslâm'ın beyaz derili adamdan çok kara derili adamlar arasında yayılması, kara derili insanların İslâm dininde kendilerine mahsus bir kimlik aramaları ve bu kimliği bu dinde bulmaları ile bağıntılıdır. Kaderin tuhaf cilvelerinden sayılabilecek olaylardan biri de, ırkçılığın her çeşidini kargışlamış olan İslâm dini, Amerika'da ırkçı bir inisiyatifle yayılmaya başlamıştır. 1930'lu yıllarda Müslüman olmaya başlamış olan Amerikalı kara derililer, İslâm dinini, kara derili adama mahsus özel bir din biçiminde telâkki ediyordu.

Bunun niçin böyle olduğunu kavrayabilmek için Amerika Birleşik Devletleri'nde ırkçılığın kazandığı boyutların ve bu boyutlar içinde kara derili adamın uğradığı zulümün farkında olmak gerekiyor. İslâm'ın halen bir hayat tarzı olarak benimsenmesi terkedilmiş olsa bile, geçmişinde bir tek gün olsun İslâm'ı yaşamış olan insanların meydana getirdiği kültürlerde, ırkçılığın, ırk ayrımının ve genel olarak ayrımcılığın ne demek olduğu layıkıyla kavranamayacaktır. Çünkü İslâm'ı, geçmişinde bile yaşamış olsa, bir Müslüman, insanlar arasında derilerinin rengine, kafataslarının biçimine göre bir ayrıma tâbi tutulabileceklerine akıl erdiremez: onun kültürü-

nü meydana getiren anlayışların arasında böyle bir unsura yer bulmak mümkün olanın dışında kalır.

Fakat Amerika öyle değil: Son dört yüz yıldan beri dünyanın her tarafından her renkten, her ırktan insanların bu kıtaya gelmiş ve burada bir arada bir hayat yaşamak zorunda kalmış olmalarına rağmen, kökeninde esir ticaretinden, kölecilikten kaynaklanan bir fenomenin vukuuna bağlı olarak, bu kıtada ırkçılık da, amansız bir hastalık halinde kendine bir yaşama zemini bulabilmiştir.

Amerika’da “zenci” kelimesinin ifade ettiği *boşluğu*, anlam boşluğunu ilk farkedendenlerden biri Amerikalı kara derili Müslüman Malik el-Şahbaz (Malcolm X) olmuştur. O, bir konuşmasında durumu, şu çarpıcı ifadelerle ortaya koyuyordu: “Biz buraya (Amerika kıtasına, R.Ö.) getirilene kadar ‘zenci’ler değildik ve hiç bir zaman da olmamıştık. *Bilimsel olarak* (altını ben çizdim, R.Ö.) beyaz adam tarafından üretildik. Kendisine zenci diyen birisini görürseniz, bilin ki o Batı medeniyetinin bir ürünüdür. Sadece bir ürünü değil aynı zamanda bir günahı.. İster başkaları tarafından nitelendirilmiş olsun, ister kendini nitelendirsin, bu gün zenci dediğimiz insanlar Batı medeniyeti aleyhine kullanılabilecek en iyi kanıttır. Zenci olarak adlandırılışımızın en önemli nedenlerinden biri de gerçekte kimler olduğumuzu bilmemizin istenmeyişidir. Kendinizi böyle adlandırdığınızda, kim olduğunuzu da öğrenemezsiniz. Kimsin, nerden geldin, asıl adın nedir, bilemezsin. Kendini bir zenci kabul ettiğin sürece, hiç bir şeyin olamaz. Hiç bir dilin.. Hiç bir dil üzerinde hak iddia edemezsin. İngilizce üzerinde bile.. Herhangi bir isim, az çok seni tarif edebilecek bir isim üzerinde iddiada bulunamazsın. Onlardan birinden söz ediliyorsa, kendilerine beyaz diyorlar, değil mi? Ya da birini tarif ederlerken Porto Rikolu dediklerinde iyi kötü bir isim vermiş oluyorlar. Çünkü Porto Riko diye bir yer var, biliyorsunuz. En azından bu adamın nereden geldiğini öğrenmiş oluyorsunuz. Böylece beyazlar “Por-

to Rikolular” derken onları, sizi de zenci diye çağıracaklardır. Bu bir uyuşturucudur kardeşlerim. Buna itiraz edin. Beyaz mantıkîdir. Ne renk olduklarını ifade eder. Zenci kelimesiye size hiç bir şey anlatmaz. Bu kelimeyle benim hiç bir anlamım yok, hiç bir şey ifade etmiyorum. Onunla ne ifade ediyorsun? Söyleyin, bir hiç. Bu kelimeyi nereye dayandırabilirsin, bu kelimeye dayanarak nereye gidebilirsin? Hiç bir yere. ‘Hiç bir yer’in tamamen göbeğinde. Bu size bir dil kazandırmaz. Çünkü zaten zenci dili diye bir dil yok. Bu size bir kültür kazandırmaz. Çünkü böyle bir kültür de yok, mevcut değil. Böyle bir ülke yok, kültür yok, dil de yok, o halde sen de yoksun. Seni zenci diye adlandırmakla varoluşunu da ortadan kaldırıyorlar. Öyle değil midir? Sabah-tan akşama önlerinde, yanlarında dolaşırsın, seni göremezler bile; öyle davranırlar, yoksun gibi. Çünkü kendini sen kendin yok hale getirdin. Tarihi olmayan bir insansın. Tarihi olmayanın kültürü de olmaz.”¹ Ve Malik el Şahbaz devam ederek dil konusunun köleleştirmenin aracı olarak nasıl kullanıldığını anlatıyor: “Esirci ya da esir edici bunları önce dilsiz hale getirmedikçe köle yapamayacağını bilmekteydi. Bir kişiyi de dilsiz hale getirmenin en iyi yolu onun dilini elinden almaktır. Konuşmayan bir insan dilsizdir. Bir kere diliniz girdince dilsizleştirilmişsiniz demektir, akrabanız olan kişilerle iletişim kuramazsınız. Ailenizden hiç bir haber alamazsınız. Dikkat ederseniz, birinin konuştuğu tabii dile anadili denir. Bir çoğunun okula gitmeden önce sahip olduğu doğal zekâya ana zekâsı denir, baba zekâsı değil, dikkat ederseniz. Bunun nedeni, çocuğun okula gitmeden önce öğrendiklerini annesinden öğrenmesi, konuşmayı annesinden öğrenmesidir. Bizim gibi hiçbir anadili olmayan bir kişinin durumu, başlı başına bir ispattır. Bizim anadilimize ne olmuştur? Anadilimize bir şeyler olduğu besbellidir. O günlerde, bir siyah çocuğun doğar doğmaz annesinden alınmasını öngören kanun-

1. *Malcolm X, Köklerimiz*, çev: Ahmet Kot, Beyan Y. İst.,1983, s.36 vd.

lar yapmışlardır. Ana, çocuğunu büyütme şansına sahip değildir. Çocuk annesinden ayrı bir yerde yetiştirilecek, böylece anne, kendisi, geçmişi ve kültürel mirası konusunda bildiklerini öğretemeyecekti. Siyah çocukla annesi arasında hiçbir ilişki olmayacaktı, kanuna aykırıydı. Eğer köle sahibi, çocuğun ana dili hakkında en ufak bir bilgisi olduğunu sezilirse, çocuk öldürülürdü. Dili söndürmek, yok etmek amacındaydılar, bunu bilimsel(!) olarak yapıyorlardı. Anadilini konuşan bir çocuk görürlerse kellesi uçmuş demektir. Gerekirse çocuk annesinin gözleri önünde öldürülürdü. Bu tarihî bir gerçektir, dilinizi elinizden nasıl aldıklarının hikâyesidir. Dilinizi yolda düşürmediniz, buharlaşıp uçmadı da. Sizi ve beni dilsiz hale getirmek için dilimizi almaları gerektiğini bildikleri için böyle bilimsel metodlarla elimizden aldılar.”²

Bütün bunların bilincinde olan ve henüz İslâm'ın hakikatıyla bir temas kuramamış olan birisi için, kendini savunabilme yolunda ırkçılığa karşı, kendi ırkını ileri sürmesi, yani onun da ırkçı argümanlara dayanarak bir kimlik edinme ihtiyacını hissetmesi tabîî karşılanmalıdır. Nitekim Malik el Şahbaz, bu konuda da ikna edici bir dille konuşuyor: “Aramızda birlik sağlayabilmek için köklerimizi araştırmak, kim olduğumuzu ortaya çıkartmak için gösterdiğimiz her çabayı ne olarak nitelediler biliyor musunuz? Irkçılık olarak. Ne zaman siyahları bir araya getirmek amacı taşıyan bir şeye girişsek, beyaz adam hemen yaftayı yapıştırıyor: ırkçılık. Şaşırmayın, bu doğrudur. Ayrıca beyaz şuuru taşıyan bazı ihtiyar zenciler de aynı şeyi yapıyorlar. Diyorlar ki: ‘Bu ırkçılıktır. Tamamen siyahlardan oluşan bir şeyde bulunmak istemem.’ Böyle söylemelerinin sebebi şudur: Böcek, beyaz böcek onları da ısırmıştır. Mikrop onlara da bulaşmıştır. Fakat bunlar bir tuzaktır. Bir araya gelmediğimiz sürece bir yerlere varamayacağımızı gayet iyi bildiklerinden bize tuzaklar hazırlı-

2. A.g.e., s.69 vd.

yorlar. Hangi temelden hareketle bir araya geleceğiz? Onlar hangi temel üzerinde bir aradalarsa, biz de o temel üzerinde bir araya geleceğiz. İtalyanlar bir aradadırlar, çünkü hepsi İtalyandır. Yahudiler, Yahudi olma özellikleri nedeniyle bir aradadırlar. İrlandalılar bir aradadırlar, çünkü İrlandalıdırlar. O halde siz ve ben hangi temelden hareketle bir araya geleceğiz? Bir araya gelebilmemiz için hepimizde ortak bir yön bulunmak zorunda. Fakat bizi birleştiren bu tek yönü söylediğinizde onlar da size liderlerinizin sadece siyahları bir araya getirerek tersi yönden bir bölücülük yaptıklarını söyleyerek bir başka tuzak kuruyorlar. Söyledikleri aynen bu değil mi? Böylece, bölücülük yapmak istemeyen kardeşlerimiz de bir araya gelmek istememekte, bundan kaçınmaktadırlar. Hileyi görüyor musunuz kardeşlerim, bacılarım!”³

Fakat Malcolm X, 1964 yılında hacca gittiği zaman, orada İslâm'ın hakikatiyle karşılaşır. Hacdaki her renkten, her ırktan insanların bir arada ve kardeşçe bir ilişki içinde bulunduklarına şahit olması onu derinden etkiler. Ve hemen New York'taki arkadaşlarına bir mektup yazarak hac esnasında gördüklerini, izlenimlerini aktarır. İlk izlenimleri şudur: “Hz. İbrahim'in, Hz. Muhammed'in ve öteki bütün peygamberlerin yurdu olan bu kadim kutsal toprakta bütün renk ve ırktaki insanların uyguladığı böylesine içten dostluğu ve gerçek kardeşlik ruhunun egemenliğini ömrümde görmemiştim. Geçen hafta her renkten insandan gördüğüm yakınlıktan büyüledim, dilim tutuldu. (...) Bütün dünyadan gelmiş onbinlerce hacı vardı. Mavi gözlü sarışınından, kara derili Afrikalılara kadar her renkten insan vardı, ama hepimiz aynı törene katılıyor ve benim Amerika'daki deneyimlerimden kara ile kara olmayan arasında hiç bir zaman var olacağına inanmadığım bir kardeşlik ve birlik ruhunu gösteriyorduk. Amerikanın İslâm'ı anlaması gerektir, çünkü bu, toplumdan ırk problemini silen tek dindir. İslâm dünyası boyunca gezilerimde, Amerika da

3. A.g.e., s.29 vd.

'beyaz' telâkki edilen insanlarla tanıştım, konuştum, hatta yemek yedim, onların yüreklerindeki İslâm dini, kafalarından beyaz ayırımını kaldırmıştı. Renklerine bakmaksızın insanlara gerçek kardeşlik ve içtenlikle davranıyorlardı. Amerika kendini "ırkçılık kanseri" ile mahvetmeden önce İslâm'ın ruhunu iyice kavramalıdır. İslâm bütün renklerden insanları geniş bir aile içinde toplamış, İslâm kardeşliği veya milleti her türlü engeli aşarak yeryüzünün hemen bütün Doğu ülkelerine uzanmıştır. Beyaz olsun, olmasın, gerçek İslâm'ı kabul eden bütün insanlar değişmişlerdir. Ben, Kahire'den Cidde'ye, kutsal şehir Mekke'ye kadar, bütün yol boyunca, gözleri mavinin en mavisi, saçları sarının en sarışını, derisi beyazın en beyazı insanlarla aynı kaptan yemek yedim, bu 'beyaz' Müslümanların işlerinde ve sözlerinde aynı içtenliği duydum, bunu Gana'nın, Sudan'ın, Nijerya'nın Müslüman Afrikalıları arasında da duymuştum. Gerçek İslâm, ırkçılığı ortadan kaldırıyor, çünkü İslâm'ın prensiplerini kabul eden ve tek bir tanrının, Allahın önünde secdeye varan, hangi ırktan ve renkten olursa olsun, bütün insanlar, deri rengine bakmaksızın, kendiliğinden birbirlerini kardeş kabul ediyorlar. Benden gelen bu sözlerden belki şaşkınlığa uğrayacaksınız, ama ben her zaman gerçeklerin ta yüzüne bakmaya çalışan biriyim, hayat gerçeğini yeni deneyler ve bilgiler olarak kabul ediyorum. Bu hac bana çok şeyler öğretti, bu kutsal toprakta geçirdiğim her saat, gözlerimi daha çok açtı. İslâm, burada, bu Peygamberler ülkesinde karşılaştığım insanların yüreğine gerçek kardeşlik ruhunu yerleştirdiyse, 'beyaz' Amerikalının yüreğinden ırkçılık kanserini de kaldıracaktır, belki Amerika'yı, olması çok yakın ırkçılık felâketinden kurtaracaktır. Hitleri mahveden ırkçılığı, sonunda, Almanları da mahvetmedi mi?"⁴

Böylece Malcolm X'in, ırkçılık badiresinden geçerek ve ırkçılığı kendisine hareket noktası yaparak, fakat argümanla-

4. *İki Mektup*, Malcolm X'ten çev: R. Özdenören, *Edebiyat Dergisi*, sayı: (19)+3, Ocak 1972, s.8.

rını yanlış yolda da olsa İslâm'a dayandırmaya çalışarak sonunda İslâm'ın hakikati ile buluştuğunu görüyoruz. Bu arayışta ona doğrudan hakikatin peşine düşmüş olması ve ihlâsı yardımcı olmuştur. Yukardaki ifadelerinin bir yerinde, kendisinin, gerçeklerin yüzüne bakmaya çalışan biri olduğunu belirtiyordu. Hakikatle karşılaşmaktan korkmayan biri için, hakikatin ona kendini ifşa etmesini beklemesi tabiidir ve mümkündür. O, hapisanede Müslümanlığı "seçmekle" nasıl bir daha geriye bakmadan inandığı İslâm'ı hayatına geçirmeye çalıştıysa, ömrünün son yılında hac esnasında İslâm'ın hakikatiyle karşılaşınca da geçmişindeki hataya bir daha dönmeme azmiyle onu silip geçmiş; kara derili insanların ancak İslâm'ın hakikatiyle tanışmak suretiyle kendilerini kurtarabileceklerine kani olmuştur. İslâm'ın hakikatiyle karşılaştıktan sonra, beyaz adamın ırkçılığına karşı kendilerinin de netice itibarıyla kara adama mahsus bir ırkçılık tutturmuş olduklarını farketmiştir. Fakat onun bu yeni olguyu farkedışı eski yol arkadaşlarının onu izlemesine yol açmamış; bilakis o, bu yolda, nerdeyse bir başına bir yürüyüşe koyulmuştur. Bu durum da onun, inandığı yolda bir başına da olsa yürüme azmi bakımından fitratının İslâm'a ne kadar uygun olduğunun işareti olarak ortaya çıkıyor.

İslâm, 1930'lu yıllarda Amerika da zenci ırkçılığına hizmet veren bir tür "ideoloji" olarak telâkki edildiği için, hareketin lideri Elijah M.'i yolundan döndürmek mümkün olmamıştır. O, yollarından döndükleri takdirde o zamana kadar kendilerini izlemiş olanların artık onlara inanmayacaklarına kani idi. O, inandıkları İslâm'ın, inandıkları biçimiyle de kendilerine bir kimlik sağladığını düşünüyor, bu yüzden o bâtılı feda etme atılganlığını ve pervasızlığını göstermeye cesaret edemiyordu.

Malcolm X'in şahsında, Amerikalı Müslümanlara dair ilgi çekici bir durumu tespit ediyoruz: Geçmişinde İslâm'ı hiç yaşamamış olanlar, İslâm'ın doğrudan hakikatini talep ediyor.

Onlar için İslâm, insanları hakikate götürecek olan dindir. Onlar, İslâm dini ile bir geçmiş yaşamadıkları ve dolayısıyla İslâm onlar için tarihsel bir olgu olma vesilesi teşkil etmediği, yani İslâm’la duygusal açıdan bir geleneğe ortak çıkmadıklarından, onlar, İslâm’ın teklif ettiği hakikati kabul etmeye ve kendilerini de İslâm’a açmaya hazır halde bulunuyorlardı. Bu durum, bizim buralardan (Türkiye gibi geçmişinde İslâm’ı yaşamış olan ülkelerden) farkedilebileceğinden daha derin bir anlamı tazammun ediyor: İslâm’ın doğrudan ve yalın olarak kendi hatırı için kabul edilebilmesi keyfiyetini.. Burada biz, dinimizin hakikatine geleneğin prizmalarından geçip yaklaşımaya çalışırken, orada onlar dinle doğrudan temas imkânlarını arıyor ve bulabiliyor. Bu itibarla, bizim buradaki Müslümanların, yeni Müslüman olmuş kimselerden bu bakımdan öğrenebilecekleri olduğunu düşünüyorum. Nitekim İslâm, kendisiyle yeni tanışanlara yeni bir kimlik vermekte cömert davranırken, kendisini anlamaktan uzaklaşanlardan da kimliklerini istirdat etmekten geri durmuyor.

2.

Batı medeniyetinin ırkçı olduğuna dair bir genellemenin doğru, kesin ve değiştirilmesi elimizde olmayan bir vakıa olduğunu biz söylemiyoruz, bu iddiayı bizzat Batılılar kabul ediyor. İngiliz tarihçisi Arnold Toynbee’nin 1948 yılında kaleme aldığı şu tespitlerine bakınız:

“...Diğer bazı konularda İngilizce konuşan insanların başarıları üzerinde düşünmek gerekirse de, ırkçılık konusunda tam anlamıyla felâket habercileri oldukları zor inkâr edilir. Yeni Dünya’da yerleşen İngilizce konuşan uluslar oradakilerle kaynaşamadılar. Orada bulunan ilkel kabileleri hemen hemen temizlediler./...İngilizce konuşan insanların başarısı, insanlığı bir ırk sorunuyla karşı karşıya bıraktı./...İrkçilik taraftarları ufukta görünmeye başladığında ve

eğer bunların ‘ırk sorunu’na karşı tavırları etkili de olursa, bu, genel bir felâketin habercisi olabilir./...Kabul edildiği takdirde İslâmî ruh bu hastalıkları (ırkçılık ve alkolizm), yüce bir ahlâk ve toplumsal değerle yok edecek kadar kuvvetlidir./...İslâm ruhunun barışı seven, toleranslı ve ırkçılığa karşı olan kişilerin yararına bir takviye olabileceği akla uygun geliyor.”⁵

Malcolm X (Malik el-Şahbaz)’ın Toynbee’nin bu yazılarını okuduğunu sanmam. O, kendi hayat tecrübesini konuşturuyor. 1964 yılında Mekke’ye yaptığı hac ziyaretinde gördüğü manzara onu “dehşete düşürmüştü”: Sarışınların en sarışınıyla, beyazların en beyazıyla aynı sofraya oturması, dirseklerinin birbirine teması ve aynı sofrada, aynı kaptan beraberce yemek yemeleri bu Amerikalı kara derili insana inanılmaz bir olay olarak görünüyordu. (Şu hale bakın: bu aynı Amerikalılar, köpekleriyle aynı kaptan yemek yemekte bir beis görmezler!). Malcolm X, o coşkuyla New York’taki arkadaşına yazdığı mektupta Amerika’da beyaz ırkçılığa karşı kendilerinin de İslâm’ı paravan yaparak siyah ırkçılık yaptıklarını, fakat Mekke’de gördüğü İslâmî yaşantının ona İslâm’ın hakikatine dönmelerinin gerektiğini, üstelik bu dini sadece zencilere mahsusmuş gibi görmekten vazgeçmelerini, bilakis onu aynı zamanda beyaz insanlar arasında da yaymaya çalışmalarını, çünkü ancak bu suretle Amerika’da ve tüm yeryüzünde ırkçılık kanseriyle başa çıkabileceklerini yazıyordu. Nitekim ülkesine döndüğünde hareketin lideri olan Elijah Muhammed’e de aynı düşüncesinden bahsetmiş fakat ondan aldığı menfi cevap üzerine o hareketten ayrılmış, kendisi yeni bir hareketi başlatmanın arifesindeyken, faili hâlâ meçhul kalan bir suikastla şehit edilmiştir.

Malcolm X, aynı mektubunda Amerika’da ırkçılık felâketinin vukuunun yakın olduğunu da belirtiyordu. Nitekim bu

5. *Medeniyet Yargılanıyor*, Yeryüzü Y. S. 195-196, İst. 1980.

ülkede, beyazların tahrik ettiği ırkçılık kışkırtmalarına her zaman rastlanıyor. Irkçılık, Batılı insanın sömürgeciliğini sömürge ahalisine meşru gösterebilmesinin aracı olarak kullanılmıştır. Batılı insan, sömürmek üzere girdiği ülkeleri gönül huzuruyla ve vicdan rahatlığıyla sömürebilmek için kendinin üstün olduğuna evleviyetle kendini, sonra da sömürdüğü insanı inandırmıştır. Irkçılığın ilmini yapmıştır. Kendini “medenî” görürken, ortaya koyduğu medeniyeti hasıl edebilecek üstün vasıfların kendi fitratında meknuz olduğunu kabul etmiş, aynı kabulün neticesinde sömürdüğü insanlara da pervasızca “ilkel” veya “vahşi”, hatta kara derili olanlara “yamyam” diyebilmiştir.

İslâm ülkesinde de ırkçılığın tohumlarını başta İngilizler olmak üzere, Batılı ülkeler atmıştır. Irkçılık güdüsünün gayrimüslim tebaa üzerinde etkili olabilmesini her şeye rağmen izah edilebilir bir olay olarak görüyorum da, aynı güdünün Müslümanlar arasında nasıl olup da revaç bulabildiğini izahta güçlük çekiyorum.

Burada, bana, tarihî olayların seyrinden bahsetmeyin. Bu seyir, bize, Müslümanlar arasında ırkçılık belâsının nasıl yayılabildiğini ifadede, daha doğrusu onu mantıkî bir çerçeveye yerleştirmede yardımcı olabilir, ama olayın künhüne nüfuz etmede yetersiz kalır. Ben bu olayın izahını, bazıları küçümseseler, hatta bir totoloji (tautology) saysalar bile, Müslümanların dinî duygularının zayıflamasıyla yorumlamaya meylediyorum.

Ümmet telâkkisi, ırkçılık kanserinin tam da karşı kutbunda yer alıyor. Ümmet, insanlar arasında ırk, renk, dil, belli bir toprağa bağlılık gibi onları birbirinden ayırmaya medar olan faktörlerin karşısında ve fakat bu faktörleri yok etmeden onların bir arada yaşamasını sağlayan bir bütünleştirici üst faktör işlevini üstleniyor. Aslında, insanların zihninde ümmet telâkkisi doğal bir düşünme biçimi olarak varbulunuyor. Oysa onların ayrılması suretiyle birbirine düşmanlık besleyecek

tarzda bir siyasal/toplumsal tutum geliştirme vakası sonradan ve suni biçimde ortaya çıkıyor. Bu son vurgunun değindiği husus ise, ancak kapitalist sürecin başlattığı modern zamana mahsus bir olgu olarak dikkat çekiyor. Kapitalizmin, insanlar ve ülkeler arasına sınır çekme, onlar arasına gümrük koyma uygulaması, 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Kapitalistik rekabetin yol açtığı ve milyonlarca insanın ölümlüyle sonuçlanan iki dünya savaşının sebepleri arasında, ırkçılık faktörünü görmemek ne mümkün!

İslâm'ın ümmet anlayışı, bir kez daha üstünde durulmalıdır ki, insanlar arasındaki kültür farklılıklarının izale edilmesi gibi bir amaç taşımıyor. Böyle bir amaç, içinde yaşadığımız dönem sürecinde ortaya çıkmış bulunan küreselleşmenin hedefleri arasında yer alıyor. Bu yönüyle ümmet ile küreselleşme telâkkileri arasında telif edilmesi imkânsız zıtlasmalar varbulunmaktadır. Küreselleşmenin, insanlar ve kültürler arasındaki farklılıkları izale etme ve onları bir tek Batı kültürü çatısı altında buluşturma hedefine mukabil, ümmet telâkkisi, insanların ve kültürlerin farklılıklarını muhafaza ederek, onların bir arada yaşama ve birbirlerini anlama ve anlayışla karşılama ortamına zemin hazırlıyor. Böylece ümmet telâkkisinin küreselleşmenin tam zıt kutbunda yer aldığını ileri sürebiliyoruz.

Türkiye'de ve bütün yeryüzünde vaki ırkçılık kanserinin sebebinin Batı kültüründen neşet ettiği ortaya çıkartılabilirse onun çaresini bulmakta da güçlük çekilmez sanıyorum. İnsanların kalplerini hakikate açmalarının veya kalplerini hakikate açık tutmalarının kolay olmadığını, bunu yapabilmenin bazen insanlardan gayret istediğini biliyorum. Fakat gelecek olan felâketin (ırkçılık felâketinin) omuzlarımıza yükleyeceği külfetler yanında şimdi göstermemiz gereken çabaların küçük kalacağını düşünerek, fakat her şeyden daha önemlisi hakikatten yana tavır koymanın bizim insanlık haysiyetimizin bir gereği olduğu hususundaki bilincimizi muhafaza ede-

rek, şimdi ve her zaman, kalbimizi hakikate açık tutmamızın zarureti izahtan vareste görünmektedir.

3.

Bir Müslüman'ın ırkçılığın anlamını bütün boyutlarıyla kavrayabileceğine inanmak zordur. Çünkü ırkçı yaklaşım onun ne gündelik hayatında, ne uzun vadeli toplum hayatında yer tutar. O, ırkçı olmadan da hayatını idame ettirebilmektedir. Irkçı olmak Müslüman için bir ölüm kalım meselesi değildir. Müslüman, ırkçı olmadan da karnını doyurabilmektedir. Müslüman, gerek bireysel hayatında, gerek toplum hayatında, tarihinin başlangıç döneminden bugüne kadar ırkçılığa muhtaç olmadan yaşamıştır. Bu yüzden ırkçılık kelimesi Müslüman'ın kafasında somut karşılığı olan bir kavram olarak yer tutmaz. Müslüman, ırkçılığın anlamını ancak kitaplardan okuyarak öğrenir; ama onun bu bilgisinin yaşadığı hayatın gerçekleri karşısında tuttuğu bir yer söz konusu değildir. İşte bu sebeple bir Müslüman'ın ırkçılığın ne demek olduğunu bilebilmesi neredeyse mümkün değildir diyeceğiz.

Oysa ırkçılık, Batı dünyasının gündelik yaşantısı içinde yer almıştır: ırkçılık, İslâm dünyasından ne kadar uzaktaysa Batı dünyasının o kadar içindedir. Çünkü Batı dünyasının gıdası ırkçılıktır. Bu son cümlemizi mecazi anlamda kullanmıyoruz, doğrudan söylediğimiz anlamı hedef tutuyoruz. Batı emperyalizmi (Avrupa'nın ve ABD'nin temsil ettiği bütün Batı alemi) ekonomik, siyasal ve kültürel alanlardaki baskısını ve sömürüsünü ırkçılık motifi ile meşrulaştırmaya çalışmıştır. Avrupalılar, sömürge haline getirdikleri ülkelerin üzerindeki sömürü düzenini ırkçılığı bir ideoloji haline getirerek sürdürmüşlerdir. Şöyle ki, öncelikle mensup oldukları ırkın üstünlüğüne ilkin kendileri inanmışlar, sonra da bu "üstün ırkın" medeniyetini sömürge halkına benimsetmişlerdir. Böylelikle

sömürge halkları “üstün insanlara” hizmet vermekle kendilerini yükümlü hissetmeye başlamıştır. Yaklaşık 15. yüzyıldan bu yana ırkçılık, Batı kültür dünyasının asal karakteristiklerinden birini oluşturur. Kara, sarı ve kızıl derili insanlar hayvanlarla bir tutuldu, onların toprakları ellerinden alındı, kendileri tıpkı bir koyuna yapılan muamele gibi aile çevresinden alınıp başka yerlere götürüldü; bu insanlar bağımlı ırklar sayıldı ve bu düşük statüleri dolayısıyla kendi hallerine bırakılmaları doğru görülmeyerek yönetilmek zorunda oldukları kabul edildi. Böylece ırkçılık emperyalizmi besleyen köklerden, ideolojilerden ve emperyalizmi meşrulaştırmaya matuf unsurlardan biri olagelmıştır. Milliyetçilik ise ırkçılığın daha karmaşık bir düzeyde ifade edilmesi olarak düşünülebilir.

Temelde İslâm hukukuna dayalı bir yönetim sürdüren Osmanlı Devleti’nin ırkçı eğilim taşımadığı bilinmekte ve kabul edilmektedir. Osmanlı Devleti, sadece ırkçı olmamakla kalmamış, sömürgeci olmayı da reddetmiştir. Esasen sömürgeci (emperyalist) olsaydı, o da öteki Avrupa ülkeleri gibi sömürgeciliğini meşrulaştırma sadedinde ırkçılığı ideoloji haline getirirdi. Oysa bu durum, onun dayandığı hukuka ters düşerdi. Bu itibarla Osmanlı Devleti’ne “imparatorluk” denilmesi hususundaki hataya da değinmiş olalım.

İmdi, Osmanlı Devleti’nde ırkçılık fikri yoktu, ancak Cumhuriyet Türkiye’sinin temel ilkeleri arasında milliyetçilik kavramı yer almaktadır. Milliyetçiliğinse, kökende ırkçı eğilimin bir ürünü olduğu onun evrilen her aşamasında daha bir açığa çıkmıştır, çıkmaktadır.

Müslümanlar ırkçılığı tanımaz derken, bir gerçekliği ifade etmeye çalışıyoruz. Burada kullandığımız “tanıma” kelimesi Türkçe’de iki anlama geliyor: 1. Kabul etmek, 2. Bilmek. Bu her iki anlamıyla da Müslümanların ırkçılığı kabul etmediğini ve onun mahiyeti hakkında yeterli bilgi donanımına sahip olmadığını anlatmak istiyoruz. Irkçılık hakkında kitaplardan okuyarak bilgi sahibi olmakla, onu yaşayarak öğren-

miş olmanın (ırkçılığı bir yaşayış tarzı olarak hayata geçirmiş olmanın) arasındaki farka dikkat istiyorum.*

İrkçiliğin bir hayat tarzı olarak yaşandığı yerlerde, farklı ırktan insanların gittiği lokantalar, okullar, bindiği trenler, otobüsler (bunların en azından oturulacak yerleri), insanların oturduğu mahalleler ayrılmıştır. Hakim olan ırk kendisini ötekenden üstün saydığı için insanların medenî ve siyasî haklarında da farklılaşmalar gözetmiştir. Halen şiddeti azalmış olmakla birlikte, dünyaya insan hakları konusunda ders vermeye yeltenen Amerika'da bu uygulamalar devam etmektedir. Güney Afrika'da beyazlar lehine ırk ayrımcılığı bütün şiddetiyle devam etmektedir. Avrupalılar, insan hakları, eşitlik gibi sözleri sarf etmekten hoşlanmalarına rağmen, onların

* İrkçiliğin ne demek olduğunu Amerika'da yaşadığım bir olayla aktaracağım: 1970 yılında, ABD'nin Şikago kentinde, bir Türk arkadaşım-la birlikteyiz. Kente ilk gidişimiz. Şikago hakkında, kentin büyüklüğü, bir de bazı Amerikan gangster filmlerinde gördüğümüz izlenimler dışında bir fikrimiz yok. O Türk arkadaşım-la kent içinde gezinirken, öğle yemeği için, vitrininde piliç kızartıldığını gördüğümüz bir lokantaya girdik. Loş, izbe bir lokantaydı burası. Uzunca bir süre garsonun gelmesini bekledik, gelmedi. Yanımızdan geçiyor, bizi görüyor, kendisine seslenmemize rağmen bize dönüp ne yemek istediğimizi sormuyordu. Arkadaşım-la, acaba bizde mi bir yanlışlık var, yoksa burası "self servis" bir yer mi, diye düşünmek istiyoruz ama, imkânsız; kara derili garson herkesin masasına hizmet ediyor, bizi ise görmezlikten geliyordu. Nihayet garsonu elimizle uyararak bizim de piliç istediğimizi söyledik. Garson, gözümüzün içine bakarak: "Bizde piliç yok" dedi. Bunun üzerine arkadaşım-la, tezgâhta piliç servisini hazırlayan lokanta görevlisine gittik, meramımızı ona anlattık. O da aynı sert ve kaba tavırla bize: "Bu lokantada piliç yok" dedi. Ben o sırada ayıktım ve farkına varmadan bizim bir zenci mahallesinde, bir zenci lokantasına girdiğimizi anladım ve arkadaşım-la oradan çabuk uzaklaşmamız gerektiğini söyledim. Çıktık ve oradan hızla uzaklaştık. Aksi takdirde orada dayak yememiz işten bile değildi. Beyaz renkli oluşumuz, bizim o lokantada hizmet görmememiz için yetmişti. Eğer dayak yemekten kurtulmuşsak, zannım o ki, bunu sadece yabancı oluşumuzun anlaşılmış olmasına borçluyuzdur. Çünkü Amerikalı bir beyazın, değil o lokantaya, o semte bile girmeye cesaret etmesi beklenebilecek bir olay değildi.

bu kelimelerden anladıkları mânâ kendi hemşerileri ile sınırlıdır. Meselâ insan hakları dile getirildiğinde Türkler söz konusu olsa, bugün bile o hakların *insanlar için* geçerli olduğu, Türklerin o haklardan yararlanmasının düşünölmeyeceğı beyan edilebilmektedir.

Bu yüzden diyoruz ki, ırkçılığı yasaklamış olan İslâm dinî, Müslümanları, değindiğimiz anlamıyla ırkçığı tanımaktan men ediyor.

Oysa Batı medeniyeti ırkçılık temeli üzerine bina edilmiştir. Bu, sınıflı toplum olmanın da ötesinde bir vakıayı işaret ediyor. Meselâ eski Romalılar, kendilerini dünyanın efendisi olarak görürler. Buna samimiyetle inanırlar: onlar, dünyayı yönetmek için yaratılmıştır, diğer insanlarsa Romalılara hizmet etmek için mevcuttur. Keza Atinalılar asildirler, diğer insanlar barbardır. Vatandaş olmaya layık olanlar sadece Atinalı olanlardır. Romanın ve Atina'nın bu anlayışını Hristiyanlık da kaldırmaya muvaffak olamamıştır. Çünkü bizzat kilise, insanlar arasında fark gözetiyordu. Miladın 3. yüzyılından itibaren güçlenmeye başlayan kilise, din adamlarının ayrı bir sınıf olarak öteki insanların üstünde görmeye başlamış ve bu görüşünü de kabul ettirmişti. Böylece din adamları marifetiyle toplumsal hayatta ceberut bir mekanizma geliştirilmişti. Kilisenin astığı astık, kestiğı kestikti. Bu itibarla Batı dünyasında laikliğin ortaya çıkışını, günümüzde de bunun şiddetle savunulmasını anlamak kolaydır. Batılılar, İslâm'ı da, kendi din perspektiflerinden gördükleri için İslâm'ın güçlenmesini "fundamentalizm" olarak görüyor; kullanılan deyimden de olayı Hristiyanlık açısından değerdendirdikleri anlaşılmalıdır. Batı dünyası, yeni ve yakın çağlardaki emperyalist emellerini gerçekleştirme zımında ırkçılığın ilmini bile yapmış, bu bilimle kendisini "üstün insan" sayarak vicdanını rahatlatmanın yolunu bulmuştur. Irkçılık, batılı insanın gündelik hayatına girmiş, onun siyasî, iktisadî, kültürel hayatını ilgilendiren bir ideoloji haline dönüşmüştür.

Avrupa’da ırkçılığın yeniden hortlamakta olduğu göz ardı edilmemeli. Rusya ile Ukrayna’nın (aynı ırktan gelseler bile), keza Sırplarla Hırvatların, Slovenlerin veya Bosnalıların birlikte yaşamayı reddediyor olması yanıltıcı olmasın. Dünyanın yeniden bütünüyle ırkçı (veya milliyetçi) bir hüviyete doğru kaydığını tespit etmek mümkündür. Ancak bunun yanında ve daha geniş çerçeveli bir alanda insanlar ümmet olarak kendilerine ait dinlerin çatısı altında toplanmaya doğru da yöneliyor.

Böylece bakışımızı asıl bu ana akışa çevirelim. Böyle bir istikamette her türlü ırkçılığı reddeden, insanlar arasında barışı ve kardeşliği talep ve temin eden İslâmîyet’e olan ihtiyaç bir kez daha ortaya çıkıyor.

Marksist Düşünce Açısından Sosyalizmin Tasfiyesi

1.

1963 yılının yaz sonlarında Sovyetler Birliği lideri Kruşçev'in "tatil yapmak" gerekçesiyle gittiği Yugoslavya ziyaretini, Arnavutluk'un tavizsiz komünist lideri Enver Hoca, bir makalesinde şöyle değerlendirdiyordu: "Herkes için açıktır ki, başta söylenenlerin tersine, Kruşçev Yugoslavya'ya tatil yapmak için gitmemiştir. O, Yugoslavya'ya Tito kliğinin tekrardan saygınlığını kazandırma sürecini tamamlamak, tüm komünist ve işçi partileri tarafından çok önceden mahkûm edilmiş bu hainler çetesiyle açıkça birleşmek, sosyalist kamp, uluslararası komünist hareket ve barışın zararına yeni kompolar tezgâhlamak ve Amerikan emperyalizmine yaklaşımda yeni bir adım atmak için gitmiştir."¹

Enver Hoca'ya göre Tito revizyonist, emperyalizmin işbirlikçisi, hain ve dönektir. Kruşçev, işte bu Tito karşısında diz çökmektedir. Aynı makalesinde öfkesini şöyle dile getirmektedir: "Açıktır ki, Tito ve Kruşçev, marksizm-leninizme ihanet edenlere her zaman hayat veren aynı derin revizyonist düşüncelerden ilham almışlardır. Hizipçi ve anti-mark-

1. Bu bölümdeki alıntıların tümü için bkz: Enver Hoca, *Kruşçev'in Tito Önünde Diz Çöküşü*, Devrimci Proletarya Y. İst.1977.

sist somut eylemlerinde de aynı amaca yönelmişlerdir: Uluslararası devrimci ruhu söndürmek, marksizm-leninizmi mezara gömmek, sosyalizmi tasfiye etmek ve emperyalizmin egemenliğini restore etmek...”

Gene Enver Hoca’ya göre: “Kruşçev, sosyalizme geçişte Yugoslav yolunun açık savunucusu olduğunu ilân etmiştir. Bu alanda, Sovyetler Birliği’nin sosyalizmin ve komünizmin inşaaı yoluna karşı çıkmaktan çekinmemiş, ekonominin sovyetik işletme yöntemlerini açıkça eleştirirken, Yugoslav özyönetimini övmüştür.” Enver Hoca’nın tespitine göre: “Yugoslavya’daki işçi konseyleri sistemi yarı komünist yarı batıldır. Bunun tehlikesi de şundadır ki, iki iskemle arasında oturan bu sistem düşebilir. Şimdilik iki modelden de ilham alan bu sistem dayanmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla, Kruşçev de kendi payına bu deneyi Rusya’da yapmak istemektedir. Bunu yapmakla Kruşçev salt Tito’nun değil, ama aynı zamanda Batı ekonomik sisteminin değerlerine büyük önem vermiş olacaktır.”

Enver Hoca’nın daha 1963 yılında ortaya koyduğu bu tespitler ilgi çekicidir. Yukarıya alıntıladığımız satırlarda açıkça dile getirilmemekle birlikte, Enver Hoca’nın öfkesi aslında kapitalist batı sermayesinin Sovyetler Birliği blokuna sızmış olmasındandır.. Kapılarını batı sermayesine ilk açan sosyalist ülke Tito yönetimindeki Yugoslavya olmuştur. Bunu Sovyetler Birliği ve öteki Sovyet periferisi izlemiştir. Sovyet ülkelerinde faaliyet gösteren çeşitli sektörlerdeki çok uluslu şirketler (ÇUŞ)in sayısı zaman içinde 300’ün üzerine çıkmıştır. Bu gerçeği farkedenden Enver Hoca daha o tarihte: “Yugoslavya batıdan bir çok düşüncüyü ödünç almıştır ve batının ekonomik düşüncelerinin doğuya iletilmesinde bir nakil hattı görevini yapabilir. Bu şartlar altında emperyalist batının, Kruşçev’in Yugoslavya gezisinin sonuçlarından endişelenmesi için en ufak bir neden var mıdır?” diyebilmektedir.

Enver Hoca, Tito’nun Amerika ile olan ilişkisini efendi-uşak ilişkisi suçlamasına kadar götürmektedir: “Tito kliğinin

Amerikan emperyalizmine ve Amerikan emperyalizminin de bu klişe karşı tavrı hiç kimse için bir sır değildir. Onların aralarındaki ilişki efendi-uşak ilişkisidir. Amerikan dolarları tarafından bakılan ve beslenen emperyalizmin bu ajanı, bu casusu ile yakınlaşmanın ve birleşmenin, gerçek efendi Amerikan emperyalizminin kendisi ile yakınlaşma ve birlik alanında atılmış çok büyük adım olacağı açıktır. ...Tito'yu kucaklaya kucaklaya, sonunda Kennedy'nin de kucaklanması zorunluluğunda kalınacaktır."

Ve nihayet Enver Hoca'nın yakınmaları derin bir kahra dönüşmektedir: "Herkes Kruşçev'in, Belgrad dönekleriyle birlik politikasıyla ve emperyalizme yaklaşmasıyla, Sovyet halkına, diğer sosyalist ülkelerin halklarına, dünya komünist ve işçi hareketine ve dünya halklarının anti-emperyalist ve ulusal kurtuluş mücadelesine ihanetine, her gün giderek daha fazla inanmaktadır. Kruşçev, Brioni'de utanmadan 'Gururlanmaya hakkım var' demiştir. Evet, gerçekten Kruşçev'in gururlanmakta hakkı var. Sosyalizm ve Sovyetler Birliği'nin en azgın sınıf düşmanlarıyla planlar hazırladığı için gururlanabilir. Büyük Sosyalist Ekim Devrimi'nin zaferlerini tehlikeye düşürmek istediği, sosyalizm kampını yıkmak ve uluslararası komünist hareketi uluslararası gericiilik ve Amerikan emperyalizmi yararına bölmek istediği için istediği kadar kasılabilir. Fakat tarih ve halklar, unutmaz ve affetmezler."

Duygusal tonu yüksek bu öfke ve kahır dolu yazının hiç bir yerinde, Enver Hoca, Tito'nun ve Kruşçev'in batıya ve batı sermayesine niçin kapıları açmak zorunda kaldıklarını sormayı ve bu nokta üstünde düşünmeyi aklına bile getirmemektedir. Acaba Tito ve Kruşçev, Enver Hoca'nın ileri sürdüğü gibi hainliklerinden dolayı mı revizyonizme gitmişler ve hain oldukları için mi sosyalizmden dönmüşlerdir? Veya sosyalizmden dönmesele bile batı sermayesi ile işbirliği yapma yolunu seçmişlerdir?

Enver Hoca görmemiş olsa bile, o günlerde bile bilinen bir gerçek vardı ki, o da, Sovyet teknolojisinin batı teknolojisine göre hemen bütün sektörlerde 30 yıl, bazan 40 yıl geride kalmış olması idi. Sosyalist ülkeler batı sermayesine kapılarını açarlarken böyle bir gerçeğin baskısı altında bulunuyorlardı.

2.

Sosyalist sistem 1950'lerden başlayarak, 1960'larda giderek yoğunlaşarak "zorunlu uyum yasası"na uyum sağlamadığını göstermiştir. Oysa Marksizmin, kapitalizmde eleştirdiği başlıca hususlardan birisi de, onun, zorunlu uyum yasasına uygunluk sağlamasının kendi tabiatı içinde mümkün olmadığı idi. "Zorunlu uyum yasası" kavramı ile anlatılmak istenen husus üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki uygunluktur. Üretici güçler, üretim âletleri, insanlar, üretim deneyi ve iş alışkanlıkları gibi faktörlerden meydana gelir. Üretim ilişkileri ise, mülkiyet ilişkilerinin bir başka söylenişidir. Tarihsel gelişmenin her evresinde (ki bu evreler, ortaklaşa hayat tarzı -yani ilkel komünizm-, kölecî toplum, feodalizm, kapitalizm ve sosyalizm -ve sosyalizmin bir üst aşaması olan komünizm- olmak üzere 5 veya 6 evreden ibarettir), üretici güçlerle üretim ilişkileri arasında dolaysız bağıntılar bulunur. Kapitalist evrede, üretici güçler (yani üretim âletleri vb) ne kadar gelişmiş olursa olsun, sosyalist toplumun gereksinmelerini karşılayamayacaktır. Bunun sebepleri vardır. Çünkü: 1. Kapitalizm, son evresinde, üretici güçlerin tahribine yol açar. İleri teknoloji insan emeğine daha az gereksinim hissettireceğinden, bu durumun doğal sonucu işsizliğin artması olacaktır. İşçiler, kendilerini işsiz bırakan faktörün teknoloji (alet edavat) olduğunu farkettileri anda makinaların tahribine yöneleceklerdir. 2. Kapitalizmde üretici güçlerin gelişimi tamamıyla anarşik bir süreç izler. Teknolojinin gelişmesi, bir yandan bu yeni teknolojiyi kullananların işçi ücret-

lerini düşürmelerine gerekçe olurken, bir yandan da işsizliğin artmasına yol açar. Fakat aynı zamanda üretilen malların satış imkânı da giderek kısıtlanır; çünkü gerçek alıcıların satın alma gücü kalmamıştır (yani işçi, kendi ürününe yabancılaşmıştır!). İşçi böylece üretici güçlerin, dolayısıyla teknolojinin düşmanı haline gelir. Böylece anarşik bir ortamın içine girilmiş olur. 3. Kapitalizmde yığınların tüketimi düşük düzeydedir, ancak ufak bir sömürücü tabaka iyi yaşama fırsatını yakalayabilir. Bu da şu demektir ki, kapitalizmde hızlı, büyük bir üretim artışı olmaz.

Dengeli, hızlı ve büyük üretim artışı ancak sosyalist evrede mümkün hale gelir. Sosyalizm, kapitalizmde olduğu gibi yoksulluğun yaygınlaştırılması değil, fakat bolluğun yaygınlaştırılmasıdır. Üretim artışının büyümesi, sosyalizmde, nesnel bir zorunluluktur. Sosyalist devrimden önce üretici güçler (buradaki anlamıyla işçiler), üretim ilişkilerinin (yani mülkiyetin) değişmesini zorunlu kılar. Böylece mülkiyet bireylerin elinden alınıp topluma (işçi sınıfına) mal edilmiş olur. Sosyalist devrimden sonraysa, yeni üretim ilişkileri (yani toplumsal mülkiyet durumu), üretici güçlerin (yani üretim âletlerinin, insanların, üretim deneyinin ve iş alışkanlıklarının) gelişmesini zorunlu kılar. Çünkü büyük miktarda tüketim maddeleri üretebilmek ve bunların hacmini durmadan arttırabilmek için, ilkin, yeterli miktarda üretim araçları, özellikle üretim âletleri üretmek, bunların yerine yenilerinin konulmasını ve arttırılmasını sağlamak gerekir. Bu yüzden, üretimin yükselişi, zorunlu olarak, üretim araçları üretiminin artmasıyla başlayacaktır. Böylece sosyalizmin nesnel şartlarından birinin, meselâ tarıma çok sayıda traktör sağlayabilecek büyük bir ağır sanayinin meydana getirilmesi ve geliştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Üretici güçlerin coşkunca atılımı yalnızca özel sermayenin ortadan kaldırılmasıyla elde edilmiş olmuyor, fakat asıl sosyalist üretim ilişkileri bu coşkun üretimin yolunu açıyor. Böylece sosyalist üretim süreci içinde halkın

giderek artan ihtiyaçları emeğin verimliliğinin yükselmesini sonuçlayacak ve özendirecektir. İşgücü süresini ve emekçinin yorgunluğunu azaltarak emeğin verimliliğini arttırmak, ancak üretim âletlerinin niteliksel yönden ilerlemesi ve öncü bir tekniğin kullanılmasıyla, güç işlerin makineleştirilmesiyle vb. mümkün olacaktır. Bu yüzden sosyalizm, kendi nesnel yasalarının sonucu olarak mekanikten tarım bilimine kadar, bilimi, kapitalist ülkelerin görmedikleri ölçüde geliştirir. Sosyalizm, aynı zamanda, emekçinin yeteneğinin yükselmesine ihtiyaç gösterir, öyle ki, üstün bir teknikle temasa geçen el emeği gitgide entelektüelleşir. Dünya tarihi nasıl sarmal (spiral) bir gelişme gösteriyorsa; sosyalizm de kendi içinde böylesine sarmal bir gelişme gösterir; gelişmesini daima bir üst düzleme sıçrayarak sürdürür.²

3.

Marksist jargonun öteki önemli kavramlarından biri de “yabancılaşma”dır. Diyalektik bir form olarak Hegel’den ödünç alınan bu kavram da maddesel bir temele oturtulmuştur. Hegel, idenin dışlaşmasıyla özüne aykırılışarak yabancılaştığını söylerken; Marx ideyi reddettiği için yabancılaşmayı, insanın meydana getirdiği ürünlerin ona karşıt hale gelmesi biçiminde açıklar. Meselâ insan, ekonomik etkinlikte bulunarak zenginlikler meydana getirir; ama bu zenginlikler, para olarak onun karşısına dikilir; onu boyunduruğuna alır; parayı meydana getiren insan, paranın oyuncağı haline gelir. Bu, ekonomik yabancılaşmadır ve bütün öteki yabancılaşma biçimlerinin temelidir.³

2. Bu bölümdeki bilgiler için yararlanılan kitap: Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev: M.Erdost, Sol Y. Ank.1994 (özellikle kitabın “Sosyalizm” başlıklı bölümü).

3. Selâhattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Y. İst. 1993, s.127.

Ekonomik yabancılaşmanın ilk ve en çarpıcı yönü, insanların, üretim ve geçim araçlarına hür olarak erişebilme imkânından yoksun kalmalarıdır. Bu yabancılaşma türü Avrupa’da son ikiyüz yıldan beri ortaya çıkmıştır. Hatta bazı Avrupa ülkelerinde bu yabancılaşma türü üç-dört yüz yıldan beri vardır. Bu yabancılaşma türünün başlangıç noktasını “ücretli emek” teşkil eder. Ücretli emeğin kurumsallaşması, emeğin temel üretim ve geçim araçlarından ayrılması anlamına gelir. Topraklarından sürülen insanların kendi üretimlerinin sahibi olma imkânları da ortadan kalkmış; yaşamaya devam edebilmek için işgücünü pazarda satmak zorunda kalmışlardır. Yabancılaşmanın başlıca özelliği böylece ortaya çıkmıştır: Ekonomik alanda ücretli emek kurumu, işgücünü, emek pazarında satmadan hayatını devam ettiremeyen insanların içine düştükleri zorunlu sonuç... Patrona işgücünü satmanın anlamı şudur: İşverene sattığın zamanın bütünü ona aittir, sana değil. Çalışırken istediğini yapmakta serbest değilsin. Bütün bu zaman içerisinde, senin ne yapacağını ve yapmayacağını söyleyen işverendir. O emreder senin ne üreteceğini, nasıl üreteceğini ve nerede üreteceğini. Faaliyetine hükmeden odur. Ne var ki, emeğin ürünleri emek sahibine ait değildir. Bunlar, emeğin ürünleri, patronun mülkü olur. Kapitalizmde, ücretli işçi, yalnız emeğinin ürünü üzerindeki mülkiyet hakkını kaybetmekle kalmaz, üstelik bu ürünler ona düşmanca ve zararlı bir tarzda iş görürler. Makina buna örnektir. Kendisi de emeğin bir ürünü olan makina, işçi, hayatının ve çalışmasının ahengini makinanın işleyişine uydurmak zorunda bırakıldığı ve makinaya bir ek gibi çalıştığı zaman, işçiye karşı bir zulüm kaynağı haline gelir.⁴

Tahmin edilebileceği gibi, marxisme göre, yabancılaşmanın ortadan kaybolması, bir dünya sosyalist devrimiyle başla-

4. Mandel-Novack, *Marksist Yabancılaşma Kuramı*, Yücel Y. İst.1975 (bu bölümde kitaptaki “Yabancılaşmanın Sebepleri” başlıklı yazıdan yararlanılmıştır, yazar: Ernest Mandel, s.21 vd.).

yan sınıfsız bir toplumun meydana getirilmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü ancak sosyalist hayat tarzında ekonomik kıtlık son bulacak; üretim araçlarının özel mülkiyeti yok edilecek; ayrıca kafa emeği ile kol emeği arasındaki farkla, üreticilerle yöneticiler arasındaki fark da ortadan kaldırılacaktır. Bütün bunlar, yavaş yavaş emeğin tabiatını para ve tüketim araçları kazanma zorunluluğundan kurtararak insanların kendi içsel gereksinmelerini karşıladığı ve yeteneklerini dışa vuran bir işe dönüştürecektir. Emeğin böylece insanın bütünsel ibda edici faaliyetine dönüşmesi sosyalizmin en yüksek amacıdır. Ancak bu hedefe ulaşıldığında yabancılaşmış emek ve onun bütün olumsuz sonuçları ortadan kalkacaktır.⁵

4.

Fakat heyhat!

Bütün bu öngörüler gerçekleşmemiştir. Enver Hoca, daha 1963 yılında Yugoslav ve Sovyet sosyalizmlerinin iki iskemle arasına (bu iskemlelerden biri kapitalizm, öteki sosyalizmdi) oturduğu için düşeceğini söylüyordu. Ne var ki, sosyalizmin çöküşü Enver Hoca'nın ileri sürdüğü sebeplerden dolayı gerçekleşmemiştir. Sosyalizm taşıdığı kendi iç çelişkisinin sonucu olarak çökmüştür. Aslında sosyalist ülkelerin kapitalizmden imdat beklemeleri de onun iç çelişkisini açığa vuran göstergelerden biriydi. Eğer sosyalist ülkeler kapitalizmin teknolojisine muhtaç duruma gelmeseydi, ona müracaat etmeleri hayal bile edilemezdi.

Burada marksizmin iki öngörüsünün gerçekleşmediği ortaya çıkmaktadır: 1. Üretim, ileri sürüldüğü gibi, sarmal bir süreç içinde artmadı; bilakis gide gide yetersiz hale geldi ve bir noktadan sonra da sıfırı tüketti, 2. Üretim yetersizliğinin

5. A.g.e., (bu paragrafta "Yabancılaşma Sorunu" başlıklı yazıdan yararlanılmıştır, Yazan: George Novack, s. 108 vd.)

doğal sonucu olarak teknolojik gelişme ve ilerleme gerçekleştirilemedi.

Üretim yetersizliği sosyal yaşantının öteki bütün alanlarına yansımakta gecikmemiştir. Üretim yetersiz kalınca şikâyetler baskı ve şiddet kullanılarak susturulmaya çalışıldı. Bu da, rejimin sahibi farzedilen proletarya ile “yönetici sınıf” arasındaki açıklığı büyütülmüştür (yani işçinin yönetime yabancılaşmasını sonuçlamıştır). Bu durum da, kendiliğinden, marksizmin özel bir değer yüklediği özeleştirinin yolunu tıkamıştır.

Önümüze çıkan sonuçlar şunlar olmuştur:

1. İşçilerin, sosyalist düzende, kapitalizmden daha yüksek bir hayat standardına kavuşması beklenirken, bu gerçekleşmemiştir. Aynı biçimde, sosyalist yönetimde “daha çok demokrasi” beklenirken tersi olmuş; Sovyet Anayasası’nda sözde güvence altına alınan halkın iktidarı ve hakları, pratikte, Stalin’den başlayarak liderler zinciri boyunca onların diktatörlüğü yoluyla merkezîleşmiş bir zümre tarafından geçersiz kılınmıştır.
2. Mutlakçı siyasî baskı sistemi iktisadî baskıyı pekiştirmiştir. İşçiler casus sistemi, gizli polis takipleriyle hapisanelere ve toplama kamplarına doldurulmuştur. Lenin’in öngörüsü olan işçilerin temsilcileri marifetiyile sanayiye yönetmeleri hususu boşa çıkmıştır. Beklenenin tersine sanayi bozuk bürokratik yönetimin denetimine alınmıştır. İşçiler planlama hizmetlerine iştirak ettirilmemişler, böylece emekleri üzerindeki kullanma özgürlükleri fiilen ortadan kaldırılmıştır (yönetime yabancılaşmaya ek olarak emeğe yabancılaşmanın ortaya çıkışı).
3. Yönetim mevkiindeki asalakların artışıyla birlikte ülke kaynakları kötü kullanım yüzünden israf edilmiş; örgütsüzlük baş göstermiş; işçiler tarafından yürütülmesi gereken üretim hizmetleri duygusuz memurla-

rın elinde, onların isteği ve refahı doğrultusunda çalıştırılmıştır.

4. Sovyet bürokrasisi büyük bir sahtekârlığın canlı cismi haline gelmiştir. Bürokratlar, elde ettikleri ayrıcalıklarla çalışan insanların en temel ihtiyaçlarının ve duygularının üstüne basıp geçmişler; rejimin belirleyici niteliği böylece ikiyüzlülük ve aldatmaca üstüne oturulmuştur. Bu yalan diktatörlüğü Sovyet hayatının bütün kesimlerine sızmış, yukardan aşağıya kadar bütün Sovyet halkı ikili bir hayat yaşamak zorunda bırakılmıştır. Birincisi görünürdeki resmî çizgiye uygun hayat; öteki, engizisyona götürülme korkusuyla gerçek düşünce ve duygularını gizlemek yüzünden maruz kalınan bastırılmış öfke ve tatminsizlik olmuştur.
5. İnsanları kendi duygularına ve düşüncelerine yabancılaştıran rejim, onları birbirlerine ve bizzat rejime de yabancılaştırmıştır. Polonya ve Macar aydınlarının ve gençlerinin ayaklanmalarının ardındaki temel neden, bu ruhsal alçalmaya karşı duyulan tepki olmuştur. Ayaklanmanın ilk günlerinde Budapeşteli devrimcilerin Stalin'in heykelini devirmeleri böylesine simgesel bir anlam yüklenmiştir. (1991 Moskova devriminde bu kez Lenin'in heykelleri yerlerde sürüklenecektir).
6. 1917 devriminden sonra dinin etkisi sınırlanmış, bunun yerine ateist (tanrıtanımaz) eğitim geçirilmiştir. Fakat ortaya çıkan manzara ilgi çekicidir: Tanrıya tapmaktan vazgeçirilen insanlar "kişiye tapma" ya başlamışlardır. Tapınmanın bu yeni biçimiyle canlanması, nüfusun "en az aydınlanmış tabakası"ndan değil, fakat marksizmin maddeci felsefesini rehber aldığı iddia eden parti yüksek kademelerinden çıkmış olması da ibret verici bir anlam taşımaktadır. İşçi sınıfının marşı "Enternasyonel": "Tanrının gönderdiği kurtarıcılara ihtiyacımız yok" derken, Sovyet halkları ve komünist

partileri Kremlin'deki "büyük kurtarıcı" mitosuyla eğitilmişlerdir. Putlaştırılmış Stalin'in gücü, elbette, yönetimin halktan kopartılmasında yatmaktadır. Stalin'in insanüstü yüksekliklere çıkartılması, Sovyet işçilerinin politik alçalmasının öbür yüzü olmuştur.⁶

7. Ve nihayet bu günkü haliyle sosyalizm, "her çeşit zenginliğin su gibi özgür aktığı", eşitliğin, uyumun, güvenliğin, sınırsız ilerlemenin kaynağı ve yabancılaşmanın yok edicisi komünizme yol vermek bir yana, kendisini bile ayakta durdurmayı beceremeyen alil bir görüntü yansıtmaktadır.

6 A.g.y.

IV

ARİYET FİKİR KARŞISINDA
DÜŞÜNSEL DURUŞ
YA DA TARİHİ YAPMAK
(münferit başlıklar)

Toptan Yargılar

İnsan, kimi zaman, kendisi bir konuyu nasıl görmek istiyorsa, başkasının da öyle görmesini sağlamak için “toptan yargılara” başvurur. Toptan yargılar (buna bir bakıma genelleme de diyebiliriz) insanın üzerinde, bilimin onayladığı bir kuralı dile getiriyormuşçasına etki uyandırır. Böylece bu tür yargıları hem kullanan, hem ona maruz kalan kolayca tuzağa düşebilir.

Böylece, toptan verilmiş bir yargının biri kendimize dönük, öteki de başkasına dönük olmak üzere iki yüzü bulunduğunu söyleyebiliriz. Olaya kendimize dönük yanıyla baktığımızda, kullandığımız yada icat ettiğimiz bir toptan yargıyı kendimize kalkan yapmak istediğimiz anlaşılabilir. Aynı yargıyla başkasına yönelmişsek, bu kez, başkasını kandırma saikinin –biz itiraf etmekten kaçınsak bile- öne çıkışını tespit edebiliriz.

Toptan yargıların günümüz pratik hayatındaki izdüşümlerinden birinin “slogancılık” olduğunu ileri sürebiliriz. Her toptan yargı belki bir slogan değildir, ama galiba her slogan bir toptan yargıyı içerir.

Slogan, her hangi bir arzuyu, bir temenniyi, sanki bir mutlak hakikati veya bir mutlak gerçeği belirtiyormuş gibi kullanır. Kişisel istekler, nesnel bir gerçeği vurguluyormuş gibi gösterilir. Bu da, insanın önüne, ucuz avantajlarla oylanmanın yolunu açar.

“Demokrasi ölmeyecektir” diye bir sözle (bu, bir pankartın üzerine yazılmış olabileceği gibi, bir politikacının meydan nutkunda da kullanılmış olabilir) karşılaştığımızı düşünelim. Kuşkusuz, bu sözle nerede ve hangi bağlamda karşılaştığımız, bizim o söze nasıl yaklaşabileceğimiz bakımından önem taşır. Bu söz, bir bilim adamının siyasete ilişkin bir kitabında geçiyorsa, bu sözle, “bilimsel bir kehanet” ileri sürülmek istendiğini düşünebiliriz. Demokratik kuralların geçerli olmadığı bir toplumda bir siyaset adamının bu sözü sarf ettiğini farz edersek, bu kez, o siyasetçinin geleceğe dönük bir temennisini dile getirmek istediğini düşünebiliriz. İster bir kuralı dile getiriyor görüntüsünde olsun, ister bir temenniye tercüman olarak kullanılıyor olsun, toptan yargıların kesin ve genelde gelecek zaman kipine dayalı ifadesi, son tahlilde, bir boş lâf salatasından fazla bir anlam taşımaz ve genelde, züğürtler için iyi bir teselli kaynağı olarak iş gördüğü (fayda sağladığı) farz edilebilir.

Fakat böyle “yan faydalar” olduğu ortaya çıksa bile, gene de, toptan yargıların tehlikesinden sakınmak ve onun tuzağına düşmekten kaçınmak gerektiğini söylemeliyiz. Toptan yargıların en görünür tehlikesiyse, insanı zihin tembelliğine alıştırmasında belirir.

Sayı, Başarı, Hakikat

Modern hayatın önde gelen başat özelliğinin sayı ve başarı faktörlerine verdiği önemde ortaya çıkıyor. René Guénon bunu “niceliğin egemenliği” özüleriyle özetliyor. Başarının içi her zaman dolu olmayabilir. İçi boş bulunan başarılar da ortaya konabilir. Başarı her zaman hakikatin ölçüsü olarak kullanılamaz, hatta hakikatin ölçüsü hiçbir zaman başarı olamaz diye bir kesinlemeye gitmek bile mümkündür. Herkes hakikatin başarı kazanmasını ve herkesin hakikatin yanında yer almasını temenni edebilir. Fakat bu temenni her zaman gerçekleşmeyebilir. Temenni ile gerçeklik birbirine uymadığında onu uyuyor ve uyuyor gibi göstermek hakikate karşı bir sahtecilik olur, fakat hakikat.. o, asla kendi asliyetinin dışına çıkmaz!

Hakikat parmak hesabıyla belirlenmez. Parmak hesabıyla belirlenebilen şey niceliktir, nitelik değil. İnsanların çokluk halinde hakikate karşı cephe almaları hakikati değiştirmez. Onların hakikat nezdinde bir cephe tutmuş olmaları da hakikati değiştirmez. Hakikat, kendisi ne ise, o olarak kalmaya devam eder. Hakikatin kendisi, yanında veya karşısında yer alanların azlığıyla da, çokluğuyla da etkilenmez; o, daima kendisi olarak var olur.

Eylemin ölçütü olarak başarı kullanılırsa ve başarının ölçütü olarak da sayıya müracaat edilirse, bu durumda, sayı-

lan, ölçülen, ağırlığı hesaplanabilen bir başka iş yapılmış olur, fakat bu işin hakikat indindeki değerinin ne olduğu sorulursa, onun ayrıca belirlenmesi icap eder.

“Bütün Türkiye ayağa kalktı” veya hatta “bütün dünya ayağa kalktı” demenin, ancak edebî bir mübalâğa değeri söz konusu olabilir. Belki farklı bir düzlemde onun da ifade ettiği bir anlam bulunabilir, fakat o anlam, ifade sahibinin anlatmak istediğinden farklı bir anlamdır. O anlam, olsa olsa, böyle bir ifadeye yer verenin zihinsel karmaşasının değilse, hamaset duygusunun ifadesi olabilir.

Hakikati sayıya vurarak ölçümlemek isteyen, gene de içten içe ve derinden derine şunu sezinliyor olmalı ki, temenni ettiği katılım gerçekleşmediğinde, vicdanlarda tortulanmış olan ve hâlâ söndürülememiş bulunan tepkilerin var olup olmadığını sorgular. Öyle ya, bütün teşviklere, dayatmaya, tehdide ve her şeye rağmen, insanlar, bazılarının sürüklemek istediği bir cephede yer almayı reddedebiliyorsa, bu işin içinde bir iş olmalı değil midir?

Bu işin içinde bir eksikliğin bulunduğunu sezinleyenler, belki o eksikliğin ne olduğunu ebediyen bulamayacak ve fakat o eksiklik, o eksik kalan değer, hakikatin o sayılara gelmeyen mahiyeti, birilerini durmadan.. ama durmadan rahatsız etmeye, huzurunu kaçırmaya devam edecektir. Sayılarla belirlenen, sınırları çizilen hiçbir başarı onları huzura kavuşturmayacağı güc yetiremeyecektir!

Cemaat Kolektivizme Karşı

Cemaat halinde yaşamayla kolektif yaşama tarzı iki farklı olgudur. Cemaat (community) halinde yaşayan insanlar ortaklaşa bir teşebbüse geçtikleri halde, başarılı işin tümüne katılmış olurlar, fakat buna rağmen kendi biricikliklerinden bir ödün vermiş olmazlar. O başarıdan herkes nasiptardır. Ve aynı zamanda her birey kendi kişiliğini ve bireyselliğini güçlendirmiş olarak bir sonuca ulaşır. Fakat buna rağmen başarılı iş cemaat olarak başarılmıştır. Kişi, cemaatin naçiz bir üyesi olduğunun bilincindedir. Fakat bu bilinç, onun, bireyselliğini yitirmesini sonuçlamaz. Müslümanların cemaat halinde sürdürdükleri hayat tarzı, bu tür yaşama biçiminin örneği olarak gösterilebilir. Cemaatle kılınan namaz ve öteki bütün ibadetlerde, kişi, hem cemaatin bir üyesi olarak bir görevini ifa eder, hem kendi kişiselliğini ve biricikliğini muhafaza eder.

Kolektif yaşamada da, insanların ortaklaşa bir işi başarması söz konusu olabilir. Ancak kişi, burada, başarılı işin tümünden sorumlu değildir. Üstelik, kolektif yaşama tarzında kişilerin bireyselliklerini koruyup koruyamadıkları bir sorudur. Meselâ bir otomobil fabrikasının akan bandının muhtelif noktalarında bulunan işçiler ortaklaşa bir işi başarırlar. Fakat her birinin yaptığı iş farklıdır. Her işçinin o otomobilin üretilmesine katkısı olsa da, hiçbir işçi o otomobilin bütünü-

nü kendi eseri ve kendi ürünü olarak görmez. Oysa cemaat halinde başarılı bir işte herkes münferiden hem kendi işini yapmış olur, hem de o iş topluca yapılmış olur: harmanın kaldırılması gibi...

Batı kültürüne mahsus hayat tarzıyla Müslümanların hayat tarzı arasında kolektif yaşama biçimiyle cemaatle yaşama biçimi arasındaki fark vardır. Günümüzde, Batı hayat tarzının bir ifadesi olan kolektif yaşamdan sakınmak için çareler araştırıldığı görülüyor. Kolektif yaşama tarzı, insanların birörnekleştirmektedir. Böylece insanlar kolektivite içinde git gide kişiliklerini yitirmeye doğru yol almaktadır. Kişiliğini ve kimliğini ispatlamak isteyenler, yani başkalarına “ben sizden farklıyım” demek isteyenler, kendilerine göre bunun yollarını bulmaya çaba gösteriyor. Çoğu kez bu çabalar suni yollardan gerçekleştirilebiliyor. Meselâ saçının biçimini değiştirmek; herkes kısa saç tercih ederken onun saçını uzatması veya saçını kökünden kazıtması gibi yollar deneniyor. Fakat insanların bu tür yollardan kendilerini tatmin etmeleri söz konusu olmadığından, üstelik bu tür uçukluklar o kişiyi başkalarının gözünde hasta durumuna düşürebildiğinden, durum belki de son tahlilde ters tepiyor. Buna rağmen insanlar saç modelleriyle veya farklı cins bir köpeğe sahiplenmekle kendini başkalarından ayırmayı deniyor.

Kolektif hayat içinde farklı bir kimlik taşıma iddiasında olan gruplar, son birkaç on yıl içinde bir araya gelerek kendi alt kültür gruplarını kurmayı da denemişlerdir. Hippileri, punkçuları örnek sayabiliriz. Fakat bu tür alt kültür grubu teşkil ederek yaşama tarzı, bu grupları, bir cemaat olarak toplumun genelinden ayırmaya yardım ediyor olsa bile, istenen sonucu doğurmuyor. Çünkü bu defa da birey, bu alt grup içinde bir kolektif kişilik kazanıyor. Belki de bu yüzden, bu tür tecrübeler uzun ve kalıcı olmuyor. Grubu oluşturan kişiler sonuçta onu terk ediyor ve nihayet grup kendiliğinden dağılmış oluyor. Şu anda hippî yaşantısı silinip gitmiştir.

Oysa cemaat halinde yaşayan insanlar hem kendi bireyselliklerini koruyor, hem kişiliklerini ve bireyselliklerini güçlendiriyor, hem de cemaat olarak yaşamının üstünlüklerinden yararlanabiliyor. Bu üstünlüklerin, kolektif hayat tarzına göre önde geleni, bireyin yalnızlık ve yabancılaşma hastalıklarına tutulmamasıdır diyebiliriz. Oysa kolektif hayat tarzı insanlara, yabancılaşmayı kendiliğinden dayatıyor. Daha dramatik bir ifadeyle söylersek, kolektif hayat tarzı, yabancılaşma için doğal bir kültür ortamı oluşturuyor.

Yüzeydekiler/Derindekiler

Biz yüzeyde yaşayanlar için yaşadığımız hayat yalnızca yüzeyde görünenden ibarettir. Biz yüzeyselizdir. Ancak yüzeyde olup bitenlerle ilgilenebiliriz. Yüzeyin altında başka şeylerin oluştuğunu bilmez değiliz. Ancak yüzeyin altında olup bitenler bizim için yalnızca bir söylentiden ibaret kalır; o söylentinin aslını araştırıp soruşturmak da bizim haddimize düşmez. Yüzeyin altındakilerle ancak onun erbabı, yani derinde olanlar ya da derin olanlar yahut derindekiler ilgilenebilir. Biz yüzeyde yaşayanlar, yani biz, ancak ve ancak görüldüğü gibi olabilen ve başkaca bir seçenekten yoksun olanlar için belki bir tek farklı yol daha öngörülebilir, o da, olduğu gibi görünmektir. Yani biz yüzeysel olan yurttaşlar için görüldüğü gibi yaşamaktan ve yaşadığı gibi görünmekten başka bir seçenek mevcut değildir hayatın arızalı yollarında. Ama derinde yaşayanlar, yüzeyde yaşayanların gerçekten görüldüğü gibi mi olduğunu ya da olduğu gibi mi görüldüğünü merak etme hakkına sahiptir. Onlar, derinde olanlar, yüzeyde olanların her şeyini merak edebilir, onlar üzerine şüphe geliştirebilir, geliştirdikleri şüphelere dayanarak raporlar, fezlekeler düzenleyebilir ve bunları istedikleri gibi kullanabilirler. Bu, onların anadan doğma hakkıdır. Yüzeyde yaşayanlarsa yalnızca boyun eğmekle yükümlüdür. Onlar boyun eğrer ve haklarında verilen kararlara itiraz etmeksizin itaat ederler.

Yüzeyde yaşayanlar potansiyel haindir. Yüzeyde yaşayanlar bilinçsizdir. Bilinçsiz olduğu için de ne yapacağını bilememenin şaşkınlığı içindedir. Şaşkınlaraysa daima bir vasiinin nezaret etmesi gerekir. Derinde yaşayanlar, yüzeyde olanlara meccanen böyle bir hizmeti bağışlar. Yüzeyde yaşayanlar yol yordam bilmediği için, yol yordam bilse bile o yolu ve o yordamı doğru dürüst kullanma melekesinden, yeteneğinden ve eğitiminden yoksun olduğundan, onlara daima yol göstermek gerekmektedir.

Yüzeyde yaşayanlar düşman da olabilir. Çünkü bilinçsizdir. Bilinçsiz birinin düşmanlığından ne çıkar diye düşünmenin alemi yok.. Çünkü asıl bu durumda vasiye düşen hizmetin önemi ve ağırlığı ortaya çıkar. Bilinçsiz de olsa, düşmanlığın cezalandırılması gerekir. Onların ya doğrudan “uyarılmaları” ya da uyarıcı olarak hizmet görenlere görevleri hatırlatılmalı ve gereği yerine getirilmelidir. Nişan yeri her zaman onun kalbi olmayabilir, topuğuna, dizkapağına da ateş edilebilir. Çünkü bu uyarıdan, bilinçsiz ve ahmak olanlar bile ders çıkartabilir.

Yüzeyde yaşayanlar ne kadar da çoktur. Ve onlarla uğraşmak ne kadar da meşakkatlidir. Onların çetelesini tutmak, sonra o çeteleye göre yapılması gerekenleri gözünü kırpmadan yapmak.. ne kadar zor bir uğraştır. Ama derinde yaşayanlar bu zor görevin üstesinden gelmek zorundadır. Vatanseverlik bunu gerektirir. Vatanseverlik, vatan hainlerine haddini bildirmeyi gerektirir. Vatan haini, eninde sonunda, düşmanla işbirliği içinde olmanın farklı bir yüzüdür. Ama eninde sonunda düşmanlıkla aynı kapıya çıkar.

Yüzeyde yaşayan biri, nasıl olup da hain ya da düşman olabildiğine asla akıl erdiremez. Çünkü onun aklı kıttır. Onun hain mi, düşman mı, yoksa hain bir düşman mı olduğuna, derinde yaşayanlar karar verir. Ve onlar bir kez karar verince o kararın temyizi, murafaası, hiçbir şeyi yoktur. Karar kesindir.

Bütün bu belirlemelerden sonra yüzeyde yaşayanlara, ey arkadaşlar, haddinizi bilin ve ayağınızı denk alın tesviyesinde bulunmak gerekir. Ama bilinçsiz birine, üstelik potansiyel hain, potansiyel düşman birine bunu söylemenin faydası ne! Hele kendisi de yüzeyde yaşayanların dairesinde yer alan birinin sözüyse bu?..

Yüzeyde yaşayanlar diyorduk.. onlar yüzeyde yaşadıkları için kendilerini sürekli takip altında hisseder. Sürekli kuşku içinde yaşar. Sürekli bir korku içinde bulunur. Neyin korkusudur bu? Elbette hiçbir şeyin.. yani ortada olmayan bir şeyin, yani bir yok olanın korkusu.. ta dibine, köküne inmeye çalıştığımızda, bir belâya uğrama korkusu diyebiliriz bu korkuya. Belâya uğramanın ne demek olduğunu belâya uğramamış olan bilmez. Onu ancak belâya uğramış olan bilir. Belâ, sizi, durup dururken ziyaret eder. Hani o filmde olduğu gibi, bir gün bir iş gezisine çıkmışsınızdır, çantanız, dosyalarınız yanınızda, arabanızı çalıştırır ve yola koyulursunuz. Kentin dışına çıktığınızda, yirmi 30 kilometre uzaklaşmışsınızdır ki, arkanızda bir arabanın (bir tır ya da bir kamyon?) sizi izlediğini sezinlersiniz. Emin olamazsınız, emin olmak için yavaşlarsınız, o da yavaşlar; hızınızı artırırsınız, onun da hızı artar. Ama gene de emin değilsinizdir. Yolunuza değiştirirsiniz. Bakarsınız ki, o araba, o belâ, gene arkanızdan gelmektedir. İçiniz hafifçe ürperir. Bir benzinciye ya da bir restorana uğramak istediğinizde “belâ”nın sizi oralarda da izlediğini görürsünüz. Artık izlendiğinize kuşku yoktur. Durumu polise bildirmek istersiniz. Bir telefon kulübesine girersiniz. Fakat o da ne? Belâ’nın arabası telefon kulübesini uçurmak üzere son hızla üstünüze doğru seyrediyor. Apar topar kaçmak zorunda kalırsınız ve iyi ki kaçmışsınızdır; çünkü belâ’nın arabası telefon kulübesini paramparça edip geçmiştir! Bundan sonra yola nasıl devam edilebilir? Nasıl?

İşte, takip edilmenin korkusu böyle bir şeydir. Yüzeyde yaşayanlar, yani derindekilerle doğrudan bir alıp veremeye-

ceği olmayanlar böyle bir korku halini yaşar. Bir belâya uğramışlık korkusu halini.. Yüzeyde yaşayan her ne kadar kendi halinden haberdar değilse de, derindekiler onun halinden haberdardır. En azından haberdar olduğu varsayılmalıdır. Böyle bir varsayım olmazsa her şey birden abese dönüşebilir. Çünkü niçin izlenmektedir? İzlenmesi için bir neden yoksa, icra edilen iş, doğrudan bir suç oluşturur. Bu suç da, en ehveninden taciz tanımına girer. Ama derindeki, yüzeydekini niçin izlediğini bilir: ülkenin yüce çıkarları uğruna bu işlem sürdürülmektedir. Bu işlem için bir yerlerden izin alınması gerekli midir? Hayır. Bu fiili ika eden, yetkiyi kendi özünden alır. Onun, kendi kurgusu olan dünyasındaki ilkeler, bu yetkiyi, ona kendiliğinden verir ve o da kendiliğinden uygulamaya geçer.

Durumun garabeti ve insanlık dışı olduğu ortadadır, değil mi? Ama yüzeydekini sürekli korku içinde yaşamaya mahkûm etmek kimin hakkıdır? Gerçi burada, kimsenin hak hukuk gözetmediği belli.. Bu durumda, ancak yüzeydekine başının çaresine bakması öngörüülecektir. Ona ne denebilir? Bir tek şey: korkma! Çünkü sen belâdan kaçtıkça belânın senin üstüne yürüdüğünü görüyorsan, ona karşı çıkman, meydan okuman gerekmektedir. Belânın seni uğrattığı zillete katlanmaktansa, ona meydan okuyarak, en azından belki bir düello konumu ihdas etmenin imkânı denenebilir. Değilse, belânın cüretini artırmaktan başka yola çıkış bulunmaz.

Ariyet Fikir

Kimse sahip olduğundan fazlasını veremez. Kimse sahip olmadığı şey üzerinde tasarruf edemez. Ariyet alınmış mal üzerinde ariyet alan ancak o şeyin tahsis olunduğu maksat dahilinde bir kullanma hakkına sahip olur. O şey üzerinde istediği gibi tasarruf edebilme hakkına sahip değildir. O şeyi atamaz, satamaz; o şey üzerinde canı istiyor veya öyle icap ediyor diye değişiklik yapamaz.

Fikirlerin ve ideolojilerin de (şayet aslen insanın kendi mülkü değilse, yani o fikri, o ideolojiyi insan kendi ihtiyaçlarının ve şartlarının ürünü olarak elde etmemişse) ariyet şey gibi muamele gördüğünü kendi tecrübelerimize dayanarak ileri sürebiliriz.

Bu mülâhazayı ülkelere teşmil etmekte sakınca olduğunu sanmıyorum. Bir ülke, kendi yönetim biçimine o ülkenin ihtiyaç duyduğu şartların hasılası olarak açıkladığı fikriyatın ürünü olarak ulaşmışsa onun üzerinde rahatça tasarruf yapabilmektedir. Fransa, bu gün, bilmiyorum kaçınca cumhuriyetini yaşıyor. İngilizler, ulaştıkları anayasasız demokrasi-lerini yürütmekte zorlanmıyor ve anayasasız bir demokrasiye sahip olmaktan gocunmuyor, ve aşağılık duygusuna kapılmıyor. Bu yönetim biçimleri, o ülkelerin öz malıdır ve bu yönetim biçimlerinin temelinde, o ülkelerin oluşturduğu muazzam bir düşünsel birikim yer almaktadır. Üstelik bu yö-

netim biçimlerinin o ülkelere “yakıştığını” da tereddütsüz ileri sürebilmekteyiz.

Fakat aynı yönetim biçimini o ülkelere özenerek onlardan kopya etmek isteyen (veya bir başka söyleyişle o yönetim biçimlerini ariyet olarak almak isteyen) ülkeler aynı başarıyı gösterememiştir. Tam tersine, yalnızca eski yönetim biçimlerini kaybetmekle kalmamışlar, yenisine ulaşmakta da acze düşmüşlerdir. Çünkü fikriyatın aslî sahipleri, kendi fikirleri üzerinde şartların gerektirdiği duruma göre yeniden ve yeniden tasarruf etme imkânını kendi ellerinde bulundururken, kopya çekenler tıpkı ariyet malı kullananların kısıntısını ve sıkıntısını yaşamak mecburiyetiyle karşı karşıya kalırlar. O fikriyat üzerinde gerekli değişikliği yapmaya çekinirler. Çünkü insanların, ülkenin ve devletin o fikriyata hizmet etmesi için var olduğunu düşünürler; yoksa fikriyatın insanların hayatını kolaylaştırmak üzere geliştirilmiş olabileceği ihtimaline yer vermezler.

Türkiye’nin gerek içerde, gerek dışarıda yaşadığı sorunların önemli bir kısmının bu ariyet alınmış fikriyattan doğduğunu görebilmek için içerde ve dışarıda değişen hallere ve şartlara rağmen, onun kendine rehber ettiği fikriyatın kaskatı kaldığını tespit etmek yeterlidir. Laikliğin, cumhuriyetin, devletin, bölünmez bütünlüğün.. elden gideceği saplantısı, bu ülkenin iç politika hayatında da, dış politikasında da onun manevra kabiliyetini, hareket alanını kısıtlıyor. İnsanlar, rahat, korkusuz ortamlarda cesurca düşünmekten ve cesur projeler üretmekten mahrum bırakılıyor ve engelleniyor. Şartların gereğinden ziyade, kendi fikri sabitlerimize göre hareket etme alışkanlığının getirdiği sıkıntı ve kısıntı sadece ayağımızda değil, kafamızda da bukağı oluşturuyor.

“Kafayı Düzeltmek”

Bu deyim, bu “kafayı düzeltmek” deyimini Amerikalı kara adamın beyazlara benzemek için saçlarını düzeltirme işlemine verdikleri addır. Bu, beyazlara benzemek adına kafa düzletme işi, kara adam için kendi benliğini, kendi kişiliğini kaybetmeye doğru atılan adımların ilkidir. Amerikalı kara derili Müslüman Malcolm X, Müslüman olmadan önce, ilk gençlik yıllarında kafasını nasıl düzelttiğini otobiyografisinde şöyle dile getiriyor: “Sırf saçlarım beyazların saçlarına benzesin diye tuttum kendi kafamı yak-tım. O kadar acıya katlandım. Amerika’da beyazların daha ‘üstün’, zencilerin daha ‘düşük’ olduğuna inanacak kadar beyni yıkanan ve bu inançla beyazların ölçülerine göre ‘güzel’ görünmek için Allah’ın kendilerine verdiği vücut yapısını zorlayıp bozmayı bile göze alan bir yığın zenci arasına ben de katılmışım.”

Malcolm X’in bahsettiği acılar tamamen fizik acılardır. Kafa düzeltme işlemi, saç diplerini acı acı yakan ilaçların kullanılmasını gerektirir. Ama sonunda beyazların saçlarına benzemeyle sonuçlanan bu acılar kimin umurunda? Malcolm X de, kafasının cayır cayır yanmasına dişlerini sıkarak katlanır, kafasına sürülen her tarak darbesiyle kıvrılır, ama netice parlaktır. Aynada, artık beyazlarınkı kadar düzleşmiş saçlarını hayran hayran seyretmek ona sonsuz bir mutluluk

verir. İzleyelim: “Bütün bunlardan sonra aynada kendimi görünce artık acı macı kalmadı. O zamana kadar düzeltilmiş çok kafa görmüştüm, ama insanın kendi kafasında bu düzeltmeyi görmesi insanı gerçekten hayrete düşürüyor. Aynada, arkamda duran Shorty (berber) de görünüyordu. İkimiz de gülümsüyorduk. İkimiz de kan ter içindeydik. Artık kafamda bu düzleşmiş saçlar vardı. Evet, artık, beyazlarınkı kadar düzgündü saçlarım. Fakat amma da sersemmişim o zaman! Shorty’nin odasındaki aynanın karşısına geçip artık beyazlarınkine benzeyen saçlarımı hayran hayran seyre dalıp kalacak kadar aptalmışım. O günden sonra hep kafayı düzelttireceğime bir de yemin ettim o zaman. Uzun yıllar bu yeminimi tuttum da.”

Olayın utanç verici olduğu çok sonraları kafasına dank edecektir, yani Müslüman olduktan ve olayı İslâmî bilincin süzgecinden geçirerek anlamaya başladıktan sonra. Gene kendisinden dinleyelim: “Kendi eliyle kendi güzelliğini bozmaktan başka bir şey olmayan bu kafa düzelttirmelerin kimin için daha utandırıcı olduğunu bilemem. Evet, acaba bu durumu daha iyi anlaması gereken ‘orta tabaka’ ve ‘yüksek tabaka’ zencilerin kafa düzelttirmesi mi daha utandırıcıdır, yoksa o en fakir, en ezilmiş, en cahil zencilerin kafa düzelttirmesi mi? Benim kendi utancıma gelince, ben bu söylediklerimin hepsini önce kendimi hedef alarak söylüyorum. Çünkü herhalde o zamanlar benden daha muntazam kafa düzelttiren bir zenci gösteremezsiniz bana. Benim, bu gün hâlâ kafa düzelttiren zenci erkekler ve açık renk peruklar takan zenci kadınlar konusunda, kendi tecrübelerime dayanarak söyleyeceğim bir şey var: eğer bu zenciler saçlarına gösterdikleri itinanın yarısını kafalarının içine göstereceklerdi, durumları şimdikinden en az bin defa daha iyi olurdu.”¹

1. Malcolm X, Hayat Hikâyesi, Akabe Y. Ank. 1978, s.220-224. (Kitap İz Yayıncılıktan da çıktı, ama ben elimdeki nüshayı kullandım).

Olayın hazin yanını kavrayabilmek için onun dışına çıkmak ve olayı dışardan seyretmek gerekiyor. Çünkü o olaylar yaşanırken, yaşandığı esnada sadece hayatın zaruretlerinden sayılır. O acılara katlanılır, çünkü o acılar hayatın kendisi diye kabul edilir. Soru şudur: zencileri bu fizik acılara ve ondan bin beter manevî acılara katlanmak zorunda bırakan amerikan gerçeği neydi? Onu söylüyor işte Malcolm X: Amerikan ırkçılığının beyaz insanı üstün ve güzel, kara insanı düşük ve çirkin telâkki eden görüşü ve bu görüşün bizzat zenciler tarafından da hakikat diye kabul edilmesi... Amerikan veya Avrupa ırkçılığı zenciyi sadece 'düşük' olarak görmekle kalmıyor; onun gözünde zenci aynı zamanda bir eşya, bir nesne mesabesinde duruyor: kafese konulmuş bir kanarya gibi.. onun kadar sevimli görünmese de!

İmdi Malcolm X'in anısını Amerikan ve Avrupa ırkçılığını bir kez daha tazeleyelim diye aktarmıyorum. Bu kafa düzeltme işlemini Batılılaşma prosesini yaşayan herkesin uygulamaya çalıştığını vurgulamak istiyorum. Bu prosesin sebebini mutlak biçimde kendi dışımızda arama temayülünde de değilim. Ama nasıl bir baskı varbulunuyor ki, bu baskı, insanı bizzat kendi gözünde de aşağılanmış ve gülünç görebilmeye muktedir olabiliyor? Nasıl bir baskı ki, kıvrıcık saçlarımızın dipten boy vermeye başladığı her seferinde ya kafamızı usturayla kazıtmayı ya da saçlarımızı düzeltirmeyi göze alabiliyoruz?

Oportünizm

Oportünizm kelimesinin karşılığı olarak Osmanlıca'da "idare-i maslahat" deyimini kullanılırdı. Bu deyimle, bir işi iyi kötü yapma anlamı ifade edilmek istenirdi. Günümüz Türkçe'sinde kullandığımız "idare et" veya "görmezlikten gel" veya "hoş gör" gibi deyimlerle baştan savma yapılan işlere karşı muhatabımızın nasıl davranması gerektiğini telkin eden fikrin de "idare-i maslahat" deyiimiyle ilişkili olduğunu düşünüyorum.

Fakat oportünizm (opportunisme) kelimesi "idare-i maslahat" deyiimiyle anlatılmak istenen fikirden biraz daha belirli bir anlamı tazammun ediyor sanıyorum. Bir felsefe sözlüğünde bu kelimenin karşısında şu açıklamaya yer verilmiş: "Güç durumlarda uzak ve üstün amaçları geleceğe bırakarak hale göre davranmak.../Oportünizm teriminde, çıkarıcılık ya da güçsüzlük yüzünden gerçekleri bilerek yanlış yorumlama eğilimi vardır" ¹ Oportünizm, nasıl olsa doğacak güneşin bir ân önce doğmasını sağlamak için eyleme geçmeyi gereksiz gören inancıyla kaderciliğe (fatalizm, ki İslâm'ın kader kavramıyla ilgisiz bir anlayışı öngörür) yaklaşırken; kendine zıt fikirlerle senteze ulaşabileceğini düşünen yanıyla da barışmacı ve uzlaşmacı bir eğilimi yansıtır.

1. Felsefe Sözlüğü, Orhan Hançerlioğlu, Remzi K. İst. 1977, s.241.

Bu tanımlarla yaklaşıldığında, oportünizm, günümüzde bazı Müslümanların geçen yüzyıl Müslümanlarından tevârüs ettiği bir zihni alışkanlık ve davranış biçimiyle örtüşüyor görünümündedir. İslâm'ı çeşitli felsefe, iktisat, hukuk, toplum vb. alanlarındaki batılı görüş ve kurumlarla telif etmeye çalışan zihniyet, oportünist bir tutumu dışı vurur.

Oportünist, aslında, uzlaştırmaya çalıştığı iki fikrin ikisini de kaybetme sonucuyla karşılaşabilir. Meselâ, geçen yüzyılda (19. yy.) İslâm'ın faizi değil, fakat ribayı haram saydığını ileri süren görüş, İslâm hakkında bir doğruyu ifade etmekten mahrum kaldığı gibi, İslâm'ı liberalizm (veya kapitalizm) ile de uzlaştırmayı başaramamıştır. Üstelik liberalist ve kapitalist düşünce hakkındaki fikirleri de kaybetmiştir. İslâm'ı liberalizmle, kapitalizmle, sosyalizmle.. telif etmeye kalkışan oportünist görüşlerin tümü, İslâm'ı ellerinde tutamadıkları gibi, hedefledikleri görüşlere ulaşmayı da başaramamışlardır.

Böylece oportünizmin İslâm'ın ertelenmesine müncer olan bir telâkki tarzı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bir başına oportünizmden kurtulmanın saf bir Müslümanca düşünmeye yol vereceği kuruntusuna da düşülmemelidir. Bu gün için Batı'yı ve geçmişi taklit etmekten uzak durmak, her ne kadar Müslümanca düşünme ve eyleme biçiminin bir vechesini ifade etse bile, onun tamamı değildir.

Oportünistçe tutumun geçen yüzyıl (19. yy.) Müslümanlarının Batı dünyasının ilim ve teknik alanındaki "başarıları" karşısında düştüğü aşağılık kompleksinden kaynaklandığını biliyoruz. Ama artık günümüzün Müslümanları arasında Batı'ya karşı sorgulamacı, meydan okuyucu bir tutumun uç vermekte olduğu da söylenebilir bu sorgulayıcı tutumun İslâm'ı kendisi olarak (kendisi olmayan her şeyi dışlayarak) kavrayan Müslümanın öncüsü olduğunu da düşünebiliriz.

O Ân

Zamanı elimizle tutulabilecek kadar küçülmüş ve somutlaşmış bir top gibi algılamamız mümkündür. Böylece zaman olgusu toptan kavranabilir hale gelir. Böyle bir kavrayışa ulaşabilirsek zamanın dehşet verici akışı anlamını yitirmiş olur. Yüz yıl, ikiyüz yıl, bin yıl, onbin yıl diye adlandırılan süreler yalnızca geriye, tarihin geçmiş zamanlarına matuf olarak değil, aynı zamanda ileri, gelecek zamanlara matuf olarak da çalışır ve onbin yıl önceki insan gibi, onbin yıl sonraki insan da, birdenbire, çağdaşım haline gelir.

Unsurlara ve ayrıntıya indikçe, geçmiş zaman hakkındaki fikrimiz karmaşık ve kavranması zor olan uzun bir süreyle karşı karşıya bırakıyor bizi. Fakat kendimizi ayrıntıdan kurtararak ve kendimizi aktüel şimdinin etkisinden uzaklaştırarak baktığımızda, zamanı, neredeyse elimizle kavrayabileceğimiz denli sınırlanmış bir lastik top haline getirebiliyoruz.

Sözünü ettiğimiz sınırlılık, yalnız bizim dışımızda varlığını sürdüren, mahlûk olarak var olan zaman için değil, kendi yaşantımız için de geçerli görünmektedir. Kendi yaşantımızın ayrıntısı üzerinde düşündüğümüzde, nasıl ki, ezeli bir geçmişe sahipmişiz gibi bir vehme düşüyorsak, fakat onu ayrıntısından kurtarıp da yaşantımızın oluş ânını kavramaya çalıştığımızda bu ezelilik duygusu kayboluyor, onun yerini fanilik duygusu alıyorsa; bu olguyla birlikte, ebedî olarak ya-

şayacakmışız gibi gelen duygu da yerini fanilik duygusuna bırakıyor: kendimizin yaratılmış (dolayısıyla fani) olduğuna ilişkin soğuk ve katı gerçeklikle karşı karşıya geliyoruz.

Körleşmiş bir geçmişle (çünkü onu sarahaten göremediğimizi biliyoruz), körleşmiş bir gelecek (çünkü onu da sarahaten göremediğimizi bilmekteyiz) arasında, kul olarak kendimize bir duruş yeri bulmak zorundayız. Bu duruşu ne geçmişe ait gereksiz kötümserlik, ne geleceğe ait gereksiz iyimserlik üzerinde dengelemeyi bekleyemeyiz. Bu duruş kul olarak üzerimize düşen görev, şimdiki aktüel zaman içinde ifa edilmekle sağlanabilir. Bu durumda geçmişten veya gelecekte umulan yardımlar, onlara sığınmak suretiyle elde edilebileceği düşünülen yararlar anlamını yitirir. Şimdi ve burada yapılacak işler anlam kazanır.

İşte o ânda, bize geçmişin ve geleceğin, fiilen elimizde olmayan etkileri değil, fakat doğrudan doğruya o ânda başardığımız işlerin etkisi heyecan vermeye başlar. Zaman küresinin oluşmasına vehimlerimizle değil, fakat fiilimizle katkı sağladığımızı ve sağlayabileceğimizi fark ederiz. *O ânda* Allah'ın rızasının da, bu aktüel şimdinin fiilen değerlendirilmesiyle açığa çıktığını görebiliriz.

Dikmenin ve Sökmenin Zamanı

Eski Ahit'in Vaiz başlıklı kitabı "Boşların boşu, her şey boş" diye başlıyor ve etkileyici söylemiyle : "Ve güneş altında yeni bir şey yok" diye devam ediyor: "Güneş altında yapılan bütün işleri gördüm; ve işte hepsi boş ve yeli kavramaya çalışmaktır. İğri olan doğrultulamaz: ve eksik olan sayıya gelemmez." Aynı Kitab'ın üçüncü bâbındaysa şu ifadele-re yer veriliyor: "Her şeyin zamanı ve gökler altında her işin vakti var; dikimin vakti var, ve dikilmiş olanı sökmenin vakti var; öldürmenin vakti var, ve şifa vermenin vakti var; yıkma-nın vakti var, ve bina etmenin vakti var; ağlamanın vakti var, ve gülmenin vakti var. (...) Ve yine güneş altında gördüm ki, hakkın yerinde kötülük var; adaletin yerinde de kötülük var. Yüreğimde dedim: Allah salime de, kötüye de hükmedecektir; çünkü orada her şey için ve her iş için bir vakit vardır."

Eski Ahit'in bu sözlerini İslâm'ın telâkki tarzıyla tamam-lamadıkça, hikmetli görünen bu sözler, insanı miskinliğe sevk etmenin aracı haline gelebilir, getirilebilir. Her şeyin vaktinin olduğuna ilişkin inanış biçimi, insanı âtil kalmaya değil ve fakat onu harekete sevk etmeye yarıyorsa, ancak o zaman bir hikmetin ifadesi olarak kabul görmeye değer. Sök-menin vaktinin gelmesi için, öncelikle dikmenin vaktine ria-yet edilmiş olması gerekir. Ortada dikilmiş bir şey bulunmu-

yorsa, sökmenin vakti nasıl gelir? Yıkılması gereken yıkılmış olmadıkça, bina etmenin vakti gelir mi? Ancak Kitab'ın sözlerine üstün körü bakıldığında, vakti olan her şeyin vaktinin geleceğine inanmak gerekiyor.

Vakti olanın vaktinin geldiğini nasıl, nerden anlıyoruz? Ne dikilmiştir ki, onu sökmenin vaktinin geldiğini kollayalım? Ne ekilmiştir ki, onu biçmenin zamanı gelmiş midir, gelmemiş midir, bilebilelim? Kötülüğe boyun eğmeye hazır ve razı olan birinin, iyilik biçmenin vaktinin geleceğine ilişkin kanaati, olsa olsa boş bir vehim sayılır ve “yeli kavramaya” çalışmaya benzer. Kimileri mevcut bir kötülüğe boyun eğilmediği takdirde, daha şiddetli kötülükten kaçınılamayacağına sanır. Ama böylelikle daha şiddetli kötülüklere daviye çıkartmış olduğundan gafil bulunur: kötülüğün ehvenine boyun eğilirse onun ziyadesinin savuşturulacağı kuruntusuna kapılmak mümkündür. Oysa tevekkülün öngördüğü hareket tarzı farklıdır: tevekkül, her şeyden önce, kendi bineğini sağlam kazığa bağlamayı öneriyor. Hakkın ve adaletin yerinde kötülük varsa, hakkın ve adaletin tecelli etmesinin vakti ne zaman gelir? Gelir mi?

Barut

Hukuk, bir yönetimin barutu mesabesindedir, o yoksa, başka hiçbir şeyin önemi kalmaz. Bir ülkede belli bir hukuk rejimi yoksa o rejimin adı ne konulmuş olursa olsun, bir hiçtir. Hukuk, bir bakıma, belli bir ilkeler topluluğu demektir. O ilkelere herkesin riayet etmesi ve herkesin o ilkelere riayetinin sağlanması demektir. Eğer ortada “ilke” adı verilen bir takım kurallar var ve fakat bu ilkeler (veya kurallar) bazıları için geçerli, bazıları için geçersiz sayılıyorsa, orada, aslında ilke de yok demek olur. O eski güzel söz bu yüzden hatırlanmalıdır: Bir millet küfürle bekasını sağlayabilir, fakat adaletsiz asla!

İlkelerin (hukuk ilkelerinin) herkese nesnel ve yansız ölçüler çerçevesinde uygulanması adaletin gereğidir. Eğer kurallar bazı insanlar için yürürlükte, bazıları için yürürlükte değilse, orada hukukun varlığından söz edilmesini ortadan kaldıran başka bir gerçekliğin yürürlüğü söz konusu olur. İmdi, yurttaşlar hakkında idarenin aldığı kararlar hakkında yargı yolu tıkanmışsa ve yargı yolunun tıkalı olduğu yasalara dayandırılarak ileri sürülüyorsa, orada bir hukuk rejiminin de, uygulanmakta olan yasaların hukuka uygunluğunun da, hukukî açıdan değersizliği ortaya çıkar. Bu öyle bir şeydir ki, orada uygulandığı söylenen hukuk rejiminin tümünü ilzam eder. Düşünme özüllü olan birisi için: “Onun ne kadar

güzel bir kafası var” demekteki ironi neyse, hukuk ilkelerinden herhangi birinin aksaması da, o hukuk rejimi için odur: bir tek ilkenin aksak oluşu bütün bir organizmayı, bütün bir rejimi etkiler.

Halkının giyim kuşamından ar eden bir rejim (veya bazı insanlar) kendilerine göre bir yasa düzeni icat etseler, kendi keyiflerine göre düzenlemelerde bulunsalar, bu düzenlemelere göre cezalandırdıkları insanları yargı mercilerine muraattan men etseler, böyle bir yönetim de yönetim adını alır, ama o yönetime hukukî yönetim adı layık görülebilir mi, sormak lazım.

Böyle bir ülkede yanlışlık, devletin her şeyi bileceği ve yurttaşları için gerekli olan her şeyi bizzat kendisinin sağlayabileceği varsayımından kaynaklanıyor. Devletin iyi niyetinden belki sual edilemez, fakat devlet denilen kavram son tahlilde, bazı insanların kararlarına müncer olmuyor mu? Devlet erkini elinde tutanların kendi kişisel görüşlerini dikte etme durumunun içinde bulunmuyor mu? Fakat bu durumda bulunanlar, hukuk alanında yurttaşları arasında farklılık gözetiyorsa, hoşuna gidenlere serbestilik, hoşuna gitmeyene yasaklılık getirme yetkisini kendinde görebiliyorsa, o yönetimlerde arada bir milletvekili seçimi yapılsa, milletvekillerinin oluşturduğu mecliste yasalar çıkartılıyor olsa da, bütün bu mekanizmaların, erki gerçekten elinde bulunduran güç odakları bakımından sadece pahalı birer oyuncak olduğunu söylemek icap eder. Ve aslında bir kere barutun olmadığı tespiti yapıldıktan sonra, başka şeyden bahsetmek abesle iştigal etmek olur.

İlke

Benim için ilkenin önemi yoktur diyen birine, acaba neyin önemi olduğunu sormak lazım. Eşitlik bir ilkeye dayanır, adalet de böyle. İktidar bir ilkeye dayanır, iktidarın el değiştirmesi de.. Faşizmin de bir ilkesi vardır, komünizmin de.. her ikisi de kendine özgü egemenliğini sürdürürken kendi özgül ilkesine dayanmak, o ilkenin gerektirdiği çizginin ve çerçevenin dışına çıkmamak zorundadır. Aksi takdirde ne olur? Aksi takdirde ortada ne faşizmin iktidarı kalır, ne komünizmin, ne de öne sürülen bir başka ideolojinin.. Belli bir fikriyat, en başta, kendi ilkesiyle çelişkili duruma düştüğü zaman partiyi kaybetmiş olur. Dışardan bir müdahaleye ihtiyaç kalmaz o zaman: bir kez kendi iç çelişkisinin ağına düşen bir fikriyat, o çelişkiyi aşmaya güç yetiremediği anda kendi çelişkisinin ağında boğulur. Bir anayasa kendi ilkeleriyle var olur, en beğenilmeyen bir yasa ya da anayasa bile kendi özgül ilkeleriyle varlık ve anlam kazanır. Bir yasa ya da anayasa kendi temellerini adalet, eşitlik, nasafet üzerine bina etmişse, o anayasayı uygulamakla yükümlü olanların, o ilkelere uymaları gerekir. Uyulmadığında, ortaya keyfilikler çıkar, bu demektir ki, ilkeler çiğnenmiş olur: ilkelerin çiğnendiği yerde artık ilkesizliğin hükümranlılığı geçerli kılınmış sayılır. Bir anayasa eşitliği ve adaleti aynı anda öngörüyorsa, o iki ilkenin aynı anda yürütülmesi gerekir. Bu ilkelere herhangi biri tek başına alındığında, biri diğerini gerek-

tirmeyebilir. Ama bir anayasa, uygulayıcıdan hem eşitliğe, hem adalete aynı anda uyulmasını amir bulunuyorsa, o takdirde, uygulayıcının, aynı anda hem eşitliğe, hem adalete riayet etmesi beklenir. Bir başına adalete uymak yetmez, o adaletin eşit biçimde uygulanması gerekir; veya tersine, bir başına eşitliğe uyulması da yetmez, eşitliğin adalet üzere uygulanması gerekir. Eşitliği gözetmeksizin uygulanan adalet de, adaleti gözetmeyen eşitlik de, söz konusu anayasa için matlup sayılmaz. Dolayısıyla belli bir anayasaya uymak zorunda bulunan insanların, benim uygulamam belki adalete uymuyor ama eşitliği yerine getiriyor veya uygulamam eşitliğe uymuyor ama adaleti sağlıyor şeklindeki bir argümanla uygulanmasını meşru göstermesinin imkânı yoktur. Birbirini tamamlayan ilkelerin, eksiksiz biçimde ve birbirini tamamlayacak bir ahenkle yerine getirilmesi gerekir. Hizmetinde bulunduğunuz şey her ne olursa olsun, aslolan, o hizmetin ifasında uyduğunuzu ve uyguladığınızı söylediğiniz kuralın temel ilkelerine uyarak işin gereğini yerine getirmektir.

Eylemin Değeri

Yalnızca dūřınsel tartışmalarda değil, fakat bir eylemin değerini belirlemede de, meseleyi temelinden -en di- binden- ele almak gerekiyor. Ancak bunu yapabilmek için o fikrin veya o eylemin bir ilkeye dayanarak icra edilmiş olması, önümüze bir ön řart olarak çıkıyor. Oportünist bir zih- niyetle ne sürülmüş olan bir fikrin veya bir eylemin ilke te- melinde ele alınması, meselenin tabiatına aykırı düşer. şöyle ki, bir fırsatı değerlendirmek için “imal edilmiş” bir fikrin ve- ya hayata aktarılmış bir eylemin, hangi ilkeye dayandırılarak değerlendirileceği hususunun kendisi bir soru halinde kalır.

Yetkiyi kullanacak olan bir merci, bu yetkiyi kullanması hususunda sorumlu tutulmamış bile olsa, ortada ilkeye göre davranılmasını gerektiren bir mesele bulunuyorsa, o merci- i temsil eden kişinin, sorumlu tutulacakmış gibi hareket et- mesi, en azından bir ilkeye riayet etme çabası olarak değer- lendirilebilir. Fakat o kişi, yetkisini, sorumlu tutulmayacağı- nı da bilerek sorumsuzca tasarruf etmeye yeltenirse, ortada, ne ilkenin, ne ahlkn, ne namusun sözünün edilebileceği bir zemin bırakılmış olur. O zaman, ortada, yalnızca oportniz- me göre hareket eden kişinin kişisel ve keyf tasarrufundan başka bir şey kalmaz.

İşte tam da bu yüzden, dn dolaş aynı şeyi söylemek zo- runda kalıyoruz: tartışmayı en temelinden ele almalıyız; tar- tışmaya en temelinden girmeliyiz, diyoruz.

Ortada bir hukuk varsa, o hukukun da kendine özgü ilkelerinin bulunması gerekir. Ben burada, o hukukun hangi kültürün ürünü olduğu meselesini göz ardı ediyorum. Uygulamakta olan hukuka göre bir meselenin ele alınması ve o hukukun ilkelerine göre o meselenin tartışılması gerektiğini söylüyorum. Ortada bir hukuk, belli bir mercie, belli bir tasarrufu ifa etmesi için bir yetki vermişse, bu yetki kullanılırken, o merci bu tasarrufundan dolayı sorumlu kılınmamış bile olsa, sorumlu bir merci gibi hareket etme zorunluluğunu hissetmelidir, diyorum. O merciin eline veya vicdanına bırakılmış olan yetkiyi kullanma inisiyatifi, hiçbir biçimde sınırlandırılmamış bile olsa, böyle bir yetki gene de keyfiliğe mahal bırakılmadan kullanılmalıdır. Ama bunun yapılabilmesi için, yetkiyi tasarruf edecek merciin, ilkeli olması ve ilkelere riayeti şiar edinmiş olması gerekir. Aksi takdirde ortada yalnızca sorumsuzca ifa edilmiş bir tasarruf ve tasarrufun sorumsuz sahibi kalır.

Demek ki, bir meselenin en temelinden, en dibinden ele alınıp tartışılabilmesi bile, ortada bazı ilkelerin var bulunmasını gerektiriyor. Kendine tasarruf yetkisi bırakılmış olan merci veya kişi, kendini hiçbir ilke ile bağıyla görmüyorsa, oportünizme veya pragmatizme göre hareket ettiğini söylüyorsa, bu durumda, bir meselenin temelinden tartışılması hususundaki bir ilke de berhava edilmiş olur. Böyle bir zeminde, anlamsızlık ve saçmalık bile nirengi noktasını kaybetmiş olur. Hukuk da, ilke de, bunlara bağlı olması gereken öteki her şey de, lâfügüzaf haline gelir.

Modern Zamanların Bir ılığı

Modern zamanları kendi anlayışımıza göre, belli bir yüzyıldan başlatabilir ve onun özelliklerini belirlediğimiz bazı ölçütlere göre ortaya koyabiliriz. Rönesans'ı, Reformu, kartezyen düşünce tarzını, çekim yasasının keşfini.. esas tutarak bir başlangıç belirlememiz mümkündür. Batı Avrupa'yı düşündüğümüzde, siyasal alanda, Fransız ihtilâli de (1789), modern zamanların başlangıcına esas tutulabilecek kritik bir dönemeç olarak kabul edilebilir, çok kimse de öyle kabul eder. Ben de, burada, modern zamanların başlangıcı olarak adı geçen ihtilâli esas alıyorum. Batı Avrupa'nın siyasal anlayışında köklü değişikliklerin ortaya çıkışı ve daha da önemlisi bu anlayışın ifade edilişi, bu ihtilâlin getirdiği kaos ortamında mümkün olmuştur. Günümüzde de geçerliğini koruyan modern zamanların modern devletlerinin tayin edici özellikleri o zamanın düşünürlerince dile getirilmiştir. Bu düşünceler, gene modern devletlerin şimdiki durumunda bile geçerliğini yitirmemiştir. O günün özgün seslerinden biri olan Gracchus Babeuf'un ifadeleri, modern zamanların bir çığlığı gibi yükseliyor ve günümüz için bile anlam taşıyor. Onun sayısız çığlıklarından biri de şudur:

“Bu efendiler sınıfının üyeleri, kardeşlerinin çoğunluğunu soymakta haklı olduklarını, bu işi yasa yoluyla yaptıklarını

ileri sürerler. Ama biraz eşeleyince görülür ki, bu işi hükümetlerin tanıdığı korkunç kurumların yardımıyla yapmışlardır. O zaman, sorguya çekilecek olan hükümetlerdir. Onlarla sömürücüler arasındaki ortaklık hemen ortaya çıkar. Çoğunluğun soyulması elbette bir takım kurumları destekleyen yasaların ortak etkilerinin sonucudur. Toplumdaki bir avuç insanı her şeyi yutacak duruma getiren o yasalardır. Ama bu yasalar çirkin bir eşkıyalık düzeni kurmuşlardır. Halkın ortak servetinin bir avuç sömürgeci çetesinin tekeline geçmesi hiçbir yasaya sığmaz. Nedenleri aramaksızın sonuçlara bakmamız yeter. Bir ulusun en yararlı bölümünün malı mülkü elinden alınmışsa, hiç şüphe etmemek gerekir ki, bu durum doymak bilmez kazanç hırsından yana yontulmuş yasaların desteklediği bir sürü dolapların düzenlerin sonucudur.”¹

1795 yılında kaleme alınmış olan bu parça, yazarını ve yayın yılını kale almaksızın, şimdi, bu gün, bu ülkede yayınlanmış olsaydı, acaba kimin aklına gelebilirdi ki, bu parça ikiyüz yıl önce kaleme alınmıştır?

Demek ki, modern zamanların modern devletleri için, o günden bu yana değişen fazla bir şey olmadığını ileri sürmemiz mümkün görünüyor. Modern zamanlar deyimi, aslında bir yanlış anlamaya da kapı aralıyor ve kabahatin zamanda olduğu vehmini uyandırıyor. Oysa zamanın kabahati yok. Zamana özelliğini veren insandır. İnsan, belki bütün zamanlarda aç gözlü olmuştur. Ama o, aralarında en aç gözlü olanların gücüne dayandırarak açgözlülüğünü yasalar marifetiyle bir kılıfa sokmanın yolunu bulmuştur. Vurgun, soygun, talan.. böylece yasalar marifetiyle yasal olarak(!) kotarılmaktadır. “Modern devlet”in, kendine göre bir hukuk düzeni kurmuş olması, bu devletin soygun düzenini ortadan kaldırmış olması anlamına gelmiyor, bilakis soygunun yasal yollarla kotarılmakta olduğunu gösteriyor.

1. Gracchus Babeuf, Devrim Yazıları, Çan Y. İst. 1964, s.32.

Cadı Kazanında Hukuk

Cadı kazanının kaynadığı bir yerde insanların hukuka riayet etmesini beklemek fazla mı safdillik olur? Eğer eline silahı geçirmiş olanlar hukuku belirliyorsa ve bunu belirlerken ilke olarak hakkı ve adaleti değil de, yalnızca kendi çıkarını gözetiyorsa -bu çıkarın illâ da maddî olması gerekmez, “keyif almak” bile bir çıkar sayılır- böyle bir yerde, aslında hukukî bir düzenin mevcut bulunup bulunmadığı bir soru konusu olacağından, hukuka riayet edilmesini beklemek de bönülük ve ahmaklık olur. Ama hukuk düzeninin mevcut bulunduğu bir yerde, en azından hukuk düzeninin yürüdüğü farzedilen bir yerde, gene de eline bir imkân geçirenler kendi zorbalıklarını düzenin bekçilerine dayatmaya kalkışıyorsa, böyle bir yerde yürürlükte bulunan “düzen”in adı şimdiye kadar herhangi bir siyaset literatüründe anılmış değildir.

Böyle bir yerde, hukuk düzeninin sağlanmasını talep etmeye öncelik vermek gerekir. Çünkü demokrasiden ve laiklikten vazgeçmek bir almaşık olarak daima düşünülebilir. Ama hukuktan ve hukukun uygulanmasından vazgeçmek, herhangi bir siyasal rejimler yelpazesinde almaşık olarak yer almaz. Kimin ne yaptığının belli olmadığı bir yerde, istikbalin ne göstereceği de kestirilemez. Çünkü oyunda karşılıklı oturmuş olanlardan biri satranç oynadığını düşünürken, kar-

şı taraf işine geldiği yerde taşları satranç olarak, işine geldiği yerde de dama taşı gibi kullanmak hakkını kendinde görürse, böyle bir oyun, oyun olmaktan çıkıp, kuralı kendine göre koyanın düzenbazlığı ve zorbalığı olarak ortaya çıkar.

Böylece, köpeklerin serbest bırakıldığı taşlarınsa bağlı bulunduğu köydeki şartlardan daha kötüsü ortaya çıkar. Çünkü taşlarını bağlayıp köpeklerini serbest bırakmış olan köy ve o köyden gelip geçen yolcular, hiç olmazsa durumun böyle olduğunu önceden bilme imtiyazıyla donatılmıştır. Oysa oyunun kuralının taraflardan sadece birinin keyfine göre belirlendiği bir yerde, aslında hiçbir kuralın bulunmadığını söylemek daha doğru olur.

Ben zorbalığı hiçbir zaman haklı görmem. Ama öyle keyfî uygulamalarla karşı karşıya kalabiliriz ki, “usulüne uygun” bir zorbalık, keyfî uygulamaya rahmet okutabilir.

Hukukun uygulanmadığından şikâyetçi olanların bulunduğu bir yerde hukukun uygulanması zımında hukuka aykırı dolaplar çevriliyorsa, sonra birileri böyle dolapların çevrildiğini, cadı kazanlarının kaynatıldığını görmesine rağmen, fitne ve fesat erbabının elinde tuttuğu silahtan çekindiği için sessiz kalmayı tercih etmek zorunda kalıyorsa veya zorla bu duruma düşürülüyorsa, böyle bir yerde meydan sadece zorbaya bırakılmış olur. Ama bu öyle bir zorbalık ki, o bile “usulüne uygun” düşmüyor, zorbalık bile keyfî uygulamanın konusu oluyor.

Ve en kötüsü, meydan zorbaya terk edilince, ona hesap da sorulamıyor. Hesap sorma mevkiinde duranlar zorbanın şerrinden çekiniyor. Üstelik hukuk talep edenler, bir de, zorbaya tabasbus etmek zorunda kalıyor.

Rejimin Adı mı, Hukuk mu?

İnsanlar acaba hangisini tercih eder: adı demokrasi veya laik veya cumhuriyet olarak konmuş olmasına rağmen hukuka riayet edilmeyen bir siyasî/idarî rejim içinde yaşamayı mı, yoksa adı krallık olsa bile, hukuka riyeti gerçekleştirmiş yönetimler altında yaşamayı mı?

Her ne kadar demokrasi adı verilen rejimlerde hukuka riayetın sağlanmış olduğu öncel bir kabulü gerektiriyor olsa da, söz konusu ilkeye (hukukun üstünlüğü ilkesine) riayetın sağlanamadığı bir demokrasiyi bu durumda nereye koyacağız?

Yasa yapma merciini (millet meclisini) halkın reyleriyle seçip oraya getiren ve yasaların da o mecliste katarıldığı bir düzenleme, sırf bu usule riayet ediliyor diye demokrasi sayılır mı, yoksa fazladan talep edilen bir şey mi aranır? Bu demektir ki, lafız yeterli midir, yoksa lafızların işaret ettiğı yöntemlerin ruhuna da bakmak mı gerekir? Bu durum, elbette, aynıyla krallık yönetimi için de geçerlidir: orada da, hukukun sağlanıp sağlanmadığına mı bakılıyor, yoksa yönetimin adına mı? Adı krallık olmakla birlikte hukukun üstünlüğüne riayet edilen bir siyasî/idarî rejimin demokratik olması mümkün değil mi?

Hukuka riayetın sağlanması demek, en başta, yasaların hukuka uygun olmasının sağlanması demek olur. Hukuka uygun olmayan bir yasa, şeklen yasa olarak konulmuş olsa

bile, hakikatte yasa olma değerini taşımamış olacağından, böyle bir yasaya şeklen uygunluğun sağlanmış olması da hukuka riayeti yerine getirmemiş olacaktır. Böylece, şeklen yasalara riayet ediliyor olma görüntüsünün gerçekte uygulanmanın keyfilliğini önlemeye yetmediğini söylemiş oluyoruz.

Kaldı ki, keyfî yönetimlerde, adı ister cumhuriyet konulmuş olsun, ister demokrasi denilsin, şeklen var olan yasalara riayet bile, onu uygulayanın keyfine bağlı kalır. O yasaları uygulamakla görevli merci, siyasal konjonktürün isterlerine göre, o güne kadar kadük sanılan bir yasa maddesini, bir de bakarsınız baş tacı edebilir. Veya uygulanması gereken bir madde, bir de bakılır ki, ortalarda görünmüyor. Çünkü onu uygulamakla görevli merci (yargı organı), günün konjonktürüne göre durum almıştır. Buna, yargının siyasallaşması deniliyor. Yargının siyasallaştığını yalnızca, yargı mensuplarının fiilî gücü elinde tutanları ayağa kalkarak alkışlamalarından anlamıyoruz; aynı zamanda onun verdiği hükümlerden de bir resim çıkartabiliyoruz ve yargı merciinin siyasallaşıp siyasallaşmadığını söyleyebiliyoruz. Kamunun adalet duygusunu rencide eden kararların tesadüfen ve istisnâî olarak değil de, kaideten verildiği yargılamalar, yargı merciinin siyasallaştığının belirtisidir.

Yargının ya da idarenin hukuka değil de, fiilî gücü elinde tutanların keyfine göre ya da salt keyfî biçimde karar verdiği yerlerde, insanların gündelik hayatlarını sürdürmeleri kendiliğinden zorlaşmış olur. Çünkü hangi muamelenizin, ilgili mercilerce hangi hükme tâbi tutulacağını bilememenin şaşkınlığını yaşar ve ne yapacağınızı kestiremez olursunuz. İnsanlar böyle bir yerde yaşamak ister mi acaba?

Özgürlük Sorunu

Özgürlük konusunda, bu ülkenin, çizginin neresinde yer aldığı herkes tarafından biliniyor. Onu bilmeyenler, bir tek, aslında özgürlüğün de ne olduğunu bilmeyenlerdir. Onu bilmeyenleri, zaten onların söyleminden kolayca fark etmek mümkündür. Onlar, durumu, hemen şöyle ifade etmekte güçlük çekmezler. İbadetler söz konusu olduğunda: “İbadet ediyorsun da, karışan mı var?” Kılık kıyafet konusunda: “Giydin de, giyme diye mi oldu?” Belli bir dili konuşma hususunda: “O dili zaten konuşuyorlar, kim karışıyor?” Veya düşünce özgürlüğü hususunda: “Öyle düşündün de, düşünme mi dendi?” kabilinde sade suya tirit defide bulunurlar. Onlara göre bu ülke, özgürlüklerin sonsuzca yaşandığı bir yerdir.

Oysa işin aslında her taraf “yassahtır hemşerim”cilerle dolu. Yasalarla ve anayasa ile getirilmiş olan kısıtlamalar biliniyor. Bu yasakların yürürlükte bulunmasını sağlayan yasal mekanizmalar da biliniyor. Ama asıl, bunların üstünde yer alan bir zihniyet var ki, en önemlisi, en başa alınması gereken şey, işte o zihniyettir. O zihniyetle başa çıkmanın kolay olmadığını biliyoruz. Dahası, o zihniyetle başa çıkmanın imkânsız denecek bir boyutta olduğunu ileri sürmemiz de mümkündür denilebilir. Çünkü o zihniyetle başa çıkmak bir süreç işidir ve o sürecin ne kadar süreceği önceden kestirile-

mez: belki de asırlar alır. Ancak anayasada ve yasalarda yer alan kısıtlamalardan önce bu zihniyete dikkat edilmesi gerekiyor. Çünkü bu zihniyet, yasalarda yer almayan kısıtlamaları da kendiliğinden yürürlüğe koyma yönsemesi içindedir.

Kısıtlama alanları, insan hakları başlığı altında özetleniyor. Bunun içeriği, dil yasağından, düşünce yasağına kadar uzanan bir spektrum içinde somutlaştırılabilir. Bu kısıtlamaların adresi de bellidir: Anayasa, Ceza Yasası, DGM Yasası, Dernekler Yasası, YÖK Yasası, Siyasî Partiler Yasası, Sendikalar Yasası, Sıkıyönetim Yasası, Terörle Mücadele Yasası, Toplusözleşme Yasası, Basın Yasası, Grev ve Lokavt Yasası, Toplantı ve Gösteri Yürüyüşü Yasası...

Bu yasalar tamam, onların neyi nasıl kısıtladığı belli. Ama bir de, o yasaları uygulayanların kafasında yer almış yasakçılık var ki, işte asıl onu teşhis etmek gerekiyor. Nitekim her üniversite ayrı bir yasayla yönetilmiyor, ama her üniversitenin başında ayrı bir rektör var. Nasıl ki, her mahkemenin uyguladığı yasa da aynıdır, fakat o yasayı uygulayan yargıçlar ayrı ayrıdır.. İşte bu uygulayıcılar elinde her yasa, onu uygulayanın zihniyetine (ya da daha doğrusu keyfine) göre ayrı bir içerik kazanıyor. Aynı mevzuatı uygulayan üniversitelerden birinde, kılık kıyafeti yüzünden öğrencilere kan ağılatılırken, bir başka üniversitede bu konunun sözü bile edilmiyor (doğrusu “idi” demeliydik, çünkü yasakçılar bir noktada buluştu). Aynı yasanın aynı maddesi, bir mahkemede bir türlü uygulanırken, bir başkasında, başka türlü uygulanıyor: hayır, burada, içtihat telâkkisinden kaynaklanan durum söz konusu değil. Burada, doğrudan doğruya zihniyet farklılaşması ön alıyor. İşte onunla başa çıkılması zor diyorum. Bu yasalar değişse ve fakat yasakçı zihniyet değişmemiş olsa, hiçbir şey değişmemiş olur. Sorun yüzeyde değil, derindedir.

Yasayı mı Değiştirmeli, Kafayı mı?

Carl Gustav Jung “Anılar Düşler Düşünceler” kitabında, psikanalizle ilgili bir kongrede, meslektaşlarından birinin firavun IV. Amenofis’le ilgili bir yorumunu ele alıyor. Konuşmacı, adı geçen firavunun, babasına karşı olumsuz bir tutum içinde olduğu için onunla ilgili tüm kabartma yazıları sildirdiğini ve kurduğu harika tek tanrılı dinin altında baba kompleksinin yattığını ileri sürmüş. Jung ise buna itiraz ederek bu firavunun dindar ve yapıcı biri olduğundan bahisle yaptıklarının babasına karşı direnmenin bir sonucu olmadığını, tam tersine, babasının anısına saygı duyduğunu ve amacının, gördüğü yerde yok ettiğı Tanrı Amon’un adını silmek olduğunu anlatmaya çalışmış ve Amon’un adının, babasına ait kabartma yazılarından silinmesinin de, babasına karşı olumsuz tutumundan dolayı değil, fakat Amon’un adının görüldüğü her yerden silinmesi fikrinden kaynaklandığını belirtmiş.¹

İmdi, aynı vaka (aynı metin) üzerinde birden fazla görüşün, dolayısıyla birbiriyle taban tabana zıt yorumların bulunabileceğinin sayısız örneklerinden biridir bu. Yasalar üzerine yapılan yorumlar, bu durumun gündelik hayatımızın sı-

1. Carl Gustav Jung, Anılar Düşler Düşünceler, Can Y. İst. 2001, s. 170.

radanları arasında yer alır. Yürürlükte olmasına rağmen hiç uygulanmadığı için unutulmuş yasalara rastlanabildiği gibi (örnekse gazete kâğıdından torba yapılmasının men'ine ilişkin yasa); her mahkemenin, her yargıcın kendi kanaatine göre yorumlayıp uyguladığı yasalar da bulunmaktadır. Hakkında açık bir yasal hüküm bulunmayan hususlarda yargıcın takdir yetkisini kullanarak kıyasen hüküm verdiği durumlar da söz konusu olabilir (oluyor da). Bu farklı uygulamaları ortadan kaldırmak ve uygulamada birliği sağlamak için Yargıtay'ın zaman zaman içtihadı birleştirme kararı almak zorunda kaldığı malumdur. Dahası, birleştirme kararlarının zaman içinde farklılaşması halinde onlar hakkında da birleştirme kararları alınabilmektedir.

Durum böyleyken, bir yargıcın belli bir konu hakkında verdiği kararı savunma zımında: "Verdiğim kararı beğenmeyen, benim dayanağım olan yasayı değiştirsin!" demesi saçmadır. Aynı yasa hükmünün başka yargıçlar tarafından farklı yorumlara tâbi tutulduğu da ortadadır. Yargıcın, kendini böyle bir gerekçeyle savunmak yerine: "Benim yorumum budur!" demesi daha uygun bir defî olur. Çünkü herkes gibi yargıç da, hüküm verirken kendi paradigmasının etkisiyle hareket eder. Bu paradigma demokratik olabileceği gibi, faşizan da olabilir. Dolayısıyla aynı yasa hükmü demokratik telâkkiye göre bir türlü yorumlanırken, faşizan telâkkiye göre başka türlü yorumlanabilir. Ceza Yasası'nın 141., 142., ve 163. maddelerinin yürürlükten kaldırılmasından sonra, o tarihe kadar uygulanması akla bile gelmeyen 312. maddesinin birdenbire rağbet bulması manidar değil mi? Demek ki, yasaları değiştirmek fazlaca işe yaramıyor; asıl, kafaları değiştirmek gerekiyor.

Özgürlük, Ekmek Vesaire

Bu konularda dünyada söylenmemiş söz kalmamış olabilir. Ama bizim.. biz bu ülkede yaşayan insanların daha sözün başında olduğu da gizlenecek bir olay değildir. Dünyada “demokrasi mücadelesi” geçirmiş veya geçirmekte olan ülkeler olsun; demokrasiyle ilgili olmamakla birlikte kendi özgün dizgelerinin hayata geçirilmesi çabasında bulunanlar olsun, bu konularda daha pek çok talaş çığnemek zorunda kalacağı benziyor. Müslümanların iane suretiyle veya başkalarının lütuf ve ihsanıyla elde edilmiş bir özgürlüğe ihtiyaç duymadan kendi telâkki ve hayat tarzlarını hayata geçirme durumunda oldukları kabul ediliyor. Bunun sebebi açıktır: başkalarının lütuf ve ihsanıyla elde edilmiş bir hayat tarzı, bu lütfün ve ihsanın arkası kesilince, ona dayanan hayat tarzı da çöküntüye uğrar. Çünkü lütfetmek ve ihsan etmek hakkını elinde bulunduran güç, lütfünü ve ihsanını kesme hakkına da sahip olur. Bu yüzden dünyanın gidişatına kulak vermek ve o gidişatı izlemek zorunluluğu ortaya çıkar. İşte:

1922 yılında, İtalya’da, özgürlük talebiyle karşılaşan faşizmin lideri Mussolini, onlara: “Bizden özgürlük değil, ekmek istiyorlar” diye cevap veriyordu. Gerçi grevciler ekmek istiyordu, bunu bilmeyen yoktu. Ama ekmek istemek, özgürlüğün kısıtlanmasına mukabil mi isteniyordu? Ve daha önemlisi ekmek, özgürlüğün karşıtı bir yerde mi konumlanmıştı? Ekmek istersem özgürlüğümden vazgeçmek zorunda

mı kalmalıydım? Ya da tersi: özgürlüğümün bedeli ekmekten mahrumiyet mi olmalıdır? İkisini telif etmenin zemini yok mudur?

18. yüzyılda, ondan bir yüzyıl sonra benzer bir serüveni yaşayacak olan Osmanlı Devleti'nin batılılaşma (modernizm) serüvenine benzer bir serüveni yaşamış olan Rusya'da, Deli Petro, modernizm yolunun ilk hamlelerinden biri olarak ahalinin sakalını kestirmeyi düşünmüştü. O tarihte, hemen herkes sakal bırakıyordu ve sakalları kestirilmek istenenler, bu saçma isteğe direnmişler ve sakallarını kestirmemişlerdi. Çünkü sakal bırakmanın Batı uygarlık dairesine girmekle ilgisi bulunmadığını, meselenin zihniyete ilişkin bir konuyu ilgilendirdiği ileri sürülmüştü. Modernizmin tarihi, Osmanlı Devleti'nde de kılık kıyafet meselesi olarak algılanmıştır ve aynı telâkki tarzı Cumhuriyet tarafından da tevarüs edilmiştir.

Bunca yıl sonra, bu ülkede, insanların hâlâ kılık kıyafetle uğraştıklarına bakılırsa, alınan mesafenin boyunu ölçmek zor olmaz sanırım. Üstelik bu gün, kılık kıyafet özgürlüğünün karşısına laiklik çıkartılmaktadır. Acaba bu, özgürlüğün karşısına ekmek çıkartmaktan daha anlamlı mı görünüyor bazılarına? Bana kalırsa, özgürlükle ekmek kısı kacında bırakılan birinin neyi seçeceği bellidir. Ama özgürlükle laiklik kısı kacı arasında tutulan birisi acaba hangisini tercih edecek? Özgürlüğü tercih etse (istediği kılık kıyafeti tercihte özgür bırakılmak istese) laikliğin elden gideceği söyleniyor; laiklikten yana tercih kullanılsa bu kez de kişilik hakkından bir parçayı (giyim kuşamdan feragati) bedel olarak ödemesi gerekiyor. Böylece özgürlükle laiklik ve ekmek alternatifleri arasında kişiye bırakılan yerin, kırk katır mı, kırk satır mı kısı kacı olduğu kabilinden bir durum ortaya çıkıyor.

Hukuk ve Despotluk

Despotluğun üstün tutulduğu yerde hukukun sözü geçmez. Hukukun sözünün geçtiği yerdeyse despotluğa yer bulunmaz.

Hukukun üstün bir değer sayılması, hukuka riayetin her şeyin, her çıkarın önüne alınmasını gerektirir. Bazı çıkarların zedelenmesi pahasına da olsa, hukukun, kendi iç gereklerine riayet edilmesi hususunun bir ahlâk haline getirilmemiş olduğu yerde, hukuka riayet edilip edilmemesi de, kişilerin keyfine kalmış olur. Bu da zaten, orada hukukun üstün bir değer olarak sayılmadığına delalet eder.

Hukuka riayet etmeyi ahlâk haline getirmiş olması beklenenlerin başında bizzat hukukçuların yer alması beklenir. Hukuk nezdinde (ve elbette hukukçu nezdinde), ortada bir suç varbulunuyorsa, orada bir de bu suçu (fili) ika ettiği sanılan bir sanığın varbulunduğu düşünülür. Ama sanık mahkeme önüne çıkartılıp hakkında mahkemece verilen kararın kesinleşmesine kadar sadece ve sadece sanık hükmündedir; suçlu hükmünde değil.. Sanığın suçu mahkemece sabit bulunduğu ve buna dair karar kesinleştiği anda, sanık suçlu haline dönüşür.

İmdi, sanığın suçlu haline getirilmesi sürecinde, savcının elde ettiği ve mahkemeye sunduğu delillerin payı elbette belirleyici rol oynar. Ancak savcı delillerini toplarken hukuka riayet etmek zorundadır. Hukuka riayet edilmeksizin elde

edilen ve mahkemeye sunulan delilleri mahkemenin dikkate almaması gerekir. Çünkü ortada, hukukça öngörülmüş bir adaletin tecellisi için zemin hazırlanmaktadır. Böyle bir zeminin, hukuka uygun olması gerekir. Aksi takdirde mahkemenin verdiği kararın hukuka uygun olup olmadığı sorusu ortada kalır. Şaibeli bir kararın, tarafları hukuken tatmin etmeyeceği, bellidir.

İnsan, bütün bu bilinen şeyleri tekrarlarlarken utanıyor, kendini ders veren biri pozuna düşmüş gibi duyumsuyor. Ama hukuk yönünden, bu ülke süttten ağzı yanan insanlarla dolu. Yassıada mahkemelerinde, bir telefon memuresinin, bir telefon konuşmasını korsan biçimde dinleyip kaydetmesi ve kayıt bantlarını o “mahkeme”nin savcısına vermesi, savcının da bunu mahkemeye sunması unutulmuş olmasa gerek. “Mahkeme” olan bir mahkemenin böyle bir bandı savcının suratına fırlatması gerekirken, onun da bu kayıtları meşru bir delilmiş gibi kullanarak sanıklar aleyhine karar vermesi, daha feci bir hukuk skandalı oluşturmuştu. Gene aynı mahkemede sanıklardan biri tarafından tanığın yalan söylediği belirtilince, aynı savcının: “Türk genci yalan söylemez!” biçimindeki iddiası hafızalardan çıkmamıştır sanırım.

Olay, sanıkların düşman telâkki edilmesinden kaynaklanıyor. Bazı mahkemeler bu düşmanlığa yataklık yapmakta beis görmeyince, sanık mevkiinde bulunanlara hukuk kurallarını değil, fakat despotluğa mahsus kuralları uygulamak kaçınılmaz hale geliyor. Savcı kimdir, yargıç kim; sanık kimdir ve kim kimin avukatıdır, kim kimin indinde sanık veya yargıçtır birbirine karışıyor. Despot fikirlerle oluşmuş kafa yapısının geçerli olduğu yerde dünyanın en adil yasaları bile yürürlükte olsa geçersiz kalmaya hükümlü oluyor.

İnsan ve Devlet

Bir devlet, kendisinin hikmeti vücudu (varlık sebebi) olan insanların maşerî vicdanını cisimlendirmek üzere meydana gelmemişse, bu demektir ki, böyle bir devlet kendi halkının şuurunu ve vicdanını tecessüm ettirmiyorsa, orda yabancı bir iradenin dolayımından geçmiş bir devletin varlığından söz edilebilecektir: böyle bir politik ortamda devlet örgütünün ora halkının şuurunu ve vicdanını değil, fakat bir yabancı iradenin şuurunu ve vicdanını dile getirmek özere örgütlenmiş olduğu çıkarsanabilir.

Aslında devleti, insanlar, kendi aralarında uygulayacakları hukukî ve siyasî düzeni yürürlüğe koymak üzere örgütlendirirler. Böyle bir devlet, kendisini meydana getiren, onun meydana gelmesinin sebebi hikmeti olan insanların vicdanının ve şuurunun sesi olur. İnsanların şuurı, bu durumda devlette makes bulur. Oysa bu insanların iradesinden müstakil olarak meydana getirilmiş olan devlet, kendisini meydana getiren ideolojiyi kendi halkına telkin etmeye, hatta dayatmaya teşebbüs eder. Modern zamanlarda devletlerin oluşumu sürecinde, bu sonuncu türde somutlaşmalara sıkça rastlanıyor. Bu devletler, böylece, kapalı, kendi halkına karşı zorba bir tavır geliştiriyor. Polis sıfatıyla anılan devletler bu kapalı ve zorba devlet türüne girer.

Polis devletinde sureta siyasal partiler bulunsa, bunlar kendi aralarında yarışarak seçimlere girse, hatta aralarından

biri bu seçimlerde öne geçerek hükümet etmek üzere iktidara getirilse bile, bütün bunlar, yalnızca bir demokrasicilik oyunundan ibaret kalır. Çünkü aslında böyle bir devlette aslolan tek partili olmaktır. Eğer ortada birden fazla partinin varlığına müsaade edilmişse mevcut partilerin tümü kaide-ten devletin partisidir veya devlet partisi mesabesinde bir işlevi yerine getirmekle yükümlü tutulmuştur.

İmdi, tasvir edilen nitelikte bir polis devletinde, devletin halkına yabancı düştüğü, halkıyla irtibatı bulunmadığı bellidir. Böyle bir devletin siyasal partileri de aslında suni kuruluşlar olarak kalır. Belli bir kesim insanın şuuruna, vicdanına, fikriyatına makes olsun diye meydana getirilmeleri söz konusu edilemez. Bilakis böyle bir devletin kendisi de, kendisi adına hareket eden siyasal partileri de, orada yaşayan insanlara belli bir şuur ve fikriyat aşılama üzere ortaya çıkmışlar, çıkartılmışlardır.

Böyle bir ülkede hükümeti (iktidarı) oluşturmak üzere seçimler yapılsa ve halk baskı altında bu seçimlere katılmaya zorlansa bile, bu seçimlere katılan insanlar, son tahlilde, kendilerini olup biten olayların bir seyircisi gibi telâkki etmek durumunda kalır. Ve bu seyirciler, yalnızca fetiş haline getirilmiş devleti değil, fetişleştirilmiş kişileri de seyretmek zorunda bırakılır. Devletle yurttaş arasında organik bağ kalmaz: herkes kendi dünyasının hayat tarzını tutturup gider.

Kirli Siyaset

E flatun (MÖ. 427-347), Peleponnez savaşlarından sonra, Atina'da kurulan "30 Tiran" yönetiminin yaptığı haksızlıkları ve onun arkasından iş başına gelen demokratik yönetimin, üstadı Sokrat'ı idama mahkûm ettiğini görünce, politikadan tiksindiğini söylemişti.

Ancak politikanın, teknik anlamda kirlendiğinden bahsedilmesi yakın çağlara mahsus bir olaydır. Geçmiş dönemlerde insanlar, her ne kadar politikadan tiksindiklerini söyleseler de, toplum liderleri insanlara politikacılardan uzak durmayı tavsiye etseler de bu tür tavsiyelerin farklı bir anlamı bulunduğunu düşünmemizi gerektiren sebepler mevcuttur. Politikacılardan uzak durulmasının tavsiye edilmesinde belki, onun kirli bir iş sayılması da bir sebep olarak öngörülmüş olabilir; ama bizce ondan çok, politikanın veballi bir iş sayılması ve yetenekli olmayanların bu vebalden uzak durmasının onlar için daha hayırlı olacağına düşünölmüş olması daha muhtemeldir.

Geçmiş çağların hiç birinde, sanmıyorum ki, politikanın kirlendiğinden bahsedildiğinde, bu gün bizim anladığımız kapsamda bir kavram göz önüne geliyor olsun! Daha açıkçası, *kirli politika* veya *politikanın kirlenmesi* gibi deyimler, günümüze mahsus olgulardır. Ve kirlenmeyi, genel olarak ve genelde ifade etmeyi hedeflemektedir. Geçmiş çağlarda, politikanın günümüzdeki anlamıyla genel bir kirlenmişliğinden bahsedilmiş olduğunu sanmıyorum. Hırsızlık, rüşvet, cina-

yet vb. olaylar, politikanın geneline sirayet etmiş ve ona damgasını vurmuş kirliliklerden ziyade, münferit olaylar halinde kalmışlardır. Kirlilik, ancak günümüzde kurumsal bir mahiyet ve anlam kazanmıştır.

Politikadaki kirlenmeyi, modern politikacı tipinin ortaya çıkmasıyla eş zamanlı tutabiliriz. Modern politikacı tipi, 1789 Fransız İhtilâli ile oluştu. Bu tipin ilk örneği (prototipi) ise Joseph Fouché'dir. Bu zat, ihtilâlden sonra, çeşitli görevlerde bulundu. Devrimde onun da rolü oldu. Millî konvansiyona seçildi, kralın idam edilmesi için oy kullandı. İnişli, çıkışlı ve mace-ralı bir yaşantıdan sonra 1799'da Direktuar hükümetinin polis teşkilâtının başına getirildi. Fakat bu görevden önce, hayatının en sıkıntılı günlerini yaşarken, İçişleri Bakanlığı'nda basit bir memuriyete atanmış, o da içinde bulunduğu müzayaka neticesinde bu görevi kabul etmek zorunda kalmıştı. İşte bu görevini yerine getirirken, vaktini, zamanın devlet büyüklerinin ve tanınmış simalarının kirlî çamaşırlarını araştırmaya tahsis etmişti. Polis teşkilâtının başına getirildiği zaman da, aynı işi sürdürmüş, fazladan olarak geniş bir muhbir ve ajan şebekesi kurmuştu. Herkese karşı şantaj olarak kullanabileceği bilgileri elinde bulunduruyordu. Kendisini, görevinden alınması için Napolyon'a şikâyet ettiler. Fakat Napolyon'a yakın bazı kişiler Napolyon'un onu görevden almaya gücünün yetmeyeceği yolunda uyardıklarında, imparator bu uyarıyı kale bile almak istemedi ve sadece gülümsemekle yetindi. Fouché'yi huzuruna çağırıp onu görevden aldığını şifahen beyan ettiğinde, Fouché küstah bir tavırla, imparatorun bunu yapamayacağını söyledi. Ve sebebini de açıkladı: eğer onu görevden almaya kalkışırsa, imparatorun kız kardeşinin düşüp kalktığı kişilerin listesi bir anda bütün Paris tarafından bilinir hale gelebilirdi. Napolyon, bu skandalı göze alamadı. Üstelik Fouché'nin elinde, bizzat Napolyon'a dair ve onun, başkaları tarafından bilinmesini istemeyeceği bazı bilgiler de bulunmaktaydı! Napolyon, onu daha sonraları senatör ve daha sonra da Otranto dükü yaptı. Fouché'nin önemli özelliklerinden birisinin, kurduğu

arşiv ve dosyalama sisteminin kendisinden başka kimsenin kullanamayacağı bir nitelikte olmasıydı.

Fouche'nin özellikleri göz önüne alındığında, onun, günümüz politikacı tipinin ağa babası sayılması hiç de yanıltıcı olmaz. Tersine, şantajın kurumsallaşması varlığını onun çabalarına borçludur. Her ne kadar günümüz istihbarat teşkilâtları ilhamlarını bu zatın çalışmalarından almışsa da, bir farka değinmek gerekiyor: Fouche, kendi teşkilâtını hemen daima kişisel çıkarları doğrultusunda ve genelde bir şantaj aracı olarak kullanmıştır. Böylece, onun teşkilâtının, daha baştan, soysuzlaşmış olarak doğduğunu ileri sürmemiz mümkün olmaktadır.

Fakat her şeye rağmen, politikada ayıp arayıcılığının kurum haline gelmesi bu zatın mirası sayılmalıdır. Halen ABD'de politik arenada başkalarının kirli çamaşırlarını aramak üzere şirketler kurulduğu hatırlansa, günümüz politikacılarının böyle bir hizmete(!) ne kadar ihtiyaç duyduğu anlaşılır sanırım. Bu şirketler, başkasının kirli çamaşırlarını araştırmayı kendine iş edinmiştir. Ancak müşterilerini şantaj yoluyla celbetmektedirler. Çünkü önce, gözlerine kestirdikleri müstakbel müşterilerinin kirli çamaşırlarını araştırmakta, şayet bu kişi ya da kurum o şirkete müşteri olmayı kabul etmezse, başına gelecekler kendisine anlatılmakta ve böyle bir fırsattan niçin rakipleri nezdinde kendisinin yararlanmak istemediği sorulmaktadır! Nitekim Başkan Bill Clinton da, bu yoldan, böyle bir şirketin müşterisi olmuş ve kendisine muhalefet edenler hakkında mezkur Başkan, zengin bir arşiv sahibi yapılmıştı.

Burada bizce sorulması gereken soru şudur: her şeye rağmen, bu şantaj şebekeleri nasıl oluyor da hayatını devam ettirme şansına sahip olabiliyor? Bu sorunun cevabını, Batılı hayat tarzının toplumsal ve siyasal kültürel ortama yansımalarını tahlil ederek bulabiliriz. Adı geçen toplumsal ve siyasal kültür ortamı, demokrasi adı altında soysuzlaşmış bir rekabete; serbest piyasa ekonomisi adı altında bir başka soysuzlaşmış rekabete dayanmaktadır. Amaca ulaşmak için her çeşit aracın meşru ve mubah sayıldığı bir kültür ortamında, ra-

kibini mahvetmek için çalışmak ve bunu tamamen meşru ve mubah görmek işten bile değildir. Böyle bir kültürel ortamda rüşvet, irtikap, suiistimal, şantaj, hatta cinayet adı vakalardan sayılmakta; bu işler politika hayatının gündelik rutinleri, hatta rükünleri arasına girmektedir. Böylece, politika kişileri kirlettiği gibi, kişiler de politikayı kirletmektedir.

Aslında, politikanın, yani insanları yönetme sanatının kendisi, her zaman şerefli bir iş sayılmıştır. Politika, bizatihi kendisi olarak insanları nasıl ve niçin kirletsin? Fakat insanların içine düştükleri ahlâkî zaaf politikayı kirletiyor. Politika bir kez kirlenince karşılıklı kirletme kısır döngüsüne düşülmüş oluyor.

Eflatun, belki de her işin başının insan olduğunu düşündüğünden olsa gerek devlet yönetiminin başında soyluların olmasını öngörüyordu. Çünkü soylu seçkinler disiplin, düzen ve ahlâk yönünden toplumun temsilcileri mesabesindeydiler. Her basamaktaki yöneticiler de olgun, ermiş, bilge kişiler arasından seçilmeliydi.

İslâmî yönetimde de, yöneticide, başta adalet olmak üzere ilim sahibi olmak, keza insanları sevk ve idare etme yeteneğine sahip bulunmak gibi hasletler ve en başta da faziletli insanlar olmaları aranır. Ayrıca işlerini görmeye engel teşkil edecek nitelikte bedensel kusurları olmamak da aranmaktadır.

İnsanlar, soyut ortamlarda yaşamıyor elbet. Onların içinde yaşadıkları kültür kendi insan tipini çıkardığı gibi, bu insan tipi de kendi yaşayacağı kültürel ortamı hasıl ediyor. İslâm'ın öngördüğü faziletli site, faziletli insanları çıkardığı gibi; faziletli insanlar da kendilerine mahsus fazilet sitesini oluşturur. Batı kültürünün acımasız rekabet ortamıysa, acımasız insanları ve ancak bu insanların yaşayabileceği acımasız kültürel ortamı hasıl ediyor. Yani insan ne ekerse onu biçiyor. Kötü tohumdan iyi mahsul alınmıyor.

Drakula'nın ivisi

Ne yapacaksak, ne olaksa içinde yaşıadığımız bu dünyanın, üstünde yaşıadığımız bu toprakların taşıdığı şartların iinden çıkacak. Yeni şartlar da, içinde yaşıadığımız mevcut şartların iinden hasıl olacak. Kimse yeni şartların gökten zembille ineceğini düşünmesin. Mevcut şartları eskiye iade çabası ne denli boş ve lzumsuzsa, mevcut şartların durup dururken hayali bir dünyaya dönüşmesini beklemek de o denli zavallı bir umuttur. Kırılan bir kristali onarmaya çalışmak yenisini yapmaktan meşakkatlidir, üstelik de sarf edilen emeğin karşılığını almak asla mümkün değildir.

İnsanoğlunun tarihini de kırılan yerlerinden tuturmaya çabalamak kristali onarmak gibisinden boş bir çabadır. Kırılanı kırıldığı yerde bırakıp yenisini imal etmenin çaresine bakmak daha akıllıca olur. Geriye dönüp bakmamak geçmişle hesaplaşmamayı öngörmüyor elbette. Fakat geçmişin bugüne taşınması gibisinden boş bir hevese de yol amıyor. Ölüler diriltilemiyor. Tasarruf onların cesetleri üzerinde gerçekleştirilmeyecek. Bu, aptalca bir davranış olurdu. Tasarruf onların mirası üzerinde gerçekleştirilecek. Hesaplaşma böylece u noktalarına kadar uzatılabilecektir.

Sonra gelenlerin önce gelenleri hiçbir zaman bütünüyle anlayamaması onları mazur görmenin gerekçesini oluşturmamalıdır. Fakat kurulacak yeni dünyanın bir unsurunun da böyle bir hesaplaşmadan neşet ettiği hesaba katılmalıdır.

Eflak voyvodası Vlad-Drakul'un (sonradan vampir Drakula'ya esin kaynağı olmuş ünlü Kazıkçı Voyvoda), Padişah'ın kendisine gönderdiği elçilerinin serpuşlarını başlarına mihlatması olayını hatırlayın: elçiler, kendi ülkelerinde bir saygı nişanesi olarak algılanan başı örtülü tutmayı, Drakula'nın huzurunda da uygulamışlardı. Oysa Drakula'nın kültürü, saygının başı açık tutmakla gerçekleştirileceğine kani idi. Böylece Osmanlı elçilerinin kendisine saygısızlıkta bulunduğu zehabına kapılan voyvoda, elçilerin serpuşlarını onların başlarına mihlatmıştı.

Halen bazı insanlar arasındaki algı farklılaşması Drakula ile onun nezdinde zulme uğrayan Osmanlı elçileri arasında kine benziyor. Bu farklılaşma bu ülke tarihinin bir yerde kırılmış olmasından hasıl olmuştur. Olmasa iyiydi, ama şimdi yaşanan şartlar bu olgunun üstünde duruyor, yeni dünyamızı olanları hiç olmamış gibi farz ederek kurmaya teşebbüs edemeyiz. Olanlar olmuştur ve kırılma vakidir. Yeni dünya, bu şartların hasılası olarak ortaya çıkartılacaktır. Bu, Drakula'ya anlayış gösterelim demeye gelmiyor, fakat girişilecek teşebbüste böyle bir faktörün hesaba katılmasının gerekliliğine atıfta bulunuyor.

Türkiye'nin Yeri

Türkiye gerçeğinin bulunması gereken yer (konum) ile ona yakıştırılan yer arasında bir mesafe var sanıyorum. 1839'da, 1909'da, 1923'te ona yakıştırılan ve belirlenen yer kendi geleneginden (İslâm) kopartılıp modernizmin düzlemine yerleştirilmiş bir Türkiye idi. Fakat insanları da, toplumları da, birileri, sen şöyle olacaksın dedi diye, bir kerede kendi geleneginden kopartmak ve ona yeni bir kimlik çıkartmak mümkün olmuyor. Gelenekle modernizmin çatıştığını ve insanları gerginleştirdiğini hem magazin düzeyindeki olaylarda, hem siyasa düzleminde görebiliyoruz.

Bu "çatışma"ya aslında kör dövüşü demek daha isabetli olur. Bu dövüşte birbirini taraf olarak kabul edenlerden her biri sureti haktan görünmesine rağmen şeytana askerlik edebileceği gibi, zalim ve uyumsuz görünen de pekâlâ masum olabilir. Hangisi şeytan ve zalimdir ve hangisi masum ve mağdurdur? Şurası belli ki, fonda beliren hayal modern hayatın şeytanî yüzüdür.

Kendi kısır çıkarının bir milim ötesini hesaba katmak istemeyen, bütün dünyası kendi eli ile kendi cebi arasındaki bir alanla sınırlı bulunan, başkasının istifadesini kendine zarar gören, kıskançlığın, çekemezliğin, tahammülsüzlüğün bir karakter olarak kalplerinde yer tuttuğu modern insan tavrı, söz konusu çatışmada belirleyici olmuştur.

Bütün kavramlar daha baştan kutsal muhtevasından boşandırılmış olduğu için kimin neyi savunduğu, kimin ne adına neyin karşısında ve neyin yanında durduğu anlaşılmaz bir hal almıştır. Bu da, gene, aynı modern durumun, şeytanî yüzü olarak ortaya çıkıyor.

Elinde kendine özgü bir güç bulunduran herkes, bu gücün, kendine “halk” tarafından verildiği (ya da gökten indirildiği) vehmiyle halkın çıkarlarını koruma adına hareket ettiği iddiasında bulunuyor. Sahte kutsallarla kurulan bir referans çerçevesinde ve hıçkırıklar içinde, ellerini göğsüne vurarak “halk”ın âli menfaatlerini korumak üzere bir kaidenin üstünde durmaya çalışıyor. Kurulu düzenin nemasını köküne kadar sömürdüğünü ve kendini yöneten (manipüle eden) otoritenin boyunduruğu altında olduğunu aklına bile getirmeden ortalığa çamur saçıyor. Ve ortalık öyle bir çamur deriyası haline geliyor ki, çamura değmeden yoluna devam etmenin imkânı kalmıyor.

Türkiye halen, yüzelli yılı aşkın bir zamandır kendine yaşıttırılan modernizm ortamının şartları içinde hayatını sürdürüyor. Ama başka bir Türkiye gerçeğinin, susan bir Türkiye gerçeğinin bulunduğu göz ardı edilmemeli. O suskun durduğu için yok farz edilebilir. Ama o, rahmanî olanın remzi olarak, görünmese de, şeytanın zaddı olarak vardır, oradadır.

Faşizan Yönelimin Özellikleri

20. yüzyılın önde gelen sosyologlarından Georges Gurvitch, ikinci dünya savaşından sonra müt-tefiklerin faşistlere karşı zaferinden sonra da, faşizan yönelimlerin ortadan kalkmadığını belirttikten sonra bu tip toplumların özelliklerini şöylece çiziyor: bu toplumla-rın yapısı örgütlü kapitalizmin tröst, kartel ve bankalardan, mülkî-idarî mekanizmanın yüksek konumlarından ve mes-lekten askerlikten gelen uzmanlaşmış tekno-bürokratik gruplarca yürütölüp işletilen *totaliter devlet*’le tam bir birleş-mesine dayanır.

Demek ki, ilk özellik, faşist toplumda, totaliter devletin iplerinin tröst, kartel ve bankalarla birlikte asker ve sivil bü-rokratlar tarafından manipüle ediliyor olmasıdır. Yazar de-vam ediyor: Bu yapının en üst noktasını taçlandıran yarı ka-rizmatik önder ise, aslında, halkın tüm tabakalarını ve sınıf-larını köleleştiren ve sendikaları tek yönetim altına alan bu grupların içi saman dolu bir kuklasıdır. Tekno-bürokratik gruplar, kendi çıkarlarına göre biçimlendirilmiş ekonomik bir planlamaya dayanırlar.

Evet, devam ediyoruz: şoven ve ırkçı mitoloji, faşist top-lumda, düzenin yeniden sağlanması ve inancın-inanın yeni-den kalplere yerleştirilmesi, ulusal bağımsızlık, bolluk, hal-kın selameti ya da “birlik, birleşme” türünden sloganlar ise

teknö-bürokratik otoritarizmin paravanasından başka bir şey değildir.

Bu tür toplumlarda ayrıca şu özellikler dikkate değerdir: insanlara yapay biçimde mistik veya mitolojik coşkular aşılanmıştır. Her şeyi hiçe sayma, ileri derecede örgütlenme ile bütünleşmiştir. Nefret ve vecde gelme esasında yapay olarak yaratılmaya çalışılan inan birlikleri oluşturulmuştur. Hükümet aygıtı dışında yer alan bütün özel gruplaşmalara (yani sivil toplum örgütlerine) savaş ilân edilmiştir. Hukuk ve ahlâk anlayışı, yapay bir mitoloji uyarınca biçimlenen toplumsal düzenleyicilik sisteminin açıkça en altlarına itilmiştir. Askerî veya sportif gösteri biçimine dönüştürülmüş olan sanat bir terbiye etme aracı olarak ele alınmıştır; eğitim bastırılmıştır.

Yazarın görüşlerine devam ediyoruz: bu yapının giriştiği **bütünleştirme** çabaları başarısızlıkla sonuçlanır. Bu başarısızlık yalnızca totaliter gücün kendini oluşturan parçaları emip eritmedeki yeteneksizliğinden ileri gelmez. İktidardaki farklı tekno-bürokratik gruplaşmaların, yani asker ve sivil bürokratların, tek partinin örgütleyicilerinin ve şefin yakın çevresinin, içinde devindikleri farklı toplumsal zamanların birbiriyle çarpışması da bütünleşmeye engel olur.

Yukarıya aldığımız parçalarda geçen deyimler, bana, içinde yaşadığımız yüzyılın siyasal dizgeleriyle ilgili bazı çağrışımlar getiriyor. Asker-sivil bürokratlar, bankalar, birlik-bütünlük sloganları, bu sloganlar etrafında vecde getirilen kalabalıklar, sivil toplum örgütlerine göz açtırmama gayretleri, bastırılmış eğitim, askerî gösteriye dönüştürülmüş sanat, yarı kukla halindeki şef ve avenesine ilişkin çağrışımlar, aralarında, kendini demokrat ilân eden ülke yönetimleri de olmak üzere, halen ilgi çekici çağrışımların konusu olmayı sürdürmüyor mu?

Kör Kuvvet

Hedefini şaşırmış veya hedefi belli olmayan veya yönelmiş bulunduğu doğrultudaki her şeyi hedef sa-
nan kuvvete kör kuvvet diyoruz. Belli ki, kör kuv-
vet, aynı zamanda bilinçsiz bir kuvvetin de adı oluyor. Kuv-
vet bilinçsiz ve hedef bellisiz olursa, bu kuvvetin nerede, ne-
reye toslayacağı da belli olmaz. Kör kuvvet, yöneldiği doğ-
rultuda rastladığı şeyi kendi hedefi sayabileceğinden tehlike-
li de olur. Böyle durumlarda elden geldiğince kör kuvvete
hedef teşkil edilmemeye bakılır. Çünkü kör kuvvetin hedefi
başta belli olmamakla birlikte, önüne ilk çıkan şeyi hedef sa-
yacağından ve hedef saydığı şeyi tahribe yöneleceğinden,
ondan şu bakımdan da korkulur ki, başta bellisiz olan hedef
böylesi kör bir rastlantıyla birdenbire belirlenmiş hale gelebi-
lir. Kör kuvvetin hedeflediği mihrak o nokta olmamakla bir-
likte, bu kör rastlantı, o noktayı hedef haline koyabilir. Kör
kuvvet tamir edici değil, fakat tahrip edici bir kuvvet olarak
ortada bulunduğundan, onun hedef olarak belirlediği mihra-
kı tahrip etmesi de kuvvetle muhtemeldir.

Fransız '89 ihtilâli arifesinde, bir kör kuvvet halinde so-
kaklara dökülmüş olan ahali Bastil hapishanesine rastlayınca
ona hücum etti. Aslında hedef bu hapishaneyi ele geçirmek
değilken hapishane el geçirildi ve mahkûmlar salıverildi, bu
mahkûmlar da, kendilerini kurtaran ahaliye katıldı. Böylece

başta tam da bilinçli biçimde harekete geçmemiş olan ahalinin hareketi giderek bilinç kazanmaya başladı.

Kör kuvvetten korkulması gerektiğini söylüyorum, çünkü kör kuvvet, aslında belli bir misyonu olmayan veya belli bir misyonu olmakla beraber bu misyonundan sapmış ve işlerin seyrine göre kendine yeni misyonlar edinmiş veya edinebilecek bir kuvvettir. Bu kuvvet, elinde bir de silah tutuyorsa, tahrip gücü doruk noktasına ulaşır. Kör kuvvet sele benzer. Başlangıçta pek kale alınmayabilecek şuradan buradan gelen akıntılar, birdenbire ana mecrada büyür ve önüne gelen çer çöpten koca koca kütüklere, köklü ağaçlardan binalara kadar her şeyi devirir, yıkar, önüne katıp sürükler. Kör kuvvetin, başta belirlenmiş (bilinen) bir misyonu olmadığından veya böyle bir misyon bulanık halde bulunduğundan veya bir misyonu varsa bile, harekete geçildiği anda o misyon unutulmuş bulunduğundan, o misyon hatırlanınca ya veya kör kuvvet kendine yeni bir misyon edininceye kadar kendi kendini aşındırmaya da uğratabilir. Fakat bu ihtimal zayıftır, çünkü kör kuvvet kendine bir hedef belirlemede, daha doğrusu önüne gelen herhangi bir mihrakı hedef saymada ve o hedefi tahrip etmede gecikmez. Ancak onun hedefini bulamadığı zaman tehlikesi de büyük olur. Yahut şöyle de söyleyebiliriz: kör kuvvet hedefini bulamadığı zaman onun hedefi her şey ve herkeştir, hedefini bulduğundaysa onu tahrip hatta mahvedinceye kadar o hedefe kilitle nir ve tatmin oluncaya kadar o mihraktan da kolay kolay ayrılmaz. Kazan kaldırma zamanlarında Yeniçerilerin böyle kör kuvvet haline geldikleri çok görülmüştür: kimin kellesini, kimin makamını isteyecekleri çoğu kez, o son âna kadar belli olmazken ona önderlik edenlerden birinin aklına geliveren bir fikirle, hedef birdenbire somutlaşmış olurdu. Yeniçerilerin bu kör kuvvet halindeki davranış biçimi, aslında, kör kuvvete hakim olmanın zor olmadığı gerçeğini da ortaya koyuyor.

Kör kuvvete ram olma yerine ona yönelebileceği bir hedef belirlendiğinde onun tehlikesinden kurtulmanın mümkün olduğu anlaşılıyor. Ama kör kuvvet karşısında paniğe kapılındığında, inisiyatif kör kuvvete bırakılmış olur. O zaman da, kör kuvvetin kimin makamını, kimin kellesini isteyeceği ve ne yapacağı belli olmaz. Devletin içinde böyle kör kuvvetin ortaya çıkması halinde, bir yöneticinin gerçekten devlet adamı olup olmadığı da ortaya çıkar: o kişinin devlet adamı olup olmadığı, inisiyatifi kendi elinde mi tuttuğu, yoksa kör kuvvete mi kaptırdığına bakılarak ölçülebilir. Karşılarındaki kör kuvveti ve onun ne yapacağını fark etmeden ve bilmeden hareket eden yöneticiler söz konusuysa, onlara zaten devlet adamı değil, fakat gafil demek gerekir.

Makyavel Yaşıyor

Amacın aracı haklı çıkardığını söyleyen bir Ortaçağ yazarı, Makyavel (Machiavelli), ülkesinin o günkü şartları itibariyle belki haklıydı. Fakat Hristiyan Batı kültürü de, nasıl bir ahlâk anlayışına teşne olmalıymış ki, bir adamın, bir dönem için ve kendi ülkesinin şartlarını göz önünde bulundurarak kendi prensine yönelttiği öğüt, birdenbire bir genel kabule mazhar oldu ve o günden bu yana Batı kültürünün temel ahlâk ilkelerinden biri haline geldi. Günümüz politika hayatında kirli çamaşır pazarlamacılığı bu ilkeye dayanmaktadır. Ekonomi hayatında rakiplerinin canını çıkarırcasına girilen rekabet ortamı gene aynı ilkenin ürünüdür.

Bir kere böyle bir ilkeye istinat ettikten sonra şantaj, rüşvet, soygun, vurgun, talan, emniyeti suiistimal, dolan.. hem ekonomi hayatının, hem politika hayatının olağan işleri haline gelir ve kimsenin kimseden hesap sormaya mecali kalmaz.

O kadar ki, elinde rakiplerinin kirli çamaşırlarını açığa vuracak dosyalar bulundurduğunu ileri süren biri, sırf bu hareketiyle bile, ne denli bir ahlâk çukuruna düştüğünü fark edemiyor. Sorumluluk talep eden biri, eğer rakiplerinin kirli çamaşırlarını ortaya dökmüyorsa, daha doğrusu rakiplerinin kovuşturmayı gerektiren fiilleri varsa ve bunu adalete intikal ettirmiyorsa, bu, bir ahlâksızlıktır. Çünkü rakibinin kirli çamaşırını ortaya dökmenin beklenen bir zamanı varsa,

bu, açıkça şantaj demektir. Şantaj ise, hukukî mahiyeti bir yana, ahlâksız bir davranıştır. Bunu yapan, yönetimde sorumluluk üstlenmek isteyen biriyse, durum daha da vahim sayılmalıdır. Çünkü adaletin bir ân önce tecellisine yardımcı olmaktan kaçınmak, adaletin gecikmesine, o da bir başına yeni bir adaletsizliğe yol açar.

Bu ahlâkın teorisini Machiavelli ise, pratisyeni de Joseph Fouche'dir. Bu ikincisi, halen demokrasi adına uygulanan ahlâkî yapının Fransa'daki kurucusudur. İlk defa şantaj devlet hayatında o kurumlaştırmıştır. Kurduğu polis teşkilâtı politikacıların ve onların yakınlarının ayıplarının arşivini tutmuş, bu arşivi şantaj aracı olarak kullanmıştır. Onu, Napoleon bile yerinden edememiştir. Çünkü kendisinin ve kız kardeşinin sırlarının ortaya dökülmesini göze alamamıştır.

ABD'de bir süredir rakiplerinin kirli çamaşırlarını arayıp bulma ve bu ayıpları şantaj amacıyla kullanmak üzere "hizmet" veren şirketler kuruluyor. Bazı Amerikan Başkanlarının da bu şirketlerden "hizmet" talep ettiği söyleniyor. Vaktiyle eski Başkanlardan Clinton'un rakipleri hakkında zengin bir arşiv tuttuğu ve özel durumlarda bu arşivi şantaj aracı olarak kullanarak Senato'dan istediği kararları çıkarttığına ilişkin haberler yayınlanmıştı.

Şimdi arınmış elleri özlemenin sırasıdır. ABD'de toplumsal ve siyasal alanda utanma çağına yeniden dönülmesi gerektiğinin çağrıları yapılıyor. Bir yandan şantajla iştigal eden şirketler kurulurken, bir yandan da ahlâka çağrılar sürdürülüyor. Türkiye'nin de, aslında politika hayatının modern ahlâksızlık ortamında geçen mazisi küçümsenmeyecek bir birime sahip. Bu yüzden, burada da, ciddi ahlâk çağrılarını beklemek yersiz olmayacaktır.

Entrika Dolambacı

“**M**odern siyaset”in temel muharriklerinden biri de entrikadır. Entrika gerçi siyasetin içinde mündemiç bir unsur olarak telâkki edilebilir ve insanlar arasında siyasî ilişkilerin başlamasıyla birlikte insanların kendilerini entrikanın içinde bulmaları da başlamıştır, denebilir. Bu böyle olmakla birlikte, entrikanın siyaset hayatına bir kurum olarak yerleşmesi '89 Fransız İhtilâli ile olmuştur. Siyasal ilişkilerin gayrışahsi olmaktan çıkıp kişiler arası çıkar çatışması haline dönüşmesiyle kişiler arasında akışan entrika da siyaset hayatının yönlendiricisi olmuştur. Entrikaya, desiseye, yalan dolana, kumpasa, fırıldak çevirmeye, dolap döndürmeye.. kimin aklı daha çok eriyorsa, siyaset meydanında da onun borusunun ötmesine yol açılmıştır. Bu yüzden de, icatçı değil, fakat entrikacı olan bir sürü yetenek mahrumu piçkurusu dünyanın yönetimini eline geçirebilmiştir. Bu yüzden ki, Afrika’da çoluk çocuk her gün yüzbinlerce insan açlıktan kıvranırken, dünyanın bir başka bölgesinde insanlar, yeniden ziftlenebilmek için yedikleri sofralara kusmuklarını boşaltabilmektedir.

Kimin elinin kimin cebinde olduğu belli değil. Neyin yalan, neyin doğru olduğunu, bir insan olarak bilme imkânımız elimizden alınmıştır. Entrikayla, şantajla muarızlarına ve muhaliflerine boyun eğdirebilenler, ancak karşı şantaja ve karşı entrikaya boyun eğebilmektedir. Bu yüzden ortalıkta

kirli çamaşır toplayıcılığı yapan ve siyaset erbabına bu yolda hizmet veren profesyonel şirketler kurulmaya başlamıştır.

Böyle bir tablo içinde düzgün insanların alacakları bir rol var mıdır yada onlara böyle bir tabloda bir rol düşer mi? Yoksa onlar oynayacakları rolün ne olduğuna bu tablonun dışında kalarak mı karar vermeyi seçecektir? Fakat nasıl?

Entrika dolambacının içinde bir kez olsun yer almak veya kendini bir kez bu dolambacın içine düşmüş bulmak, artık, o dolambacın şartlarına ve isterlerine göre hareket etmeyi gerektiriyor. O dolambacın içine girmek bir yerde mümkün ve kolay olsa da, ondan çıkış o kadar kolay değildir. Boğazına kadar o çirkefin içine batsan ve battığını fark etsen de, çaresi yoktur.. çirkefin bataklığı, içine çektiği canı boğmadan bırakmaz, boğunca da zaten çirkefin içinde boğulmuş olur. Çirkefin içine düşmüş olup da orada debelenmekte olanı kurtarmaya çalışmanın fazlaca anlamlı bir yanı görünmüyor, çünkü orada herkes kendi pisliğiyle oynamaktan memnun bir hayat tarzı tutturmuş gidiyor.

Tasarı ve Entrika

Türkiye'nin, ikiyüz yıllık batılılaşma serüveni esnasında hep entrika öne çıkmıştır. Ülkenin iktisadî veya siyasî alanda karşılaştığı darboğazdan kurtulmanın çaresi entrikacılar tarafından belirlenmiştir. Entrikacılar, hiçbir zaman, olumlu bir tasarının belirleyicisi olma rolünü üstlenememiştir. Öne sürdükleri tasarı sürekli bir yıkımı öngörmüştür. Ancak bu yıkım, arsayı tesviye sadedinde gerçekleştirilen bir yıkım olmamıştır. Bu yıkım "benden sonra tufan" zihniyetiyle gerçekleştirilmiştir. Arkasından olumlu diye düşünülen tasarılar bile, son tahlilde, aynı akıbete uğramaktan kurtulamamıştır. Yeniçeri ocağı yıkılmış, fakat yerine yenisi getirilememiştir. Tanzimat ilân edilmiş, fakat neyin tanzim edildiği meçhul kalmıştır. O kadar ki, ülkenin gayrimüslim tebaası lehine getirildiği ileri sürülerek ilân ettirilen ferman dan bizzat gayri Müslimler memnun kalmamıştır. Çünkü ferman da öngörülen eşitlik ilkesi adı geçen tebaanın imtiyazını elinden almakla sonuçlanmıştır: eşitlik ilkesine göre onların da askere alınması gerekmiştir çünkü.

Birinci ve İkinci Meşrutiyetlerin ilânıyla ülke siyasetinin düzlüğe çıkacağını sananlar aynı hüsrana uğramıştır. Çünkü Birinci ve İkinci Meşrutiyetlerin ilânında rol almış olan aktörlerin, bu iş gerçekleştirildikten sonra yapılacak işler konusunda hiçbir tasarılarının mevcut olmadığı ortaya çıkmıştır.

Bu yüzden, Birinci Meşrutiyetle birlikte '93 Harbi, İkinci Meşrutiyet'le de Balkan Harbi patlak vermiş ve aslında devletin yıkılmasında ilki başat rol oynamıştır. Birinci ve İkinci Meşrutiyetin ilânını sağlayanların ellerinde bulundurdıkları tasarı, sadece ve sadece Sultan II. Abdülhamit'i bertaraf etmeye matuf bulunmuştur. Padişahın halledilmesinden sonra neler yapılacağı hususunda hiç kimsenin ne yapılacağı konusunda en küçük bir fikrinin bile bulunmadığı anlaşılmıştır.

Fakat bu kısır tasarıları geliştirenler ortalıkta öyle bir hava oluşturmışlardır ki, her defasında, önlerindeki engel (meselâ padişah) bertaraf edildiğinde, birdenbire her şey, sihirli bir değneğin temasıyla düze çıkacakmışçasına bir beklenti uyanmıştır. Fakat bu beklentinin temeli fos olduğundan her defasında yeni bir hüsrana uğramak mukadder olmuştur.

Ellerinde bir tasarı ile ortaya çıktığı zehabını verse de, Cumhuriyetten sonra ortaya çıkan "öncü aydınların" da jöntürklerin ve dolayısıyla ittihatçıların mirasçısı olarak hareket ettiği âşikârdır. Bütün bu tecrübeler, bu ülkenin tarihinde tekrar tekrar yaşanmıştır. Bu yaşantının aktörlerinden her biri, bu ülkede yaşayan insanların önünde her defasında başarısızlıkla sonuçlanan sınavlardan geçmiştir. Aynı oyunun, aynı entrikanın, aynı düzenbazlığın, aynı yüzüstü tecrübenin hasarınaysa, adına hareket edildiği söylenen insanlar katlanmak zorunda kalmıştır.

Şeffaflık ve Entrika

Türk siyasası, tarihî çerçeveyi biraz geniş tutarak söylersek, Tanzimat'tan bu yana, bütün kırılma noktalarında, ulusal ve uluslar arası tertiplenen entrikalar üzerine bina edilmiştir. Tanzimat böyle bir entrikanın eseridir. Birinci ve İkinci Meşrutiyet'ler birer entrikanın esiridir. Cumhuriyetin kuruluşu, İstanbul hükümetini dışlamak maksadıyla değil, fakat o hükümeti kurtarmak maksadıyla Ankara'da başlatılan bir teşebbüsün uzantısı olarak düşünüldüğünde, onun da entrika üzerine bina edildiği ileri sürülebilir.

Siyaset erbabının, '90'lı yıllarda yapılan genel seçimlerdeki vaatlerinin başında şeffaflığın sağlanması geliyordu. Bu vaat bazılarınca "karakolların camdan" olması söylemine kadar vardırılmıştı. Hızını alamayanlar "karakol" adının "pembekol" olarak değiştirilmesini de önermişti.

Bu dileklerin, önerilerin yerine getirilememiş olmasına bakarak dilek ve öneri sahiplerinin iyi niyetleri hakkında bir kuşkuyu dile getirecek değiliz. Dahası, bu dileklerin ve önerilerin içtenlikle dile getirilmiş olduğuna inanmak isteriz. Şunu diyorum: halen Türk siyasası ve yönetim sistemi şeffaflaştırılamamışsa, bu durumu yalnızca kişilerin öznel niyetlerine bağlayarak mı açıklayalım? Kuşkusuz, iyi niyet sahibi olmak başta gelir ve söylenmeden de asıl kabul edilir. Demek ki, Türkiye'nin siyasasını şeffaflaştırma vaadiyle iş-

başına gelenler, sadece seçimi kazanma niyetiyle böyle bir vaatte bulunmuş olmamalıdır diye bir varsayımdan yola çıkıyoruz. Bu insanların: “Ben şimdi seçimi kazanayım da, ondan sonra yapacağımı bilirim” diye hareket etmediklerini varsayıyoruz. En azından böyle bir varsayımı esas kabul etmeliyiz ki, tespitlerimizin nesnel tabanını bulmuş olabilelim. Şayet böyle nesnel bir taban yakalayabilirsek, kişilerin niyetleriyle ilgili sorular da, aynı zeminde ifade imkânına kavuşturulabilir.

Doğaldır ki, entrikayı kotaranlar kurumların kendisi değildir. Entrikayı kotaranlar kişilerdir. Tanzimat sonrasında uç veren jöntürk tipi, kendi hükümetine karşı, yabancılarla işbirliği halinde bir entrika içindeydi. İttihatçılar ve onların günümüze kadar uzanan zihniyeti, aynı entrikacı bakış açısını yansıtır.

Demek ki, modern Türk siyasasının geleneğinde entrikanın temel bir etken olduğunu tespit edebiliyoruz. Bu gelenek hükmünü günümüzde de sürdürüyor. O kadar ki, bazılarına göre siyaset yapmak, entrika çevirmenin eşanlamı halinde düşünülmektedir. Bu yüzdendir ki, sıradan yurttaşlar arasında politikadan nefret ettiğini söyleyenlerin, aslında, doğrudan entrikayı kastettiğini kabul edebiliriz.

Entrika, tanımı gereği, şeffaflıkla (yani açık olmakla) bir arada gitmez. Açıklığın bulunduğu yerde zaten entrika işlemez. TDK Sözlüğü, entrikayı şöyle tanımlıyor: “Bir işi sağlamak ya da bozmak için girişilen gizli çalışma, oyun, dolap, desise.” Gizlilik, entrikanın aslî unsurudur. Gizliliğin faş edilmesi demek, entrikanın ortaya çıkartılması demek olur. Ancak bu demek değildir ki, bazı entrikaların bazı veçheleri aleniyete intikal etmez! Hayır, bu da mümkündür. Meselâ bir hükümetin düşürülme niyetlerinin alenen ortaya konulmasından sonra, bu niyetlin gerçekleştirilmesi imkânının kapalı kapılar ardında kotarılmaya girişilmesi, entrikanın alenîleşmiş halidir. Öyle bir dolap döndürüldüğü biliniyor, fakat

aktörlerinin kim olduğu veya senaryonun nasıl sahneleneceği bilinmiyor, yani işin entrika yanı gene gizli kalmış oluyor.

Türk siyasasında yer almak isteyenler, üretici tasarılar geliştirmekten çok entrika geliştirmekle kafalarını meşgul etme mecburiyetiyle karşı karşıya kalıyorsa, durum, bu politikanın geleneğine dayanılarak açıklanabilir. Bu sözümüz, kişileri mazur görme anlamına çekilmemeli. Kişiler, bu oyunu bilinçli olarak oynamak üzere sahneye çıkmış bulunuyor. Bilinçaltıları da onları bu istikamete sevk ediyor. Bu ülkede, bir başbakan: “Kol kırılır yen içinde” diyebilmişse, bu, gizlilik hevesinin ve entrika çevirmeye yatkınlığın farkına varmaksızın itirafı sayılmalıdır. Aynı zamanda, kapalı kalma arzusunun da bir ifadesi...

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de, üretici tasarılarla meşgul olmaya yetenekleri müsait olmayanlar, mesailerini entrika çevirmeye tahsis ediyor. Türk siyasasına şeffaflık getirme vaadinde bulunanlar, bu entrikanın baş aktörü olarak oyunda yerini alabiliyorsa, şeffaflık kimden beklenebilir? Böyle bir tablonun içinde şeffaflığa yer açılabilir mi?

İrticaın Sahibi Kim?

Bir soru, ortaya ancak açık seçik konulduğu/konulabildiği takdirde tartışılabilir hale gelir. Aslında, sorduğumuz soruya açık kalplilikle cevap aranacaksa onun da kendi terimleri içinde dile getirilmesi gerekir. Böylece irticaın sahibi kim sorusu, ele gelir bir cevaba erişebilmesi için şöyle bir biçim içinde ifade edilebilir ve denebilir ki: irticaı hasıl eden dinî çevreler midir, yoksa kendi sebebi hikmetini irticaın mevcudiyetine dayandırmak isteyen bir telâk ki tarzı mı mevcut bulunmaktadır?

Türkiye’de irticaın tarihi modernleşmeyle yaşıttır. Modernleşmenin çıkmasıyla birlikte irtica da ortaya çıkmıştır. Modernleşme deyimini, kimilerinde meydana getirdiği çağrışımlarla ahenkli olarak masum bir kavramı ifade etmiyor. Modernleşme, bir toplumun kendi uygarlığını Batı uygarlığı ile değiştirmenin yolunu açan bilinçli bir programın adıdır. Böyle bir program ister o ülkenin asal entelijansiyası tarafından öngörülmüş olsun, isterse dış baskılar marifetiyle yürürlüğe konulmuş olsun, netice değişmiyor; hedef, o ülkenin uygarlığının, Batı uygarlığı ile değiştirilmesidir. Böyle bir değişim, elbette yağdan kıl çekilircesine sessiz sedasız, karşı konulmaz ve boyun eğici bir tavırla gerçekleştirilemez. Böyle bir programa karşı çıkacaklar her zaman olacaktır. Hatta karşı çıkmamak, işin tabiatına ters düşer. Eğer kendi uygarlığının, bir başka uygarlıkla değiştirilmesine karşı çıkmayan in-

sanların yaşadığı bir ülke tasavvur edilebilirse, o ülke insanların esasen kendilerine özgü bir uygarlık geliştirememiş olduklarına hükmedilmesi gerekir.

İrticam, böylece, modernleşme süreciyle ve bilinçli biçimde ortaya çıkartıldığı anlaşılabılır olmaktadır. İrtica, kendiliğinde var olan bir toplumsal/siyasal telâkki tarzı değildir. İrtica, modernleşme taraftarlarının kendi karşıtlarına verdikleri isimdir. Olaya, modernleşme açısından yaklaşıldığında, aslında, modernleşmeciler dışında kalan bütün bir toplum kesiminin aynı ada layık görülmesi gerekirdi. Nitekim “Halka rağmen, halk için” sloganını besleyen anlayışın halkı bilinçsiz bir kitle olarak tasavvur ettiği meydandadır. Bu slogan, halkın, hacir altına konulmuş bir kişi gibi, kendi çıkarını bilmediğini, dolayısıyla ona vesayet edilmesi gerektiğini farz ediyor. Eğer halk böyle bir vesayeti red ve bu reddi modernleşmecilerin kabul edemeyeceği terimlerle ifade edecek olursa, modernleşmecilerin karşı ithamları hazırdr: bu halk kandırılmıştır! Halkın tümüne birden mürteci demek siyaseten kimsenin işine gelmeyeceğinden, bu durumda, halkın bazı çevrelerce (ki bu çevrelerin irticacı besleyen çevreler olduğu ve öyle sayıldığı söylenmeden de bilinir) kandırıldığı, istismar edildiği, onun din duygularıyla oynandığı söylenir.

Aslında, irtica, bizzat modernleşmecilerin, kendi fikriyatlarını ifade etmeleri sadedinde muhtaç oldukları bir kavramdır. Nesnel olarak bakıldığında, modernleşmecilerin irtica olarak ileri sürdükleri vaka, bir toplumun kendini savunma içgüdüsünden başka bir şey değildir ve bu bağlamda aslında irtica diye bir vaka da mevcut değildir. Ancak modernleşmeciler, kendi varlıklarına meşruiyet kazandırabilmek için irticacı icat etmek mecburiyetindedirler. İrtica tehlikesini icat edemedikleri takdirde kendi mevcudiyetleri tehlike altına girer. Modernleşmeci, bu yüzden, elinde bulundurduğu veya bulundurmadığı her türlü vasıtayla, tehditle, jakoben usul-

lerle, aslında bizzat kendi icadı olan irticaın üstüne yürüdüğüünü gösterme durumuyla karşı karşıyadır.

Böylece, aslında, eğer gerçekten irtica ile mücadele edilmek isteniyorsa, ona ortam hazırlayan zihniyetin teşhis edilmesi gerekiyor. Mürteciyi hasıl eden irtica değildir, fakat irticaı hasıl eden modernleşmecidir. Halkın irtica diye bir meselesi yoktur. Fakat irtica diye mesele icat edenlerin kafasında irtica paranoyası mevcuttur. Dikkatin o paranoyaya yöneltilmesi gerekiyor.

Bir Kafa Yapısı

Aslında 1839'da Tanzimat fermanının çıkartılmasını, 1876'da Meşrutiyet'in, bundan otuziki yıl sonra İkinci Meşrutiyet'in ilânını sağlayan, bir süre sonra sırf kılık kıyafetleri yüzünden bazı insanların iplerde sallandırılmasını devrim sanan ve alkışlayan kafa ile bu gün bazı insanların (ister sivil, ister öğrenci, önemli mi?) kılık kıyafeti ile uğraşmayı kendine dert edinmiş olanlar, aynı imalathane-nin mamulü imişlercesine aynı kafayı taşıyor.

Yapılacak başka iş bulamadığı için Tanzimat fermanını ilân ettiren kafanın bu icadı, aslında ne onu dayatan Hristi-yan âlemini, ne buna âlet olan paşaları, ne de kendilerine eşit haklar sağlanması için uğrunda hareket edilen azınlıkları memnun etmişti. Özellikle de, bu sonuncular memnun kal-mamıştı bu işten. Çünkü onlara İslâm'ın zımmilere mahsus hukuku uygulanırken askerlikten muaf tutulan bu insanlar, şimdi eşit haklar yüzünden askere alınmak gibi bir mecburi-yetle karşı karşıya bırakılmışlardı.

Meşrutiyet'in ilânı da, Osmanlı Devleti'nin "geri kalmış-lığı"na çare diye düşünülmüştü. Fransa'da cumhuriyet, İn-giltere'de meşrutiyet vardı ya, bizde bunlar olmadığı için "geri kaldık" sanılıyordu. Ah, bir de bu hayırlı(!) işin üstesin-den gelmek için padişah ikna edilebilse, memleket şıpın işi "kalkınacaktı"! Ama olmadı.

Kılık kıyafet ile öğretimin kalitesi ya da rejimin bekası arasında ilgi kurmak isteyen kafa, işte o zamandan kalmazdır ve bu gün de yapmak istediği iş, aynı iştir: saplantısını tatmin etmek!

Amerika'da bir özel okula müdür tayin edilen ve fakat eğitim işlerinden anlamayan bir emekli generalin, okulun eğitim programıyla uğraşacağına bütün mesaisini tuvalet temizliğini denetlemeye tahsis etmesi; bir başka yeteneksizin, koridorlara tebeşirle çizgiler çekerek öğretmenlerin ve öğrencilerin bu çizgilerin üstünden atlamadan, belirtilen noktaya kadar gidip, sanki duvar varmış gibi dolanmalarını emreden ve çizgileri atlayarak ihlâl edenleri ağır disiplin cezalarına çarptırması, bizim Tanzimatçılarımızın, ve bizim Meşrutî yetçilerimizin ve benzerlerinin yaptıklarına denk düşüyor.

Aslı işlerinde başarısızlığa uğrayanlar kendilerini ya bir şeylerle uğraşıyormuş gibi göstermek veya tuvalet temizliği yapılmadığı ve tebeşirle çizilen duvarların sınırları ihlâl edildiği için eğitim meselesinin halledilemediğini ve bunda kendilerinin bir kusurunun bulunmadığını ifade etmek sadedinde, işte bu kenardan dolanma yöntemine baş vuranlar, yaptıkları işin doğruluğuna kendilerini öylesine inandırmışlardı ki, bu tebeşirden duvarı ihlâl edeni yakaladıkları takdirde kanını dökeceklerini yada bu tebeşirden duvarları siyanet etme adına kanlarının son damlasına kadar mücadeleye azimli olduklarını ilân etmekten çekinmiyorlardı. Aradan geçen bunca zamandan sonra onların zavallılığına mı acımalı, yoksa onların muamelesine maruz kalan insanların talihsizliğine mi, yoksa heder edilen zamana mı, kestiremiyorum.

Taşıma Demokrasi

Bu yalnız bizde değil, dünyanın her yerinde böyledir: hanım kırarsa kaza, halayık kırarsa ceza! İngiliz demokrasisinde de, Amerikan demokrasisinde de, Fransız demokrasisinde de ve her yerdeki demokrasilerde aynı uygulama geçerlidir: sistemin ipini elinde bulunduranlar sistemi kendisi için ve yalnız kendisi için işler biçimde tutar ve bunu da kendine anasının sütü gibi helal sayar. Demokrasi, son tahlilde, beşer iradesine dayandığından ve meşruiyetini gene aynı iradeden istihsal ettiğinden, onun, beşer iradesi dışında bir teminatı yoktur. Bu yüzden insanlar, kendi hoşlarına giden işler işlendikçe yürürlükteki demokrasiye karşı hoşnutluklarını izhar ederken, işlerine gelmeyen işlerin icrasını görünce de tu kaka etmekten geri durmazlar. Bu yüzden, çeşit çeşit demokrasiler, birbirlerine karşı kin, gayz ve nefret hisleri besleyebilir. Meselâ Hitler'in demokrasisi(!) Hitler'den sonra lanetlenmiştir. '90 öncesi Doğu Demokrasileri Batılılarca diktatörlük sayılırken, onlar da Batı kapitalizmindeki demokrasileri sahte olmakla itham ederdi. Mesele acaba sadece bu demokrasileri uygulayan insana bağlanarak mı açıklanmalı?

Demokrasi, her şeye rağmen, Batı kültürünün bir ürünüdür. Batı kültürüne mensup insanlar da, kendi ürünleri, kendi malları olan bir "kurum"u istediği gibi tasarruf edebilir. Fakat bu aynı kurum, kendi kültürel kökeninde demokrasiyi üretecek ortamdan mahrum olan başka kültürel zeminlere it-

hal edilmeye kalkışılınca sapla saman birbirine karıştırılıyor. Batı'nın farklı kültürleri farklı ideolojiler, dolayısıyla da farklı demokrasiler üretmiş olsa da, gerek bu ideolojiler, gerek onların bir görüntüsü mesabesinde duran demokrasiler, gene son tahlilde, aynı temel değer yargılarını (aynı paradigma'yı) üleştirler. İktisadî veya siyasî adı ne olursa olsun bütün "izm"ler neticede aynı kültürün ürünü olarak hayatiyet kazanmıştır. Biri diğerinin bir evresi veya reddiyesi olarak ortaya çıkmıştır. Duruma, modern zamanların kesitinden baktığında, olay Batı kültürü ile Budizm'in veya İslâm'ın birbiriyle uzlaşmazlığı biçiminde tezahür etmiyor.

Fakat modernleşme yolunda bulunan ülkelerde demokrasi tecrübeleri farklı boyutlarda dışlaşıyor: eski kültür reddedilmedikçe, demokratik ortamın açılması mümkün görünmüyor. Bu yüzden, modernleşme yolundaki ülkelerde çatışma demokrasinin niteliği üzerinde değil, fakat aslında yerli kültürle aktarma kültür taraftarları arasında cereyan ediyor. Bu yüzden bazıları demokrasi adına din düşmanlığı yapmayı mubah kabul edebiliyor; kendi tarihine küfretmeyi demokrasinin icabı olarak kabul edebiliyor; insanların belli kıyak kıyafet içinde bulunmasını despot yöntemlerle dayatmayı binbir dereden su getirerek demokrasi ile bağdaştırmayı düşünebiliyor; farklı görüş sahiplerini kanun zoruyla susturmayı, kanunu hukuk sanmayı demokrasinin yaşatılmasına gerekçe yapabiliyor.. bütün bunlar Batı demokrasilerinde gerçekten demokrasi uğruna ve onun adına yapılabilirken; onları taklit eden ve kendine modernist adını takan ülkelerde bu dayatmalar yerli kültür ile ithal kültürün çarpışması ve çatışması biçiminde ortaya çıkıyor. Bu çatışmadan da, demokrasi adına despot yönetim ve baskıcı düzence meydana geliyor. Kişiler istemese de ve onlara rağmen...

Açmaz

Modernleşme, bu ülkede, devletin gayesi ile milletin gayesinin farklılaşmasını sonuçlamıştır. Kimi zaman bu farklılaşma süngü gücüyle veya dipçik darbesiyle gözlerden saklanmaya çalışılmış ve gözlerden saklanması başarılı olmuş olsa da, farklılaşma aslında hiçbir zaman ifna edilebilmiş değildir. Milletin kendisini serbest hissettiği her fırsatta bu farklılaşma bir biçimde ortaya çıkmıştır/çıkartılmıştır.

Bu farklılaşma sadece iç politikada değil, dış politikada da etkili ve yönlendirici olmuştur. İç politikada milletin inançlarıyla zıtlaşan modernleşme dayatmacılığı, dış politikada da inisiyatif kullanılmasına engel teşkil etmiştir. Lozan anlaşmasına göre bile kullanabileceği inisiyatifini düzence adına benimsenilen saplantılar yüzünden kullanmaktan mahrum bulunmuştur. Bu durum, onun kişilikli, yön verici bir politika izlemek yerine, edilgen bir pozisyonu yeğlemesini sonuçlamıştır. Düzenecenin bekçiliğini üstlendiğini düşünenler dışarıya karşı savunmacı ve özür dileyici bir konumu benimserken, içerde ceberut ve mütecaviz bir tavır göstermekten perva duymamıştır. Olay tümüyle öğreti temeline yaslanmış olduğundan, yani reel politikanın isterlerine göre hareket etmek yerine saplantılara göre yön tayin edildiğinden, bu durum, ülke yönetiminde ortaya politika yerine en-

trika belâsını çıkartmıştır. Geleneksel politikanın kaideten tümüyle entrika yöntemine dayandırılmış olduğunu söyleyebiliriz. Entrika, düzencenin iç mantığından beslenmiştir. Buna rağmen, hem içerde, hem dışarıda inisiyatif kullanılması mümkün olabilirdi. Bu kısmî inisiyatif uygulamasında bile, bu ülkenin nereden nereye geldiğini, saplantısı olanlar hariç, tespit etmekte güçlük çekmez sanırım. Bulgaristan'a elektrik ihraç eden bir pozisyondan elektrik ithal eden duruma düşüldüğü hatırlanabilir. Bu fizik gösterge, başka her türlü göstergenin remzi sayılabilir.

Ufuksuz, fikirsiz, basiretsiz, ferasetsiz, izansız entrikacılar marifetiyle nerden nereye gelindiğinin hesaplanması ve hesabının sorulmasıysa, belirtilen sıfatların zıddı kâmilini gerektiren sıfatlara ihtiyaç hissettiriyor.

Bağımsızlığın Yeni Anlamı

Günümüzde, ülkelerin siyasal bağımsızlığı veya birbirine bağımlılığı konusu, yeni bir anlam kazanmıştır. Geçtiğimiz yüzyıllarda söz konusu “bağımlılık” daha çok sömüren ve sömürülen ülkeler arasında geçerli resmî statüyü ifade ediyordu. Günümüzdeyse, ülkelerin birbirine bağımlılığı, artık, düpedüz bir sömüren-sömürülen ilişkisiyle ifade edilen bir resmî statü bağlamına hasredilmiş bulunmuyor. Bir ülkenin bağımlılığından veya bağımsızlığından bahsedilirken, taraflardan birinin hükmeden, ötekinin hükmedilen, birinin emir veren, ötekinin bu emri telâkki eden ilişkisi içinde olup olmadığına bakılmıyor.

Klasik anlamda, bir ülkenin “bağımlılığı” söz konusu edilirken, “bağlı” olarak görülen ülkeyle taraflardan yalnızca biri anlatılmak istenirdi. Çünkü ilişkinin karşı tarafı için “bağlı” olmak söz konusu değildi. İlişkinin karşı tarafını teşkil eden ülke (devlet) sadece direktif verir, “bağlı” olduğu kabul edilen ülkeyse bu direktifi uygular. Aslında kural olarak bağımlı ülkeler hakim ülkenin genel valileri marifetiyle doğrudan yönetilirdi.

Günümüzün uluslar arası ilişkileri artık böylesine mekanik, dahası kaba telâkki edilebilecek yöntemleri bırakmıştır. Birbirine sömürge statüsü ilişkisiyle bağlı ülkeler ortalarda görünmediğinde, artık “özgür” ülkelerden bahsedilmektedir.

Günümüzde, ülkelerin birbirine bağımlılığı (veya bağımsız ülkelerin varlığı) öylesine nazik ifade tarzlarıyla dile getiriliyor ki, bu diplomatik sözlerin anlamına nüfuz etmeden, sırf görünüşe göre hükmedilecek olsa, insan sadece şu iki şıktan birini kabul etmek mecburiyetiyle karşı karşıya kalır: ya bütün ülkeler sahiden bağımsızdır, ya da bütün ülkeler birbirine bağımlıdır.

İnsanı böyle düşünmeye sevk eden sebep, artık bağımsızlık kavramının sömürge dönemlerinde taşıdığı içeriğin dışlanmış olmasıdır. Eğer bütün ülkeler birbirine bağımlıysa, benim ülkem de, başkalarının taşıdığı şartlar içinde bulunuyor demektir; öyleyse beni gocunduracak bir durum karşısında bulunmadığımı söyleyebilirim. Böylece benim de, herkes gibi ve herkes kadar bağımlıyım ya da bağımsızım diyebilme imkânına sahip olduğum ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan, bir ülkenin başka bir ülkeye (veya ülkelere) bağımlılığından söz açıldığında, elimizde, sömürge ilişkisini gösteren bir belge bulunmadığından, yani kâğıt üzerinde bütün ülkeler özgür ve bağımsız telâkki edildiğinden, hiçbir ülkeye başka ülkelerin bağımlısıdır deme imkânı da bulunmamaktadır. O kadar ki, bazı ülkelerin başka bazı ülkelere bağımlılığı dile getirildiğinde, bu durumun artık evrensel bir mahiyet kazandığı, nitekim ABD'nin de petrol ve hammadde ihtiyacı yönünden başkalarına bağımlı olduğu ileri sürülebilmektedir.

Böylece, ABD'nin petrol veya başka hammadde satın aldığı ülkeler, diyelim ki, onunla ticarî ilişkilerini kesecek olursa ABD'nin de elinin böğründe kalacağı anlatılmak istenmektedir. Bu iddiayı bir ân için geçerli saysak bile, ABD ile ticarî ilişkisini kesmeyi göze alan bir ülkenin, başta kendi iktisadî çıkarı olmak üzere daha neleri göze alması gerektiği elbette bir soru konusudur.

Evet, ülkelerin belli bir alanda ve dar anlamda birbirlerine karşı bağımlı olduğu her zaman söylenebilir. Ancak, bu ba-

ğımlılıkta o ülkenin aynı zamanda inisiyatif sahibi olma durumunu elinde bulundurup bulundurmadağı hususu öne çıkarılmalıdır. Bir ülke, yapabiliyorsa, kendini dünyadan yalıtarak yaşamayı seçerse ve böyle yaşamayı başarabilirse, bu yoldan, görünüşe göre, onun bağımsızlığını koruduğı da söylenebilir. Ama bu durum, başka bir düzlemde farklı bir mahkûmiyeti ifade etmiş olmuyor mu? Kaldı ki, istenen durum böyle bir şey değildir. Hem başka ülkelerle ilişkilerini sürdüreceksin, hem inisiyatif sahibi olmaya devam edeceksin!

Doğrudur, ABD'nin bazı yönlerden başkalarına ihtiyacı bulunmaktadır. Ama o, ihtiyacını giderirken aynı zamanda inisiyatifinden mahrum bırakılmakta mıdır veya bırakılabil-mekte midir?

Günümüzde, bağımsızlığın değişen anlamından bahsedebilmek için şunu söyleyebiliriz: ülkelerin kâğıt üzerinde görünen siyasal bağımsızlıkları artık fazla önem taşımıyor. Ülkeler, ulusal veya uluslar arası kararlar verirlerken, bağımsız iradelerini ne ölçüde öne çıkartabilmektedirler ve kendi bağımsız iradeleriyle hangi sınırlara kadar hareket etme serbestisine sahiptirler, buna bakmak gerekiyor.

Ülkelerin bağımsız olup olmadığı artık onların kâğıt üzerindeki beyanlarına bakılarak tespit edilmiyor, evet, ülkelerin bağımsız olup olmadığı, onların dış ödemeler dengesine, dış borçlarına, dış finans çevrelerinin ülke ekonomisine haki-miyetine vb. bakılarak bir kanaate ulaşıyor. Bu faktörlerin her biri, her ülke için geçerli olabilir, yani, ülkenin dış ödemeler dengesi açık verebilir, dış borca ihtiyaç bulunabilir, dış finans kurumlarının verebileceğı kredi ihtiyacı mevcut olabilir; ancak bu ihtiyaçlar giderilirken o ülkenin, aynı zamanda hem bu kredilerin kullanılmasında, hem altına girdiğı borç yükünün kullanılması ve tasfiyesi esnasında, ilgili tarafın yönlendirmesine ve etkisine açık olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer bu yönde, o ülkenin artık inisiyatif kullanamadığı ve başkalarının manipölasyonuna açık hale geldiğı söyleni-

yorsa, o ülkenin bağımsız olup olmadığı hususu da tartışmaya açılıyor demektir.

Her şeye rağmen bağımsızlık kavramının kendisi eskimiş, önemini kaybetmiş değildir. Ülkelerin şerefi, her şeye rağmen, onun bağımsız olup olmamasıyla kaimdir. Bu bakımdan, bir ülkenin bağımsız olup olmadığı eldeki kıstaslarla sınanmalıdır. Böyle bir sınamada Türkiye'nin *halen içinde bulunduğu tablonun* neyi gösterdiği ve bu tablonun önümüzdeki zaman dilimi içinde nasıl bir seyir izleyeceği benim için merak konusudur.

Saplantı

Tarih, saplantılarla da oluşturulabilir. Çünkü onu yapan eninde sonunda insanın kendisidir. Onun saplantıları da bu oluşumun meydana getirilmesinde kendi payının sahibidir.

“Modern Türkiye”nin oluşumunda belli bazı saplantılar belki de ana damarı oluşturmuştur iddiası abartı sayılmamalı. Tanzimat’la başlayan, yönetimin Batı ülkelerinininkine benzetilmesi çabası, gide gide saplantıya dönüşmüştür. Birinci ve İkinci Meşrutiyet hareketi aynı saplantının tekrarlanması deneyleridir.

Kendimizi Batı kültürüne benzetme çabası bu ülkede yaşayan insanların başlıca saplantısı haline gelince bütün meselelerin bu saplantının ışığı (!) altında çözümlenebileceği saplantısı da, deyim yerindeyse, bir üst saplantı durumuna geçmiştir.

Saplantılar giderek öğretiyeye dönüştürülmüştür. Bu öğretinin kuralları da belirlenmiştir. Kuralların hayattan kopukluğu, saplantı sahiplerinin umurunda bile olmamıştır. Kuralların hayattan kopukluğu demek, insanın gerçek (günlük) hayatında bu kuralların karşıladığı bir ihtiyacın bulunmaması demek olur. Ama önemli olan, bir kuralın herhangi bir ihtiyaca karşılık gelip gelmediği meselesi değildir; önemli olan, saplantı haline getirilmiş olan bu sahte kurallara tapınmayı sağlamaktır. Bu yüzden, kural diye öne çıkartılan saplantılar-

rın tartışılması yasaklanabilmektedir; bunları tartışmaya açmak isteyenlere ağır müeyyidelerin uygulanması tartışmaya tahammül edilmediğinin açık bir ifadesinden başka bir şey değildir.

İmdi, saplantıların meydana getirdiği öğretinin aynı zamanda fetişleştirilmiş olması hali de öne çıkıyor. İnsanın kendi saplantısının ürünü olarak meydana getirdiği bir öğreti, üstelik yapay bir öğreti (yapay, çünkü gerçek bir ihtiyaca tekabül etmiyor), aynı zamanda bu insanın fetişi olmuştur. O, bir “öğreti” meydana getirmiştir, ama o öğreti ona hakim olmuştur. Tıpkı Dr. Frankenstein’ın yaratığı gibi.. o yaratık da, kendini yapan iradenin amacını aşmıştır.

Saplantının sağlıklı bir düşünme tarzına müsaade etmeyeceği bellidir. Belli bazı siyasal/toplumsal kavramların vaktiyle yapılmış olan tanımlarının, günümüzde artık bir işe yarayıp yaramadığına bakılmaksızın tarihsel konumları itibarıyla muhafaza altına alınmak istenmesi bu sağlıksızlığın ipucudur. Buradan hareketle, bu kavramların yeniden tanımlanması istendiğinde, onu fetiş haline getirmiş olanlara lâf anlatmanın imkânsızlığıyla karşılaşılıyor. Bazı yasaların değiştirilmesi önerildiğinde, bu yasaların değiştirilmesinin yasaya uygun olmadığı(!) def’isiyle karşı çıkılıyor. Çünkü “kural” adı verilen bazı kavramlar, bazı insanların fetişi haline gelmiş bulunuyor: onlar kurala hakim olacağına, “kural” onlara hakim olmaya başlıyor. Böylece her değişme ve değişim önerisi bir kutsalın ihlâli olarak algılanma bahtsızlığına uğruyor. Özgürlüğün, aynı zamanda, kendi saplantısını aşmayla kaim olduğunu düşünüyorum.

Tarihin Görünmeyen Eli Var mı?

Geleceğin tarihi yazılamaz. Geleceği ilişkin veya olmamış olaylar ister geçmişe referans verilerek anlatılsın, ister geleceği referans versin, bunlar tarihî bilginin dışında kalır. Demek ki, tarihin faraziye üzerine kurulamayacağını söylüyoruz. Cleopatra'nın burnu olduğundan biraz daha iri olsaydı tarihin seyri de farklı olurdu diye faraziye yürütenler, olsa olsa sonu gelmez bir zihin idmanına başvurmuş olur. Bu tür faraziyenin zincirleme teselsülünün de önü alınamaz. Cleopatra'nın burnu biraz iri olsaydı Antonius ona âşık olmazdı, ona âşık olmasaydı yetkilerini bu kadına devretmezdi ve neticede yenilip intihar etmezdi...

Adam Smith'in iktisadî oluşumu izah sadedinde müracaat ettiği gizli el'i (invisible hand), şimdi değindiğimiz nitelikte bir yersiz varsayıma işaret etmiyor. A. Smith, kişilerin iktisadî faaliyetlerini yürütürken kendi çıkarlarını gözettiklerini ama kendi çıkarlarını gözetirken "gizli bir el" in âdeta kişilerin niyetini aşarak toplumun çıkarlarına da hizmet etmeyi sağladığını ifade ediyor. Burada bir faraziye ileri sürülmüyor, bir vakıanın (ama izah edilmekte güçlük çekildiği için adına gizli el denilen bir vakıanın) varlığına işaret ediliyor. Nitekim iktisadî hayattaki düzenleyici bu gizli ele bazıları devlet müdahalesi demiştir, bazıları da bu gizli elin arz ve talep ilişkisi olduğunu söylemiştir.

Kuşku yok ki, tarih, olayların kronolojik sıralamasından ibaret bir bilim değildir. Bu olayların yorumu da bu bilimin içinde mündemiçtir. İşte, tarihe değişik açıdan yaklaşmamızı, onu anlamlandırmamızı sağlayan bizim dünya görüşümüzdür. Ancak bu yorumların gerçek vakalara istinat ettirildiği hususunu gözden kaçırmamamız gerekiyor.

İmdi, günümüzün olaylarını değerlendirirken de, açıklamaların gerçek vakalara dayandırılmasını bekleriz açıklanmasında güçlük çekilen olayların aydınlatılması zımında bazı “esrarengiz güçler”e atıfta bulunulması bize açıklama değil, fakat işin içinden sıyrılma kolaylığı sağlar. Bazıları, bazı başarısızlıkların sebebi olarak yürürlükteki sisteme atıfta bulunarak hem açıklamacı olarak kendine, hem icracı olarak idarecilere vicdan rahatlığı sağlayabilir ve onları sorumluktan kurtardığını düşünebilir. Elbette tarihin seyri esnasında bilinebilen ve bilinemeyen bazı güçlerin etkisi bulunmaktadır. Ama biz, bilemediğimiz ve ulaşamadığımız her sebebe bir kulp uydurarak açıklamaya kalkışırsak, tarih değil, fakat başka bir şey icat etmiş oluruz.

Dünyayı elinde bulunduran ve onu yönlendiren bir takım güç odakları elbette mevcuttur, ama bunlar görünmeyen, esrarengiz güçler değildir. Bunlar görünen, bilinen, kendileriyle temas imkânı bulunan, kendileriyle anlaşmaya varılabilen (veya varılamayan), somut, elle tutulur güçlerdir. Şayet bu güçlere esrarengiz marifetler atfetmeye ve kendimizi o güçlerin esiri gibi görmeye başlarsak, bunun tıp dilindeki adını telaffuz etmemiz icap eder: paranoya! Tarihi veya içinde yaşadığımız dünyaya ve olayları paranoyaya müptela kimse-nin bakışıyla çerçevelendirmeye kalkışırsak sağlıklı insanları da aynı hastalıklı çerçevenin içine girmeye zorlamış oluruz. Bu çerçevenin içinde gerçekler değil, fakat vehimler hüküm sürer. Tarihin görünmeyen eli de tıpkı iktisadın görünmen eli gibi bizim, insanın elidir. Biz o eli kullanmasını beceremezsek, o el bizi tasarrufu altına almakta gecikmez.

Hakikat ve Zevahir

İnsanlar geçmişe (tarihe) bakarken genellikle iki tür yaklaşımın sözü edilir. Bunlardan biri, olayları zahirî sebeplere bakarak yorumlar; öteki asıl sebepleri araştırmaya bakar.

Tarih olaylarını bütünüyle zahiri sebeplere bakarak yorumlamak mümkün olsa bile, bu yaklaşım tarzıyla, o olaya vücut veren her şeyi açıklığa kavuşturduğumuzu ileri süremeyiz. Aslında, zahirî denilen sebepler ihdas ve tertip eseri bile olabilir. Meselâ herkesin bildiği Birinci Dünya Savaşı'na yol açan Avusturya-Macaristan veliahdının öldürülmesi olayını düşünelim. İmdi, bu savaşı bütünüyle bir adamın öldürülmesi olayına dayandırarak açıklamaya kalkışırsak meselenin aslından uzaklaşmış oluruz. Gerçi savaşın başlamasında (veya başlatılmasında) bu olayın amil olma değeri inkâr edilmiyor. Ancak bu adam öldürülmemiş olsaydı bu savaş çıkmayacak mıydı? Aslında bu savaşın sebepleri zımında sözü geçen bu suikast olayı zikredilmez. Bu olay bir çok tarih kitabında "barut fıçısını patlatan kıvılcım" diye nitelendirilir. Böylece bu savaşın sebebi olarak köklü sebepler (iktisadî, siyasî, toplumsal vb.) ileri sürülüyor. Bu gerçek potansiyel sebeplerin açığa vurulması zımında da suikast olayına başvuruluyor.

Asıl sebeplerin nelerden ibaret olduğunun bulunup çıkarılması, olaylar arasındaki karşılıklı münasebetlerin tespiti ve teşhisi, kısacası bütün bu sebeplerin belli bir mihver etrafında yorumlanması tarihçinin dünya görüşüne, olguları değerlen-

dirmesine medar olan zihniyetine göre değişir. Olayı diyalektik materyalizme göre değerlendiren bir tarihçi ile aynı olaya “burjuva değer ölçülerine” göre yaklaşan tarihçi arasında veya olgulara Müslümanca bir bakış açısıyla yaklaşan bir tarihçi arasında yorum farklılıklarının bulunacağı kuşkusuzdur. Dahası var: Bu üç farklı bakış açısına sahip bulunan üç farklı tarihçi, aynı olguları, içinde yaşadıkları ülkenin kültürüne göre bile farklı biçimde ele alabileceklerdir. Tarihçi, mesleğinin öngördüğü nesnelliği ne kadar korumaya çalışırsa çalışsın, içinde yaşadığı ülkenin genel çıkarları, onun olayları ve olguları değerlendirmesinde bir pay ve etki sahibi olacaktır.

Farklı dünya görüşlerine sahip bulunan tarihçilerin değerlendirmesinde içinde yaşadıkları ülkenin çıkarları etkili olabileceği gibi, bu aynı dünya görüşünü taşıyan tarihçilerin değerlendirmesinde çeşitli dönemler de amil bir rol oynayacaktır. Soğuk savaş zamanında olguları yorumlayan tarihçilerin görüşüyle, bu gün aynı olguları değerlendiren aynı tarihçilerin görüşlerinde farklılıklar yakalanması mümkün ve tabiidir.

Soğuk savaş yıllarında, dünyanın iki süper gücü olarak ele alınan ABD ile SSCB’nin çevre ülkelerine karşı olan tutumları yorumlanırken, bunlardan birincisinin o ülkelerin sınılaşmesini istemediği, çünkü o ülkeleri kendisi için pazar olarak kullanmayı düşündüğü; ikincisinin (yani SSCB’nin) ise çevre ülkelerinin sınılaşmasını istediği, çünkü böylece o ülkelerde işçi sınıfının teşekkülüne ortam hazırlanmasını umduğu, ileri sürülürdü. Sözü geçen iki süper gücün o günkü aktüel tutumları için öngörülen bu yorumlar, “geleceğin tarihi”ni yorumlama hususunda da ayak basılacak bir zemin oluşturmaktaydı.

Bu tür yorumların gerek önder pozisyonunda görünen ülkeler bakımından, gerekse çevre ülkelerin siyasetlerini belirlemeleri bakımından etkiden yoksun kaldığını ileri sürmemiz mümkün değildir. Bilakis bu yorumlar, otuz yıl boyunca (1960-1990), dünya siyasetinin belirlenmesinde başat rol oynamışlardır. Çevre ülkeler, inisiyatif kullanma yerine, süper güç-

lerden birine yaslanmayı tercih etmişlerse, geçerli olan ortalar-daki bu yorumların bu işteki payı göz ardı edilmemelidir.

İçinde yaşadığımız zaman dilimi “geleceğin tarihi” hakkında spekülasyon yapmaya elverişli görünüyor. Çünkü belli bir dönem (soğuk savaş şartları) geride bırakılmış, yeni bir dönemin (yeni dünya düzeni veya küreselleşme adı verilen bir dönemin) başlamış olduğuna ilişkin bir kanaat, belli bir zamandan bu yana yaygınlık kazanmıştır. Geride kalan dönemden, elde, kullanılmaya müsait zengin bir malzeme yığını bulunmaktadır. Bu malzeme kullanılmak suretiyle görünüşte “bilimsel üslûplu” yeni bir literatür meydana getirilmektedir. Bu literatürün etkili olmadığını veya olmayacağını ileri süremeyiz. Nitekim soğuk savaş yılları döneminde dünyanın iki kutuplu olduğuna ilişkin iddia dünya sisteminin başat belirleyicilerinden biri olmuştur. Bu satırların yazarı o tarihlerde de, dünyanın sanıldığı gibi iki kutuplu olmadığı iddiasını ileri sürüyordu. Dünyanın ideolojik bakımdan zahirde iki kutuplu gibi görünüyor olmasına rağmen, aslında çok uluslu şirketlerin bağlı bulunduğu menşe ülkelerin inisiyatifi ile yönetildiğine (yönlendirildiğine) ilişkin iddiamız bazılarına inandırıcı görünmüyordu. Oysa bu günden geriye bakıldığında, bu görüş daha da inandırıcı olmaya başlamıştır.

Evet, “geleceğin tarihçisi” yoğun bir faaliyet içinde görünüyor. Bütün tarih boyunca olduğu gibi şimdi de hakikatle zevahir, tasvir ile açıklama, yorum ile olgu birbirine karışmış bir haldedir. Geleceğin tarihçisi de belki asıl bu karışıklıktan yararlanıyor ve bizleri, gerek kendi kişisel arzuları, gerekse belki bu kişisel arzuları besleyen kendi ülkesinin ekonomik ve siyasal çıkarları doğrultusunda yönlendirmeye çalışıyor. Elbette bu faaliyetin aktörlerini kınamıyorum. Onlar kendi işlerini yapıyor. Ama bu yapılan, öyle bir iş ki, geleceğin dünya politikasının oluşturulmasında, zihinlerin bu müstakbel politikaya yatkın hale getirilmesinde, önemli bir pay sahibi olmaya aday görünüyor.

Profan Kutsallık

Kutsallık isnat edilen bir kurum veya kavram meşruiyet zeminini bağlantı kurduğu kutsal kaynağında bulur. Kutsallık izafe veya isnat edilen bir kurum veya kavram, meşruiyetini kendi aslı referans noktasına izafe etmekten mahrum bulunuyorsa, ortaya yalnızca sahte kutsallıkların çıkartılmış olduğunu söyleyebiliriz.

“Modern çağ”, aslında, bütün kurumların ve kavramların kutsal muhtevasından boşaltılması bakımından bir anlam (veya belki daha yerinde bir deyimle anlamsızlık) taşıırken, bu işi başarabilmek için, yani kurumların ve kavramların kutsal muhteviyatını boşaltabilmek için, kendine göre yeni kutsallar icat etmek zorunda kalmıştır. En başta, işbu “modern” kavramı kendiliğinden kutsal bir muhteviyata sahipmiş gibi bir muameleye tâbi tutulmak istenmiştir. Geleneğin gerçek kutsallığından arınmak isteyen modern çağ uydurma (cali) kutsallar icat etme durumuna düşmüştür.

Kendi devletine kutsallık izafe etmek isteyen bir anayasa böyle bir yetkiyi nerden ve kimden almış olabilir? Bu yetkinin halktan veya yönetilenlerden alındığı ileri sürülecek olursa, bu durumda da, halkın veya yönetilenlerin kutsallık bahşetme hakkını ve yetkisini nerden aldığı, yani kendisinin bu bağlamdaki yetkisinin neye (nereye) dayandığı sorusu ortaya çıkacaktır. Kaldı ki, yönetenlere, yönetilenler tarafından

yönetme yetkisinin tevdi edilmesinin kabul gördüğü bir rejimin kendisi, bizzat kendini, aslında kutsal olandan boşandırmış değil midir? Kendisi kutsal sayılmayan bir kaynak, nasıl olur da başka bir şeyi kutsal hale getirebilir?

Gariptir ki, sahte (uydurma) kutsallar da, kendi “kutsal” kişilerini, “kutsal” kavramlarını, “kutsal” ritüellerini ortaya çıkartmakta gecikmiyor. Cenazelerin alkışlarla götürülmesi, bazı kişilere tabu muamelesi yapılması gibi süreçler sahte kutsamalar cümlesindendir.

Modern zamanın kendi içinde taşıdığı çelişki şurada ki, bir yandan geleneğe mahsus gerçek ve meşru kutsallar gözden düşürülmeye çalışılırken, bir yandan da sahte ve gayrimişru kutsallar icat etme mecburiyetiyle karşılaşılıyor: örtünme gözden düşürülürken çıplaklık kutsanıyor; insanlar sürüleşirken sürü üyesinin oyu kutsallaştırılıyor; nikah gözden düşürülürken nikahsız birliktelik kutsanıyor.

Bu sürece kutsalın ve murdarın yer değiştirmesi de denilebilir. Geleneğin gerçek kutsal kurum ve kavramları, modernlerin uydurma ve yapma kutsallarıyla yer değiştirmeye zorlanırken, gündelik hayatımız artan bir ivmeyle “profan kutsalların” istilasına uğruyor ve tasallutu altında tutuluyor. Gerçek kutsallığın içini boşaltmak isteyenler, böylece, kendi uydurdukları calı kutsallarına perestiş etmek zorunda kalıyor. Çünkü kutsallık kendisine boş bir lâf gözüyle bakmanı affetmiyor, belki en çok onu affetmiyor.

Sorumluluğu Sisteme Yüklemek

Kendimize ait zaaflarımızdan dolayı üstesinden gelemediğimiz işleri kimi zaman sistemin arkasına gizlenerek açıklamaya ve kendimizi aklamaya temayül ettiğimiz olur. Ne kadar çok zaafı malulsek sistemi kendimize o ölçüde kalkan yapmaya kalkışırız. Oysa biliriz ki, iyiliklerin de, kötülüklerin de *biricik kaynağı* sistem değildir.

Kuşkusuz, amellerimizin şekillenmesinde sistemin payını büsbütün inkâr etmek yerinde olmaz. Ama amellerimizle ilgili veballerin tümünü sistemin sırtına yükleyerek açıklama-ya çalışmak, kendi kişisel sorumluluğumuzu bütünüyle göz ardı etmek anlamına gelir.

Sistemin, insanı yalan söylemeye, hırsızlık yapmaya, suç işlemeye ittiği durumlar her zaman imkân dahilindedir. Gerçi kişisel zaafımız işin içine girmeden, meselâ her ne pahasına olursa olsun yalan söylememeyi ahlâkî bir erdem olarak kabul etmeden, sistem bizi kolayca kendi isterleri doğrultusunda hareket etmeye ve dolayısıyla yalan söylemeye sevk edebilir. Ama biz, sisteme rağmen, kendi ahlâkî değerlerimize sahip çıkabilme kişiliğini ve cesaretini üstlenebildiğimizi ortaya koyabilirsek, bu durumda sistemin bizi ezmesine müsaade etmediğimizi, fakat bizim onu aşmaya niyetimiz olduğunu ve onu değiştirmeye zorladığımızı göstermiş oluruz.

İçinden çıkılması gereken mesele şudur: İnsan kendisini, yalana, hırsızlığa, suça sevk eden sisteme daha baştan evet demişse, üstelik bunu dürüstlük adına yapmışsa, durum ne olacak? Böyle bir durumda insan kendisini ahlâkî bir açmazın içinde hissedebilecektir. Çünkü hem yalan söylemek zorunda kalmaktadır, hem o yalanın sistemin zorunluluklarından kaynaklandığını bilmektedir, hem de bunlara rağmen dürüst kalmak istemektedir. Kabahat kimin? Sistemin mi? O sisteme inandığını söyleyen insanın mı?

Sistemin çarkları içinde hareket eden insan, sistemin ürettiği yalanlarla devam etmek zorundadır. Yalan bir kere söylenmiş olmakla bitmiyor. Tersine, yalana dayalı süreç, bu ilk yalanla başlamış oluyor. Bu süreç içinde politikacı olarak toplum önüne çıkmış olan kimse, başladığı yalanı sürdürmek zorundadır. Bu yalanı söylemese, yani yalan söyleyerek insanları kandırmasa, onlardan oy alamayacak. Sistemse, politikacıyı, her ne pahasına olursa olsun oy talep etmeye ve oy toplamaya zorlamaktadır. İnsan için aslında tabîî durum olan dürüstlüğü, böyle bir sistem içinde olağanüstü bir söylem düzlemine çekilmesi anlamlı sayılmalıdır.

Sistemin isterlerine göre hareket eden politikacı hata etse bile, hatasını itiraf etmekten kaçınacaktır. Bu erdemi gösteremeyecektir. Çünkü böyle bir *erdem gösterisi* onun bütün siyasal istikbaline mal olabilecektir. Yanıldığı, bir kez kendi ağızıyla tespit ve tescil edilen bir politikacının, bundan sonra aynı yanlışları tekrarlamayacağı hususunda topluma karşı sunabileceği bir güvencesi bulunmayacaktır. Dürüstlüğünü bile bir güvence olarak ileri süremeyecektir. Çünkü onun dürüstlüğü sadece yanlışlarını itiraf etme anlamını taşımaktadır; aynı yanlışla bir kere daha düşmeyeceğini değil...

Ama tekrar soruyoruz, kabahat kimde? İnsanda mı? Sistemde mi? Biz sistemde desek bile, sistemin sahipleri (buradaki örneğimize göre sistem içinde politika yapmaya çıkmış olanlar) bunu kabule yanaşmayacaktır. Çünkü bu tak-

dirde sistem hakkında niçin yalan söylediği sorusu ortada kalacaktır.

Böyle bir sistemle başa çıkabilmek için, dürüstlüğü, sisteme rağmen bir ahlâk ve erdem olarak benimsemiş olan insanın varlığına ihtiyaç hissedilmesi gerekmektedir. En başta da, insan, bu ihtiyacı kendi nefsinde hissedebilmelidir. Çünkü son tahlilde her şey insana dayanmaktadır, sistem de.

İslâm Kendine Yetiyor mu, Yetmiyor mu?

Müslümanlar, düşünsel olarak, İslâm'ın kendine yeterli olduğu kanaatini hiç terk etmediler. Daima İslâm'a bağlı kalarak işlerini idare etmekte olduklarını düşündüler. Fakat fiiliyatta durum böyle olmadı. Fiiliyatta İslâm'ı göz ardı etmeseler de, İslâm dışı konuları, sürekli, İslâm'la uzlaştırma yollarına başvurdular. Bunun sonucu şöyle ortaya çıktı: İslâm dışı konuların İslâmîleştirilmesi yerine, onlara İslâm'dan referans bulma gayretleri öne geçti ve böylece, bu tür konuların İslâm nezdinde meşruiyetlerinin sağlanması yoluna gidildi. Bu iki tavır arasındaki farka dikkat çekirim.

Tarihimizin önemli kırılma noktaları olan Tanzimat, I.ve II. Meşrutiyetler, Cumhuriyet, İslâm nezdinde meşrulaştırılmaya ve onlara İslâm'dan referanslar sağlanmaya çalışıldı. Ancak onların İslâm'la barıştırılmasına hemen hemen hiç teşebbüs edilmedi.. Oysa bu ikinci yol da açık duruyordu. Tanzimat'ın ve öteki siyasal dönüşüm hareketlerinin İslâm'ın zuhuruna yol açabilecek biçimde tanzimi mümkündü. Fakat bu dönüşüm hareketleri genel olarak dış baskıların zorlamasıyla gerçekleştirildi. Müslümanlar da bu hareketlerin İslâm nezdinde meşru olduğu hususunda ikna edilmeye çalışıldı.

Daha 1911 yılında Ziya Gökalp, biraz faklı bir düzlemde, bu durumu şöyle dile getiriyordu: "...Tekamülden doğma

müesseselerimizi tarihî ittisallerini (bağlantılarını) temin ederek canlı ananeler haline sokacağımıza, bunları bir tarafa atarak her ülkeden ‘tarihsiz, ananesiz’ kaideler suretinde müesseseler almışız. (...) İngilizler kaidesiz bir millettir; fakat tarihî ittisalleri, tekâmülî initafları (atıfları) malum ananeler en ziyade İngilizlerde görülür. İngilizleri terakki ettiren ananeciliklidir. Biz Türkler kaideci, fakat ananesiz bir milletiz.”¹

İlgi çekicidir ki, bu fikirlerin sahibi olan Gökalp’in kendisi de, tarihimizin önemli kırılma noktalarından birisinde tarihî bağlantıyı koparma bakımından önde gelen rollerden birini oynamıştır. Müesseselerimizi İslâm’ın bağrından çıkartma ve bu alanda zorlayıcı bir rol oynama yerine; referansını Batı’da arama gayreti içinde görünmüştür. Fakat kurduğu eklektisizminde içine düştüğü çelişkiyi fark edememiştir.

Biz, İslâm’ın kendine yeter bir din olduğunu söylerken, onun dünya ile irtibatını kopartması gerektiğini ileri sürmüyoruz. Tersine dünya ile irtibatını kopartmadan ve fakat bu alış veriş esnasında kendisiyle ve dışarıyla sürekli hesaplaşarak hem kendi yerini, hem de kendisi nezdinde dışarının yerini tayin etmesi gerektiğini düşünüyoruz.

Oysa tarihen İslâm dünyası nerdeyse 16. yüzyıldan sonra içine kapandı. Sadece kendisiyle meşgul oldu. Dışarıyı hiç görmedi. Onu gördüğü anda da, iş işten geçmişti: onu tanıyamadı. Nasıl ki, artık kendini de tanımıyordu! Bu yüzden de, kendini İslâm’ın içinde kalarak yenileyeceğine, dışardan payanda aramaya kalkıştı. Yıkımı da bu yüzden oldu.

1. Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, Kültür Bakanlığı Y. Ank. 1976, s.23.

Zaman ve Ben

Zaman mı bana uyacak, ben mi zamana uyacağım? Zamanla benim aramda böyle bir uyuşmazlık çıktığında ne yapmam bekleniyor? Atasözüne göre hareket edecek olursam, zaman bana uymazsa ben kendimi ona uydurmalıyım. Atasözü öyle söylüyor: “Zaman sana uymazsa sen zamana uy!” Ama acaba gerçekten zaman bana uymadığında ben kendimi ona mı uyumlu hale getirmeliyim? Atasözünün vermek istediği öğüt çoğu kimse için belki makul bir anlam içeriyor olabilir. İnsanı dik başlı olma yerine, zamanın ve çevrenin gidişatına uyum içinde olmaya çağırarak, uzlaşmayı salık vermek yerinde görülebilir.

“Zaman sana uymazsa sen zamana uy!” önermesinin içinde, kimseyle sürtüşme, sana ters gelen durumlarda bile başkalarıyla çatışmaya girmekten kaçın gibi, insanı her durumda uzlaşmaya veya uysallık göstermeye yönelten bir anlam gizli. Bu anlam, hayatını “suya sabuna dokunmama” fehvası üzerine bina etmiş kimseler için uygun bir öğüt sayılabilir. Fakat ben bu sözün her zaman için ve hayatın her alanında tutulmaya değer bir öğüt önerdiğini düşünmüyorum. Bu öğüt, her şeyden önce insanı edilgin bir konumda tutmayı öngörüyor: zaman değişecek ve insan kendini değişen zamana uydurmaya, uyarlamaya çalışacak!

Fakat zamanın değişmesinden ne anlıyoruz? Zaman nasıl değişiyor? Zaman kendiliğinden mi değişiyor? Yani zamanın

kendinde olan bir iradesi mi var? Yoksa onu başka birileri mi değiştiriyor? Ve bana uymam öğütlenen zaman, başkalarının değiştirdiği zaman mı oluyor? Bu durumda ben bütünüyle başkalarının iradesine boyun eğdirilmiş olmuyor muyum? Böyle bir sonuçla karşılaşıyorsak ve burada insan sürekli boyun eğici ve başkalarının iradesine uymaya amade durumda bırakılıyorsa, bu durumun aşağılık bir şey olduğu nasıl göz ardı edilebilir?

Zamanın bana uymadığını gördüğüm bazı durumlarda ona müdahale etmekten beni alıkoyan çeşitli sebeplerle karşılaşabilirim. Rahatımı bozmak istemediğim hallerde, bu söz, benim için tam da herkes tarafından kabul edilebilir bir mazeret yerine geçebilir ve ben kendimi bu mazeretin arkasına saklayarak savunabilirim. Ama ben böyle bir savunmaya razı olamıyorum. Böyle bir savunma, meskeneti savunmayla eş anlamlı duruyor.

Daha da önemlisi, beni zamana uymaya çağıran ağzın, zamanın değişebilir olduğunu bilmiş olmasıdır. Böylece ben, değiştirilmesi mümkün olan zamanı sabit farz ederek kendimi ona göre değiştirmeye çağırılıyorum demektir. Ama niçin? Niçin benim zamanı değiştirmem istenmiyor da, değişmiş olan zamana kendimi uydurmam isteniyor? Sonra böylece, başkasının değiştirmesine açık tutulan zaman, onu benim değiştirmem söz konusu olduğunda, niçin engelleniyor? Böylece aynı hakkı kullanmak benden esirgenmiş olmuyor mu?

Beni içinde yaşadığım dünyanın pasif bir unsuru yerine koymaya yeltenecek hiçbir teşebbüse müsaade etmemem gerektiği anlaşılıyor. Ben, içinde yaşadığım dünyanın aktif bir parçası olarak ona müdahale edebilmeli ve onu değiştirebilmeliyim. Böyle bir hakkı kendimde görebilmek için elimde yeterli sebepleri bulundurduğuma kaniim. Unutmayalım ki, Allah'ın Resulü (s.a.v.) de, zamanın kendisine uymadığı bir dünyada yaşadı, ama kendisini zamana uydurmayı düşünmedi, bilakis zamanı kendisine uydurmak için mücadele etti.

İslâm'ın Anatomisi ve Maneviyatı

Günümüzde Müslüman olmayanların da İslâm'a karşı belli bir ilgi içinde olduklarını görüyoruz. Bunların kimisi ilim adına, kimisi tecessüsünü giderme uğruna, kimileri Müslümanların taşıdığı siyasî, iktisadî potansiyel gücün istikbalde neler getirip götüreceğini merak dedinde bir ilgi geliştiriyor. Fakat bu tür ilgilerin tümünden elde edilebilecek bilginin, ancak anatomi bilgisi düzleminde kalacağını düşünüyorum.

Anatomi insan, hayvan ve bitkilerin beden yapısının ve bu yapıyı oluşturan organların birbiriyle olan ilişkilerini inceleyen ilimdir. Şimdi, meselâ bir maymun, anatomisine bakarak bize “kaslardan, kemiklerden, sinir ve damarlardan ve iç organlardan meydana gelmiş canlı bir varlıktır” biçiminde kabaca tasvir edilse, biz, bahsi geçen organların insanda da mevcut olduğunu düşünerek her iki canlının aynı olduğu vehmine kapılabiliriz. Veya doğrudan doğruya bir insan anatomisi anlatılsa, bizim insan hakkında önceden edinilmiş bir fikrimiz yoksa bu bilgi de bizim için fazla bir anlam taşımayacaktır. Veya kaslardan kemiklerden bahsedilirken, insanı veya bahsi geçen canlıyı kasa ve kemiğe indirgeyerek anlamaya çalışmak bize o canlının kendisi (onu o yapan manevî vasıfları) hakkında bilgi edinmemizi sağlamayacaktır.

İslâm'ın manevî değerlerini göz ardı ederek onun ilmiha-
li hakkında bilgi edinmek de, İslâm'ın anatomisi hakkında fi-
kir verebilecektir, ama onu canlı bir uzviyet olarak tanıtmayı
başaramayacaktır. İslâm'ın anlaşılmasında karşılaşılan güç-
lüğü başında, sanıyorum, onun manevî sferinin ihmal edil-
mesi ön alıyor. İslâm'ı Müslümanın tanınmasıyla gayrimüslim
müsteşrikin tanınması arasındaki fark da, onun canlısı ile ka-
davrası arasındaki farka benzetilebilir, diyorum.

İslâm, bir "hal" işidir. O hal yaşanmadan, o hal hakkında
kitaplardan derlenebilecek bilgiler onun maneviyatı hakkın-
da fikir sağlamaya izin vermez. Dış görünüşlerine bakarak
yani onları kutsal muhteviyatından boşandırarak bir ibadeti
dışardan gözleyen biri, o ibadetle bir takım fizik getiriler el-
de edildiğini düşünerek, aynı getirilerin başka yöntemlerle
de sağlanabileceğini sanabilir. Nitekim oruçla perhizin, na-
mazla idmanın, zekâtla mücerret bir bağışın vb. birbirine ka-
rıştırılması kutsal olanla profan olanın farkını temyiz edeme-
mekten ileri gelir.

İş bu kadarla da kalmıyor. Müslümanın kendisi de, ibade-
tini bir mükellefiyetin edası zımında ifa edebilir. Yani onlar-
dan elde edilebilecek manevî zevkin farkına varmadan veya
bu zevki göz ardı ederek ibadeti sırf bir görev olarak yerine
getirebilir. Kuşkusuz, bu bir şeydir. Ama o ibadetle hasıl ola-
cak zenginlikten pay sahibi olabilmek isteyen birinin o yolda
yapılması gerekeni de tecrübe etmesi gerekiyor. Bu da, bizzat
Müslüman'dan, eda ettiği ibadeti kadavra durumundan kur-
tarmasını, yani onun büyük cihada (nefsini tanımaya ve
onunla mücadele etmeye) doğru yola çıkmasını talep ediyor.

Tasavvuf ve Fıkıh

Tasavvuf, Müslüman'ı İslâm ahlâkı ile donatabilmek için öngörülen sürecin adıdır. Bu süreçte insan büyük cihada, yani nefsi ile mücadeleye ve zikir yollarını öğrenmeye ve daha önemlisi uygulamaya yöneltir. Nasıl ki, namaz, oruç gibi ibadetlerimizin belirli şekilleri varsa ve o şekillere riayet etmeksizin bu ibadetleri yerine getirmek söz konusu değilse, Kuran'da öngörülün zikrin de belirli şekiller içinde ifa edilmesi gerekir. Aksi takdirde gelişigüzel yapılan zikirlerden feyiz ummak sonuçsuz kalır.

Tasavvuf İslâm'ın içi ile dışının, özü ile biçiminin, takva ile ibadetin özdeşleşmesidir. İnsanın ve özelde Müslümanın her tür putperestlikle başa çıkmasının eğitimidir. İslâm'ı öyle bir düzlemde algılayan kimse için namaz, insanın Allah'tan başka bütün ilahlara istighnasının, oruç insanın nefesine istighnasının, hac mekâna, Allah'ın evi olan Kabe'den ve kutsanmış topraklardan başka her yere istighnasının idrakini getirir.

Bu yönleri ile tasavvuf, ne Hristiyan mistisizmi ile veya ne de herhangi bir başka mistisizm ile ilgilidir. İslâm tasavvufu İslâm'ın tüzesi (hukuk, fıkıh veya şeriat) ile kaim olan ve tüzersiz düşünülmesi kabil olmayan bir fenomendir. Tasavvufun kaynağı Kuran'dır, muallimi de Resulullah'dır (sav). Tasavvufun İslâm'a sonradan katıldığı, bidat olduğu yolundaki iddiaların ciddiyeti yoktur.

Allah'ın buyrukları, onun rızasını elde etmek için yerine getirilir. Bu amaçla yerine getirilen her ibadet Allah'ın rızası dışında bir erek gütmeyeğinden, ibadeti bu erekle ifa etmenin yöntemi olan tasavvuf da, insanı, son tahlilde, takvaya yönel-tir. Müslüman böylece Allah'ın rızası ile takva arasında çizil-miş bir yol üzerinde sürekli bir yolculuk halinde bulunur.

Bu bağlamda aslında bütün Müslümanların birer sofî ol-duğunu söyleyebiliriz. Çünkü zikir, Allah'ın iradesi ile O'na ulaşabilmenin cehti ve gayretidir. Ve bu bağlamda acaba duanın anlamı nedir? İnsanın, Allah'ın yeryüzündeki halife-si olarak ve ancak Allah'ın rızası yönünde ve onun rızasının sınırları içinde bir şeye "ol!" demesi değil mi?

Böylece tüze ile tasavvufu birbirinden ayırmak şöyle dur-sun, birini ötekinin içinde gördüğümüz ortaya çıkıyor. Bazı-ları tüzeyi zarf, tasavvufu mazruf, birini biçim ötekini içerik olarak telâkki ediyor. Ama ikisinin de aynı zamanda hem içerik, hem biçim olduğunu ifade etmek daha anlamlı görü-nüyor. Birini öbüründen ayırmamak gerekiyor.

Tüze, insanların bu dünyada uygulaması için vahyedil-miştir. Bu cümlemiz bizi tüzenin aynı zamanda siyaset oldu-ğunu söylemeye sevk eder. Böylece İslâm'ın tüzesiyle bir ya-sal düzeni, tasavvufla bir ahlâk düzenini ve her ikisinin bu dünyaya dönük amaçları yönünden bir siyaset dizgesini ön-gördüğünü ifade etmiş oluyoruz. Öğreti (yol, tarikat) terimi-ni, tüzedeki içtihat farklılıklarına nispetle zikir usulleri ara-sındaki farkı işaret eden bir anlamda algılıyorum. Bu bağ-lamda öğretiler, özellikle pozitivist ve maddeci baskının ağırlık ve yoğunluk kazandığı günümüz hayat tarzında kül-türel, siyasal, ekonomik yapıyı etkilemekten çok, insanları söz konusu baskının etkilemesinden esirgemeye yönelmiştir diye düşünmek anlamlı görünüyor. Yani söz konusu öğreti-ler (yollar) Müslüman'ı Müslüman olarak, kendisi olarak kalmaya çağırıyor ve bunun ortamını sağlamaya çalışıyor. Geçmişte de bu yönde bir hizmet görmüşlerdir. Toplumsal

çalkantıların kritik anlarında dengeyi, öyle sanıyorum ki, bu hizmet sağladı. Başboşluğun önlenmesi böylece imkân dahi-line girdi.

Bazı dönemlerde öğretilerin ortada görünmeyişi kimileri onun pasifliğine yordular. Oysa, aslında, ortadan çekilenler mukallit ve sahtekâr olanlardı. Sahih olanlar öğrencilerini yetiştirmeyi sürdürdü.

Günümüzde, özellikle Müslüman olmayan dünyada Müslüman olmayan insanlara İslâm'ı cazip kılan onun tasavvufî yaşantısıdır. Amerika Birleşik Devletleri'nde, İngiltere'de, İspanya'da, Almanya'da İslâm'ın anlaşılması ve ona meyledilmesi onun tasavvuf düzlemindeki ahlâkî tecellisidir. Şurası var ki, tasavvuf yaşantısında öngörülen zikir, tövbe, vera', tevekkül, muhabbet, edep, ihlas, korku, umut gibi hallerin ve makamların, kişide karşılığını bulabilmesi için, öncelikle şeriâtın öngördüğü ibadetlerin (namaz, oruç, hac, zekât ve öbürleri) yerine getirilmesi gerekir. Bunlar, tasavvufun olmazsa olmaz şartıdır. Tüzesiz tasavvuf kalıpsız bir içerik sayılır, nasıl ki tasavvufsuz tüze de boş bir kalıp olur. Eğer tasavvuf İslâmî yaşantının insanda bir ahlâk haline gelmesini sağlamanın yöntemini öngörüyorsa, bu ahlâk, İslâm'ın tüzel (fıkıh) kuralları uygulanmadan hasıl olmaz. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın yeniden yaşanılır hale gelmesinde tasavvufun işlevsel bir misyonu olduğuna ve olacağına kani olmak gerekiyor.

Uzlaşma

Uzlaşma ya da uzlaşmacılık çoğu kimse tarafından tavsiye edilebilir bir fiil olarak görülür ve ihtilâflı konularda tarafların uzlaşması teklif ve teşvik edilir. Ama acaba bir ihtilâfta taraf olanların uzlaşmaya yanaşması söz konusu teklif kadar kolayca yerine getirilebilir mi ve uzlaşma her zaman tarafların arzusuna ya da keyfine kalmış bir fiilin ifası mesabesinde midir?

Uzlaşmaya teşebbüs için öncelikle, arada, bir düşünce, görüş veya bir çıkar ayrılığının bulunması gerektiğini kabul ediyoruz. Taraflar ancak böyle bir durumda uzlaşmaya teşebbüs edebilecekler. Arkasından, tarafların, aralarındaki görüş veya çıkar ayrılığını ortadan kaldırmak üzere bir irade beyanında bulunmalarını bekleyeceğiz. Burada, söylenmeden de kabul edilebilecek ve anlaşılabilir bir hususun varlığı dikkatimizi çekiyor, o da: uzlaşmaya konu olacak görüş veya çıkarın, tarafların üzerinde tasarruf etmeye hakları olacak nitelikte bulunmasıdır. Yani söz konusu görüş veya çıkar başkasına ait olmayacak, bizzat tarafların sahibi oldukları görüş veya çıkar olarak dışlaşacak. Aksi takdirde, yani taraflardan birinin bizzat sahibi olmadığı bir görüş veya çıkar üzerinde uzlaşmaya girişmesi bâtil (geçersiz) bir tasarruf olur.

Taraflar, aralarındaki görüş veya çıkar ayrılığını ortadan kaldırırlarsa, durum “uyuşma”ya dönüşür. Uyuşma, uzlaş-

mada olduğu gibi, tarafların irade izharına (açıklamasına) ihtiyaç göstermeden, kendiliğinden var olan durumun adıdır. Meselâ bir anahtarı kilide soktuğumuzda onu açabiliyorsak, anahtarın kilide uyduğundan veya birbiriyle uyduğundan bahsederiz. Keza birbiriyle anlaşılan kişilerin huylarının uyduğunu söyleriz. Burada, anahtarla kilidin veya huyların kendi iradeleriyle uzlaşmaları değil, fakat kendiliğinden uyuşmaları söz konusudur.

Bütün bu açıklamaları şunu söylemek için geliştiriyoruz. Müslümanların yerine göre uzlaşmacı oldukları veya onların hiç de uzlaşmacı olmadıkları ileri sürülmektedir. Acaba Müslümanların uzlaşmacı oldukları veya uzlaşmacı olmadıkları söylenirken kastedilen husus nedir? Müslümanlar hakkında verilen bu hükümler yerinde midir?

Burada, Müslümanların uzlaşmaya yanaşırken veya uzlaşmaya karşı çıkarken onları bu neticelere götüren sebeplere bakmamız gerekiyor. Acaba Müslüman bizzat kendi uhdesinde bulundurduğu bir hakkın tasarrufu zımında mı uzlaşmacı oluyor veya uzlaşmaya yanamıyor? Yoksa kendi uhdesinde bulundurmadığını bildiği bir konu üzerinde mi bu hükümler verilmek isteniyor? Bu durum açıklığa kavuşturulmadan Müslümanların uzlaşmacı olup olmadıkları hakkında hüküm vermek yerinde olmaz.

İslâm'ın Mekke yıllarında, Resulullah'a (sav) uzlaşma teklifleri daima Kureyş'den gelmiştir. Bu uzlaşma tekliflerinin ilgi çekici olanlarından biri de şudur: Resulullah'a (sav) derler ki: "Gel biz senin taptığına tapalım, sen de bizim taptıklarımıza tap, böylece biz ve sen bu konuda ortaklık yapmış oluruz. Senin taptığın bizim taptıklarımızdan daha iyi ise biz bundan hissemizi almış oluruz; yok, bizim taptıklarımız senin taptığında iyi ise sen bundan nasibini almış olursun."¹

1. İbn-i Hişam, Hz. Muhammed'in Hayatı, A.Ü. İlahiyat Fak. Y. 1971, s. 237.

Kureyşlilerin bu teklifine bizzat Cenab-ı Allah, Kâfirun Suresi ile cevap verir. Allah Resulü'nün (sav), Kureyşlilerin ileri sürdüğü tipik uzlaşma teklifine olumlu cevap vermesine imkân yoktu. Çünkü onun tebliğinin konusunu teşkil eden hususlar hakkında hak sahibi olan bizzat Cenabı-ı Allah'tı. Yani Peygamber'e (sav), Allah'a tapılmasını sağlamak üzere bazı önşartlarla (meselâ bir süre patlara tapınmaya izin vermek suretiyle) uzlaşmaya girişmesine yetki verilmemişti.

Uzlaşma teklif edilen konu her zaman bu kadar açıklıkla karşımızda bulunmayabilir. Ama dikkat edilecek husus daima açıktır: uzlaşma teklif edilen husus, kişi olarak benim tasarruf alanım içinde mi bulunuyor, yoksa beni aşan ve doğrudan dinin hükümlerini ilgilendiren bir alan içinde mi bulunuyor? Meselâ İslâm'ı komünizmle, kapitalizmle, liberalizmle ve benzeri izm'lerle uzlaştırmaya çalışmak Müslüman olarak benim kişisel yetki alanım içinde mi bulunuyor, yoksa olay bizzat dinin hükümlerini ilgilendiren bir alanda mı neşet ediyor? Uzlaşma, kişilerin keyfiyle ilgili bir tasarruf mu, yoksa onun kendine mahsus zorunla şartları mı var?

İslâm'ın Yayılması ve İktisadiyat

İslâm'a karşı gelişen teveccüh duygularını içine sindirmekte zorlananlar, bu teveccühü "köktenci cereyanlar" gibi ne olduğu belli olmayan uydurma kavramlara dayanarak açıklamaya çalışıyor. Bunlar, demokrat görünme heveslerine rağmen, söz konusu gelişmelerin zorbalık ve baskı kullanılarak önlenmesini bile tecviz etmekte beis görmüyor. Söz konusu gelişmelerin baskıyla bile önlenemediğini görenlerse esef ettiklerini saklayamıyor.

Cezayir'de, Mısır'da, Suriye'de, Irak'ta.. bütün baskı, şiddet ve zorbaca uygulamalara rağmen İslâm'a duyulan teveccühün önlenemeyişini "köktenci cereyanlar"ın faaliyetine dayandıranlar, iddialarını inandırıcı kılmak adına bu ülkelerdeki İslâmî yönelişin sebebini işsizliğe bağlamaya çalışıyor. Bu iddianın mefhumu muhalifinden hareket edilerek bakıldığında, bu ülkelerde işsizlik kalkarsa İslâm'a duyulan sempati de ortadan kalkar denilebilecektir. Her şeyi iktisadî sebebe dayanarak izah etmenin mantığındaki kısırlık, çaresizlik ve kolaycılık, burada da kendini ele veriyor.

İslâm'ın yayılmasında iktisadî faktör acaba gerçekten başat bir role sahip midir?

Marx'ın iddiasına göre, onun üst yapı kurumları diye adlandırdığı hukuk, ahlâk, din vb. kurumlar altyapı diye ad-

landırdığı iktisadî yapı tarafından şekillendirilir. Marx, bu iddiasını ileri sürerken belli ki Avrupa'nın geçmişini göz önünde bulunduruyordu. O bakımdan onun bu iddiasında yadırganacak bir husus görmemeli. Nitekim sınıflı, kölecî, ırkçı (dolayısıyla sömürücü) Batı Avrupa ülkelerinde, demokrasi de egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmek üzere kullanılan bir kurumdur. Aynı şekilde hukuk da, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmek üzere geliştirilmiş kaideler toplamıdır diyebiliriz.

Oysa İslâm'da hukuk kuralları *a priori* mevcuttur. Yani vahyedilen kurallar, belirli kişilerin veya toplulukların özel çıkarları gözetilerek vazedilmemiştir. Bu kurallar gayri şahsidir. Batı toplumlarının tersine altyapıyı iktisat değil, hukuk oluşturur. Yani önce hukuk kuralları vazedilmiştir; toplumun, iktisadî yapısı da dahil olmak üzere bütün kurumları söz konusu hukuk kuralları temelinde bina edilir.

Öte yandan, İslâm toplumunda egemen sınıf diye telâkki edilebilecek bir statü daha Asr-ı Saadet'ten bu yana oluşmamıştır. Asr-ı Saadet'te ise İslâm'ı kabul edenlerin dünyevî bir çıkar uğruna hareket etmedikleri bilinmektedir. Üstelik toplumun her katmanından (hür ve zengininden fakir ve kölesine, kadından çocuğa kadar her katmandan insan) İslâm'a in-tisap etmiştir. Daha ilgi çekici olan, bütün bu insanların Müslüman olduktan sonra nasıl bir dünyevî şartla karşı karşıya kalacaklarını bilmemeleridir. Bunlardan da ilginç, bazı dünyevî alışkanlıklarını (içki gibi) ve çıkarlarını (faiz gibi) terk etmeyi göze alarak İslâm'ı kabul etmeye hazır olmalarıdır.

Günümüzde de, İslâm'a yönelmeyi sadece "hayat şartlarından memnun olmayan işçi sınıfı"na münhasırmış gibi görürsek bir Roger Garaudy'nin, bir René Guénon'un, bir Martin Lings'in, bir Cat Stevens'in , bir Ian Dallas'ın, bir Anne-marie Schimmel'in ve benzeri nice şahsiyetlerin niçin Müslüman olduklarını açıklamakta zorlanırsınız.

Günümüzde anlaşılmayan husus bütün bu insanların niçin İslâm'a teveccüh ettikleri değildir. Biz, hatta, Müslümanların çoğalma trendinin sürekli yükselme eğiliminde bulunmasına mukabil; nüfus artışı yıllardır durmuş, hatta gerileme eğilimi gösteren Batılı ülkelerin endişelerini de anlayabiliyoruz da, kökende Müslüman olanların Müslümanların çoğalmasından ve inisiyatif sahibi olma ihtimalinden niçin rahatsızlık duyduklarını anlayamıyoruz. Onlar ne adına, kimin adına, kimin dini için endişeleniyor?

Kapitalistik Patinaj

Kapitalistik sistemin isterlerine göre işleyen iktisadî ortamlarda, neredeyse teamül halinde vuku bulan devrevî sıkıntıların ve krizlerin baskısını hafifletebilmek adına topluma şöyle bir avuntu sunulur ve denilir ki: “Bu katlandığınız, katlanmak zorunda kaldığınız sıkıntılar, sizin için gelecek nesiller adına yapılmış fedakârlıklardır. Siz bu fedakârlıklara katlanmalısınız ki, gelecek nesiller sizin sırtınızdan daha mutlu bir hayat sürdürebilsin!”

Fakat aslında, katlanılmak zorunda kalınan bu fedakârlıklar için ciddi, inandırıcı sebepler bulmak zordur. Fedakârlığa katlanması istenilen belli bir nesil, aslında kimin hatasının ceemesine katlanmaya zorlanmaktadır? Kendinden önce, kendisi için katlanması gereken fedakârlığa niçin katlanılmıştır? Eğer gerçekten bu hususta bir denge ve adalet gözetilmek isteniyor idiyse, bu fedakârlığın bir kısmına geçmiş neslin katlanması, bir kısmının da gelecek nesle aktarılması gerekmez miydi? Böyleyken, fedakârlığın tümü, nasıl oluyor da, belli bir neslin omuzlarına yüklenmek isteniyor? Üstelik de, katlanması gerektiği söylenen fedakârlıkla gelecek neslin kazancının ne olduğu hiç de açık seçik belli değildir.

Bu tür soruların cevabının dinde aramaya kakışılmamasına bilhassa dikkat edilmelidir. Çünkü soru, kapitalizmin problemlerinin içinden çıkmakta, dolayısıyla da onun mantı-

ğıyla cevaplandırılması gerekmektedir. Yoksa, çoğu kereler düşülen yanlışlığa gene düşülmüş olur: Kapitalizm (ya da daha geniş bir deyimle materyalizm) problemler çıkartacak; dinden de kendisine ait olmayan bu problemlere cevap vermesi istenecek!

Özellikle, faiz esası üzerine kurulmuş bir iktisadî-siyasî sistemde, devrevî sıkıntılar bir kural olarak kabul edilmektedir. Bu tür sıkıntılar kısa ve uzun vadelerde periyodik halde ortaya çıkar ve yöneticiler halka hep o mevhum avuntu ile yaklaşırlar: siz fedakârlık edin ki, gelecek nesiller müreffeh bir hayat sürebilsin!

Fakat fedakârlığa katlanması istenen nesil, aslında geçmiş neslin hatalarının ceremesini çekmekle mi kalacak, yoksa ilerde kurulması tasarlanan istikrarlı iktisadî ortam gerçekleştirecek mi? Bu sorulara verilebilecek cevapların hiç biri kendi başına doyurucu olmayacaktır. Çünkü kriz anlarında o toplum istese de, istemese de bazı fedakârlıklara katlanmak zorunda kalıyor. Ne var ki, bir defaya mahsus sanılan sıkıntılar durmadan tekrarlanarak sürüyor. Bu belli nesil istenen fedakârlığa niçin katlanıyor? Şunun için: çünkü bir önceki nesil, fiyatlar düşmesin diye faraza kahveyi veya portakalı denize dökmüştür (kapitalistik sabotaj). Bu mahsulü aç insanlara dağıtıp yedirmekten bile sakınılmıştır ki, tek işçinin ücreti hususunda pazarlık gücü kalmasın!

İmdi fedakârlıkta bulunması istenen insanlar, aslında geçmişteki hataları tekrarlayacak olan halihazır yönetim tarafından, gelecekteki israfa temel teşkil etsin diye fedakârlığa çağırılmaktadır.

Aynı kısır döngü sosyalist (veya komünist düzen) için de geçerlidir (geçerli olmuştur). Sosyalistler de daima mevhum bir gelecek refah adına fedakârlığa katlandıklarını düşünerek avunmaya çalışmışlardı. Ta ki, mukadder çöküş gerçekleşinceye kadar...

Kapitalistik düzende iktisadî durum belli aralıklarla dai-
ma vahim sıkıntılara (krizlere) maruzdur. Alınan tedbirler,
dış kredibilitesi düşmüş, ödemeler dengesindeki açığı büyü-
müş, enflasyonu yükselmiş, dolayısıyla yatırımları durma
noktasına gelmiş veya durmuş, işlemleri yavaşlamış, verim-
siz, bütün bunlarla bağlantılı olarak faiz düzeyinin korkunç
oranlara ulaştığı, rant fırsatçılarının ortalığı kapladığı kilit-
lenmek üzere bulunan bir ortamda düze çıkartacak tedbirle-
rin alınabileceği kimseye inandırıcı gelmiyor. Çünkü aynı
durum bir önceki ve bir daha önceki.. dönemlerden bu yana
yaşanıp gelmektedir. Öngörülebilecek tedbirlerin ancak pal-
yatif nitelikte olabileceği ve günü kurtarmaya matuf olarak
kalacağı düşünülebilir. Olay, kapitalizmin kendi iç çelişki-
sinden doğuyor. Bu çelişki o sistemin bünyesinde yaşanıyor.
Çelişkinin kırılabilmesi, onun dışına çıkmakla mümkün kılı-
nabilir. Tek yaşama tarzının kapitalizm olmadığını hatırlaya-
bilirsek, o yaşama tarzının ne olacağını da fikredebiliriz, ves-
selam.

Endüstri Ruhu, “Modern” Düşünce, Kafes ve Kadın

Bu başlıkta bir tek “çalışma” kelimesi yer almıyor. Fakat kullanılan kelimelerin tümü çalışmayı çağrıştırmak üzere seçilmiştir. Kadının çalışması, Batı Avrupa endüstrisinin vahşi despotluğunun ürünüdür ve bu endüstrinin ruhundan fışkırmış bir fenomen olarak “kadının çalışması” tümüyle bir sahtekârlığı ifade etmektedir.

Çalışmadan murat, eğer, üretime katılmaksa ve üretimde bir pay sahibi olma niyetiyle çalışma hayatına ortak olunmak isteniyorsa, buna karşı çıkmak için insanın eşek kafalı olması gerekir. Fakat 19. yy. Avrupa Endüstrisi eşek kafalı olmayı reddettiği için değil, fakat domuz kafalılığından dolayı kadının çalışma hayatında yer almasını talep etmiştir: çünkü kadın ve çocuk işgücü, erkek işgücüne oranla ucuzdu ve aynı miktarda üretim için daha ucuz işgücünü kullanmayı akledcek domuz kafalı patronlar endüstri alanının iplerini ellerinde tutuyordu.

Fakat o günden bu güne işler o hale geldi ki, kadının çalışma alanında yer alması, sanki onun çıkarını gözetiyormuş ve ona yarar sağlıyormuş gibi telkin edildi: Bu gün Amerika’da ve Batı Avrupa’da bazı kadın hareketlerinin talepleri arasında yer alan “eşit işe eşit ücret” talebi -bu haklı talep- böylesine

çirkin ve talihsiz bir kökende kaynağını buluyor. Kadının çalışma hayatında yer almasını isteyenler aslında onu istismar etme niyetlerini saklamak, örtmek için bizatihi çalışmanın yüceltilmesi yönünde bir söylem geliştirmeye çaba gösterdiler. Çalışma hayatında kadının istismar edilmesine karşı çıkanlar- sa, sanki yüce bir şeye: kadının üretime katkısına- karşı çıkıyormuş gibi gösterilmekte zorluğa uğramadılar.

Günümüzde dünyanın hemen her tarafında ve ülkemizde sürdürülen “feminist eylem”in kökeni de, 19.yy.’ın Avrupa sanayi devriminin meydana getirdiği bu vahşi kapitalizm ortamında aranmalıdır.

Şimdi artık, kadının özgürlüğü, kadının çalışma hayatına katılması anlamını aşıyor: bu anlamın içeriğine karşı koyan zaten kalmamıştır. Kadının özgürlüğü sloganı artık, onun cinsel özgürlüğünü, daha açıkçası, kadının nikahsız ilişkiye girmesi anlamını hedefliyor. Kadının kadınlık ilişkisini öngörerek, sözüm ona erkek egemenliğine karşı başkaldırmayı dillendiriyor. Bütün bu sapkınlıklar, kadın özgürlüğü, kadının çalışma hayatında yer alması, kadına adının kazandırılması masum, saf ve yüce amaçlar kullanılarak pazarlanıyor.

Bütün bunlar, Müslüman toplumların problemleriyle temas halinde değildir. Bu problemleri “endüstri ruhu” doğurmuştur. Sonradan da hayat tarzı olarak kendine “modernleşmeyi” seçen toplumlar -ve esef ki, onların arasında Müslüman toplumlar da- bu problemlerin sıkıntısını çeker olmuşlardır. Nietzsche’nin şu haykırışının üzerinden yüz yıldan fazla bir zaman geçmesine rağmen, sanki bu gün bizim sesi- miz olarak çınlamaktadır: “... burada kavranması zor olan kadının soysuzlaşmasıdır. Bu gün olup biten bu: Sakın ha aldatmayalım kendimizi burada! Nerede endüstri ruhu askerî ve aristokrat ruha galip gelirse, kadın, bir memurun ekonomik ve hukuksal bağımsızlığına özenmeye kalkar...”

Fakat bu özgürlük, eşitlik, bağımsızlık talebi, ne kadar yüceltilmiş ve kutsanmış kelimelerin arkasına gizlense de, fe-

raset sahipleri asıl maksadı görmekte güçlük çekmiyor: çalış-
ma hayatında rol almaya zorlanan, hatta mecbur bırakılan
kadının, şimdiki modern toplumdaki yeri, hayvanat bahçe-
sinde *çalışan* kafesteki bir maymunun durumundan farklı de-
ğildir. Kuşkusuz erkek de kadınla aynı kaderi paylaşmakta-
dır, ama kadının durumu bence daha acıklı görünmektedir.
Çünkü o çalışmaya mecbur tutulmakla kalmamakta, hem ça-
lışmaya mecbur tutulmakta, hem istismar edilmektedir.
Mağduriyeti erkeğin iki katıdır. Ve şimdiki feminist hareket-
ler bu çaresizliğin trajik biçimde tecessüm etmesinden başka
bir şey değildir.

Çalışma Hayatı

Kadının siyasî, idarî ve sosyal alanlarda hayata aktif biçimde katılması ile ilgili olarak kafamızda beliren sorular karşısında kendimizi neyin cevabını aradığımız konusunda açık olmaya zorlamalıyız. Bu soruları ortaya koyarken biz, neye, hangi ihtiyaca cevap arıyoruz: İslâm dışı bir toplumda, İslâmî bilinç taşıyan Müslüman kadınların hayata karışmasını mı istiyoruz? Yoksa, İslâm'ın yaşandığı bir toplumda kadınların aynı şekilde hayatın çeşitli alanlarına müdahil olmasını mı istiyoruz? Yoksa, bize bunu isteten modern şartlarla mı kuşatılmış bulunuyoruz?

Bilindiği kadarıyla İslâm'ın kadın sorunu diye özel bir sorun alanı olmamıştır. Sorun, İslâm dışı uygulamaların ürünüdür, öyleyse kendisine ait olmayan bir sorunun çözümünü niçin İslâm'dan bekliyoruz?

İslâm dışı uygulamalarda kadına seçme ve seçilme hakkı verilecekse, böyle bir konuda İslâm'ın fetvasına mı ihtiyaç duyuluyor? Niçin? Ben, böyle bir konuyu hangi platformda, ne amaçla ele aldığımızı bilmek isterim. Sorun İslâm'ın bu konudaki tutumunun ne olduğunu öğrenmekse bu, ilmî platformlarda tartışılacak teknik bir konudur. Yok eğer, İslâm dairesinin dışında kalanlara “Bak, benim dinim de kadınlara böyle haklar veriyor” demeye getiriliyorsa, böyle bir ihtiyaç niçin hissediliyor? Bu, günümüz Müslümanlarının geçen yüzyıldan tevarüs ettikleri komplekslerden biridir.

Kadının çalıştırılması mecburiyeti İslâm'ın yaşadığı toplumlarda duyulmamıştır. Hatta, sinai devrim dönemine gelinceye kadar böyle bir mecburiyet batı toplumlarında da duyulmamıştır. Kadının iş hayatına sokulması, sinai devrimle birlikte ortaya çıkan ucuz işgücü bulma ihtiyacından kaynaklanmıştır. Kadın bir defa böylece çalışmak mecburiyetinde bırakılınca, ona çalışmanın kadının da hakkı olduğu söylenmiş, mecburiyetler ona yüceltilmiş bir söylemle ifade edilmiştir.

Müslümanlar ve Müslüman kadınlar, tarihlerinin hiçbir döneminde bu veya benzeri mecburiyetlerle karşılaşmadılar. Buna rağmen İslâm, şayet çalışmak istiyorsa, kadını bundan menetmemiştir. İslâm, erkeğin ve kadının çalışma ve iş hayatında uymaları gereken tavsiyelerde bulunmuştur.

Müslüman kadınlar, hayata aktif biçimde katılmaktan içtinab etmişlerse, bunun sebebi; onların hayata müdahil olmasının yasaklanmasından dolayı değil, fakat, müdahaleye ihtiyaç hissetmemelerinden dolayı olduğunu düşünmek bana daha makul görünüyor. Bu davranış biçiminde, ihtiyatlılığın ve takvanın rolü de aranmalıdır, diye düşünüyorum.

Seçme ve seçilme hakkının, kadınların elinden fiilen alındığı söyleniyor. Ama aynı haklar erkeklerin elinden alınmış mı? Bu konuyu bence, bu hakların erkek veya kadınların elinden alınıp alınmamasıyla değil, İslâm'ın bu konulardaki hükümleriyle, artı, Müslümanların o andaki aktüel ihtiyaçlarıyla açıklamak daha yerinde olur.

İslâm, kadınları himaye sadedinde, onları sosyal hayata katılmaya mecbur tutmamıştır. Ama, bunun önüne de geçmemiştir. Kadınlarla ilgili olarak bilinen, açık ve net bir tek yasak var, namazda imam olmaları. Onun dışında kalan hususlarda meselâ, devlet imamlığı veya başkanlığı veya hakimlik gibi konularda mesele tartışmalıdır. Dolayısıyla, şüphelidir. Konu belki de şüpheli olduğu için, kadınların halifeliği ve hakimliği işinden kaçınılmıştır.

Aslında bildiğim kadarıyla, bundan kaçınılmasından dolayı da, İslâm tarihinin hiçbir döneminde bir ihtilâf ortaya çıkmamıştır. Kadının, hayatın çeşitli alanlarına aktif katılımıyla ilgili olarak klasik İslâmî kitaplarda müstakil bahislerin bulunmayışı, bu bahislerin Müslümanların gündemine yakın zamanlarda girmiş olması, ayrıca dikkat çekici bir olgu sayılmalı.

Üniversite Sorunu

Önce üniversitenin mahiyeti hakkında bir görüş birliğine ulaşılmalı. Üniversite nedir? Nasıl bir kurumdur? Kendisinden beklenen hizmetler nedir? Bu sorulara verdiğimiz cevap, üniversitenin bir bilim ve araştırma kurumu olduğu, akademik çalışmalar yapmakla yükümlü bulunduğu yönünde yoğunlaşıyorsa, onun teşkilâtlanma biçimini de bu yönde geliştirmek düşünülecektir. Şayet üniversite, ortaöğretimin bir ileri aşaması olarak telâkki ediliyorsa teşkilâtlanması da keza bu görüş yönünde gerçekleşirecektir.

Türkiye, dünyanın en eski üniversitelerinden birine sahip olma bakımından övünülecek bir tarihe sahip olmasına rağmen, günümüz Türkiyesi'nde kurulmuş olan üniversiteler kendi tarihine yabancı kalmış bir görünümündedir. Türkiye'de üniversiteler devlet tarafından ve kanunla kurulur. '82 Anayasa'sı böyle bir hüküm taşımaktadır (m. 130). Üniversitelerin temelde bilimsel araştırmalara yönelik kurumlar (yani orta öğretimin bir üst aşaması mahiyetinde kurumlar değil; bilimsel araştırmalara yönelik kurumlar) olması dolayısıyla, bu kurumların teorik olarak bilimsel çalışmalar yönünden özerk (muhtar) kuruluşlar halinde teşkilâtlandırılmaları gerekmektedir. Anayasa üniversitelere lafzen bu özerkliği de tanımaktadır. Fakat fiiliyatta üniversiteler bilimsel özerkliklerini kullanacak biçimde teşkilâtlandırılmamıştır.

Katma bütçeli olarak düşünülen üniversitelerin müstakil gelir kaynakları son kerte kısıtlı olduğundan bütçelerinin tamamına yakını devlet tarafından karşılanmaktadır. Böyle olunca, üniversiteler, bilimsel özerkliklerini daha baştan yitirmiş olmaktadır. Malî özerkliği olmayan üniversite, bilimsel özerkliğini kullanabilir mi?

Kaldı ki, halihazırda üniversitelerin başında bir vesayet organı halinde duran Yüksek Öğretim Kurulu üyeliklerine, üniversiteler ve Bakanlar Kurulu'nun yanısıra Genelkurmay Başkanlığı'nca da aday gösterilebilmektedir. Burada Genelkurmay Başkanlığı'nın hangi özelliği sebebiyle devrede bulunduğu anlaşılmaz bir husustur. Bunun tek izahı, üniversitenin sahibi madem ki devlettir, o da kendi malını istediği gibi tasarruf edebilir, biçiminde yapılabilir. Fakat böyle bir teşkilâtlanma, üniversiteyi sadece idari ve mali özerklik yönünden değil, daha da önemlisi bilimsel özerklik yönünden de sakat hale düşürür.

Halen 50'den fazla üniversitenin mevcut bulunduğu Türkiye'de* şimdiki haliyle, yani devlet hazinesinden beslenme zorunluluğu neticesinde, üniversitelerin kaliteli faaliyette bulunması da beklenmemeli ve umulmamalı. Çünkü devletin bu kurumlara tahsis edeceği ödenek fevkalade kısıtlıdır. Üniversitelerin devlet kuruluşu olarak teşkilâtlandırılması onların bilimsel özerkliğini olumsuz yönde etkilediği gibi, bilimsel kalitesini de aynı sebeple olumsuz yönde etkilemektedir. Öyleyse ne yapılmalı?

Bir defa özel üniversite kurma hakkı özel sektöre de tanınmalıdır. Ancak özel sektör kendi üniversitesini kurması için bilimsel özerkliği gerçek anlamda talep edecektir; bunun şartlarının da hazır olması lazım. Bu şartlar, Anayasa'nın bazı hükümlerinin değiştirilmesini veya kaldırılmasını gerektirecektir.

* Bu yazı Ekim 1993 tarihinde yayınlanmıştır (Yeni Zemin dergisi).

Üniversiteler, gerçek kişilerin elinde, gerçek bir bilimsel özerkliğe kavuşunca, onların tedrisat programı da haliyle değişecek: bugün devlet üniversitelerinde uygulanan totaliter (bu kelimeyi siyasî anlamıyla beraber teknik anlamını da kastederek kullanıyorum) tedrisat programları da ortadan kalkacak, reel ve aktüel ihtiyaçların gerektirdiği tedrisat programları yürürlüğe konabilecektir.

Bazılarının sandığı gibi Türkiye’de sosyal, hukukî vb. kurumlar Cumhuriyet’le başlamadığı gibi, üniversitelerin de bu tarihte başladığı iddia edilemez, İstanbul Üniversitesi, dünyanın en eski birkaç üniversitesinden biridir. Hatta Avrupa ve Amerika üniversiteleri kuruluşlarında bizinkilerine nazaran çok iptidai ve basit kalmaktadır.¹ Günümüz Amerika üniversiteleri, tedrisat usulü yönünden bizim medreseleri taklit etmeye çalışıyorlar. Öğretim üyesi ile öğrencinin yüz-yüze ve birebir ilişkisi: hocanın öğrenci hakkındaki takdir hakkının genişliği (hatta sınırsızlığı) böyledir.

Hoca ile öğrencinin sürekli beraberliği ve icazet sistemi ise günümüzde hiçbir üniversitenin ulaşamadığı ve fakat ulaşmayı hedeflediği öğretim yöntemleri arasındadır.

Türkiye’de halen orta öğretim usullerine göre işleyen üniversitelerin değinilen hedefe ulaşması daha uzun süreler için hayal edilmekle kalacaktır. Esasen üniversitelerimizin çoğunun aslında bir yüksek okuldan başka bir şey olmadığı da itiraf edilmelidir.

1. İdare Hukukunun Umumi Esasları, I. cilt, 2. bas. Dr. S. S. Onar, İst. 1960, s. 592, -62 nolu dipnot-.

İskenderiye'yi Kim Yaktı?

Ya da Müslümanca Muhakeme Tarzı

Maksadım onüç yüz yıl önce, Mısır'ın fethiyle birlikte yakıldığı söylenen İskenderiye Kütüphanesi'nin vebalini Hz. Ömer'in üstüne yıkmaya çalışan garazkâr ithama Müslümanlarca veya gayrimüslimlerce ileri sürülen def'ilere bir de benimkini ilave etmek gibisinden bir hevesimin tatminini sağlamak değil. İskenderiye Kütüphanesi'ni Hz. Ömer'in yaktırdığını ileri sürenlerin başvurdukları iddialar arasında ilgi çekici görünen birisine rastladım. Bu iddiada, genel Batı kültürü ile Müslümanlara ait mantığın farklı düzlemlerde yer aldığı, dolayısıyla muhakeme tarzlarının farklı ilkelere dayandığını gösteren ip uçları görülüyor.

Olay şudur: Mısır fatihi Amr, içinde 300.000 ciltten fazla eser bulunan İskenderiye Kütüphanesi'ndeki kitaplar hakkında ne suretle muamele olunması gerektiğini Hz. Ömer'den sormuş. Hz. Ömer de, rivayete göre şu cevabı vermiş: "Bu kitaplar ya Kur'an'a uygundur, o halde fuzulidir; yahut Kur'an'a uygun değildir, zıddır, o halde tehlikelidir; binaenaleyh her iki halde de bunları yakmalıdır." Şimdi bu cümleye Baron Carra de Vaux şöyle bir itiraz serdediyor ve diyor ki: "Bu rivayetin doğruya benzemezliği besbellidir, zira Mısır fethi vuku bulduğu devirde kitapların manastırlarda hıfzı mutad

olup, halbuki Müslümanlar manastırlara riayet ederlerdi; bundan başka, o devirde Kur'an henüz neşrolunmamıştı; fazla olarak, o zamanlarda skolastik denilen safsatalı felsefe ve mantık usulü Araplarca meçhuldü. Binaenaleyh zikri geçen rivayeti Hristiyanlar uydurmuş olsa gerektir.¹

Burada bizim dikkatimizi çeken husus, Hz. Ömer'e atfedilen muhakeme tarzıdır: de Vaux, skolastiklere mahsus bu muhakeme tarzının o dönemde Müslümanlarca bilinmediğini söylüyor. Bu, bizce üzerinde durmaya değer bir tespittir. Sözü geçen muhakeme tarzı şeklen mantığa uygun görünmesine rağmen bir hakikati ifade etmemesi yönünden demagoji telâki edilebilecekken, bir yanıyla da mücerret bir zihnî muamelelerin eseri olmak ve bir realiteye tekabül etmemek itibarıyla "entellektüalizm" sayılabilecektir. Demagojinin özelliği, sureta haklı ve mantıklı görünen ifadelerle insanı kandırmaya matuf bir niyet gütmesinde görülür. Demagoji ile ya: 1. Doğru bir sözle batıl bir maksada varılır, yahut: 2. Sureta haklı ve mantıklı görünen ve fakat herhangi bir gerçekliğe tekabül etmeyen bir önerme ile insanların kandırılması sağlanır.

Sonraki asırlarda da (örneğin içtihat farklılaşmalarının ortaya çıkmaya başladığı H.150. yıllardan itibaren), Müslümanları demagojiye veya entellektüalizme sevkedecek düşünme kalıplarını kullanmaları tecviz edilmemiştir. İmdi, bu mülâhazaların bir Müslümanın gündelik hayatındaki yerinin ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bir Müslüman, gündelik hayatında bir fetva istihsaline ihtiyaç duyduğunda, o fetvanın nihai temyiz merciinin o insanın vicdanı olduğunu söyleyebiliriz. Fetvanın surî mantığa uygunluğundan ziyade, onun vicdanen tatmin edici olup olmadığını öne çıkardığımız anlaşılıyor. Böyle bir vicdan testinin Müslümanları gündelik hayatlarında iki yüzlü, riyakâr, mürâi ve münafık olmaktan

1. A. Raşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İ.Ü.Hukuk Fakültesi Y. İst.1944, s.43, -82 nolu dipnot-.

koruyacağını ileri sürebiliriz. Batılı insanın vicdanı yoktur demek, elbette abestir.. Ancak Batılı insanın zihniyetini oluşturan öğelerin arasında onu demagojiye ve entelektüalizme sevkedebilecek öğelerin bulunması, onların bu tür tuzaklara düşme riskini arttırmaktadır. Gündelik muamelatın normal akışını izlediği durumlarda mesele yokmuş gibi görünebilmektedir, ama bu muamelattaki sapmalar onların çifte standart uygulamaya teşebbüs etmelerinin yolunu açabilmektedir. Gündelik hayatında hukuka uygun davranmayı erdem sayan insanların, olağanüstü durumlarda hukuktan ayrılması caiz görmesi aynı zihniyetin ürünüdür. İlmin olduğu gibi, adaletin de butlanı, onun müntehasında belli olur; her şeyin güllük gülistanlık sürdüğü yerde ve zamanda değil...

İt ve Çalı

“İ te dalanmaktansa, çalıyı dolan!” diyen atasözünü kelimesi kelimesine anlamak şartıyla ifade ettiği öğüdün doğruluğunu kabul ediyorum. Bir köpeğin tecavüzüne maruz kalmaktansa, biraz zahmeti göze alıp çalıyı dolanmak suretiyle tehlike savuşturulabiliyorsa, bu zahmete katlanmak tercih edilebilir.

Fakat bu öğüdün anlamı başka durumlara taşındığında o durumun mahiyetine göre, yeniden üzerinde durup düşünmek gerektiğine inanıyorum. Bu sözün ifade ettiği anlamı, kayıtsız şartsız her duruma uyarlamanın sakıncalı olabileceğini düşünüyorum. Çalıyı dolanmamızı gerektiren tecavüz ancak itten geldiği takdirde bir anlam taşıyabilecektir. Aksi takdirde, muhtemel her tecavüz durumunda çalıyı dolanmaya kalkıştığımızda, bütün risklerden kaçınmış olacağımız için, muhtemel kazançlarımızdan da vazgeçmemiz gerekecektir.

Bu söz, hiçbir zaman, haksızlığa göz yummamızı sonuçlayacak bir alana taşınmamalıdır. Kendi mülkümüzü (maddî ya da manevî nitelikte) tasarruf etmekten bizi alıkoymamalıdır. Bizi küstah, edepsiz, saldırgan kimselerin hareketlerini cesaretlendirici bir istikamete sevk etmemelidir.

Özetle, böyle bir söz, insanın hayat düsturu haline gelmemelidir. Ve bir düstur olarak hayatımızın her alanını kapsamamalıdır.

Bu sözde, ite dalanmanın küçümsenip küçümsenmediği da anlaşılmamaktadır. Acaba ite dalanmak küçümsendiği için mi çalıyı dolanmamız öğütleniyor; yoksa bu olay önemsendiği için mi ondan kaçınmamız öğütleniyor? Eğer ite dalanmak küçümsendiği için çalıyı dolanmamız isteniyorsa, bu durumda, bu tür küçük küçük olayların her birinden kaçınmamız sonuçta mütecevizi cesaretlendirmiş olmayacak mı? Yok eğer, ite dalanmak muhataralı sayıldığı için ondan kaçınmamız öğütleniyorsa, bu durumda da, muhataradan kaçmak kazançtan vazgeçmenin eşanlamı olacaktır.

İte dalanmayı göze almadıkça, yani onun tecavüzünü karşı karşıya bertaraf etme riskini üstlenmedikçe, tecavüze maruz kalınan her durumda kaybetmek bizim hanemize kaydedilecek, kazanmaksa ite ait olacaktır. Daha da vahimi bu durumun alışkanlık haline gelmesidir. Hele insanın kendisini haklı hissettiği bir durumda ite dalanmayı göze alamadığı için çalıyı dolanmayı tercih etmesi, aynı anda haksızlığa göz yummak bile demek olabilir.

Bu söz, bizim kültürümüze ait olduğu için onun etkilerini de biz yaşıyoruz. Belki de bir tür yaşantı tarzı kendini böyle bir sözle ifade imkânına kavuşuyor. Sonuçta, bu sözün ifade ettiği anlam her ne ise, bu anlam, bizim kişisel ve bireysel yaşantımızla mukayyet kalmıyor; millet olarak siyasal yönetim tarzına kadar etkisini uzatmaktan geri durmuyor. Bu itibarla, bu sözün ifade ettiği öğütten yararlanmayı kafaya koyduğumuz her defasında, bizi dalamasından çekindiğimiz tehlikenin gerçek bir it olup olmadığını iyi kestirmeliyiz ve onun gerçek bir it olduğunu anladıktan sonra çalıyı dolanmaya karar vermeliyiz. Tehlikeni gerçek bir itten değil de, bizim it yerine koyduğumuz bir merciden geldiğini anladığımız anda, o tehlikeye meydan okumalı ve onunla yüz yüze gelmekten kaçınmamalıyız. Aksi takdirde kayıplar bizim hanemize, kazançlar da onun hanesine kaydedilir.

Dışımızdaki Türkiye

Bizim dışımızda bir dünya olduğu gibi, dışımızda kalan bir Türkiye de var. Önce “biz” kim? Herkes kendinin “biz”i.. ben kendimin dışında gördüğüm dünyayı ve Türkiye’yi, sanıyor musun ki, senin farz ediyorum. Çünkü biliyorum ki, bu dünya ve herkesin kendi dünyası (kendi ülkesi) biraz kendinin dışındadır: ona ne denli hakim olduğunu düşünürse düşünsün, kimse, kral bile, XIV. Louis bile, Sultan Süleyman bile, o dünyaya (o ülkeye) kendi farz ettiği ölçüde hakim değildir ve olamaz. Çünkü her ülkenin, herkesten farklı bir özgürlük ve özgünlük alanı bulunur. Bu özgürlük ve özgünlük alanını o ülke coğrafyasının inciri, üzümü, zeytini, kaysısı, peyniri ve demiri ve çeliği alt alta toplanıp meydana getirmez. O özgürlük ve özgünlük alanını o ülkede yaşayan insanların mizacı, seciyesi, nüfusu, nüfus artışı, kelle başına düşen millî hasılası da meydana getirmez. Ayrıca: bu özgürlük ve özgünlük alanı, o ülkenin belirlenmiş tarihinden ve belirlenmiş istikbalinden (ve meselâ uzun vadedi iktisadî planlarından) da oluşturulmaz. Bütün bu farklı faktörleri, özellikleri yan yana getirerek, alt alta dizerek elde edeceğiniz çeşitli matrisler, o ülkeye “benimdir” diye bakan kimseyle özdeşleştirilemez. O ülke bütün bu insanlardan, incirinden ve üzümünden ve demirinden ve çeliğinden bir özellik taşısa da, bu nesnelerin ne tek tek her birine, ne de toptan bunların tümüne indirgenebilir. O ülkede bütün bu

insanlardan ve bütün bu nesnelerden ayrı düşen bir farklılık kalır geriye: işte o, herkesin ve her şeyin dışında kalan bakiye, o farklı şey, o ülkenin, ülke o haldeyken (geçmiş, hali ve geleceği ile ve insan ve meta kaynakları ile) kimliğini belirleyen özelliğidir.

Ben, bu kimliğin değiştirilemez olduğunu söylemiyorum. Bilakis, bu kimliğin değiştirilebileceğini ileri sürüyorum. Nitekim Osmanlı kimliği ile Türkiye Cumhuriyeti kimliği bir tutulabilir mi? Türkiye Cumhuriyeti'nin şimdiki kimliği gökten düşmedi. Bu kimlik, Osmanlı kimliğinin içinden çıkartıldı. Osmanlı kimliği, elbette kendi aslı zemininde bırakılarak meydana getirilmedi bu yeni kimlik. Bilakis, o zemin, tümüyle bir başka zeminle değiştirildi. Fakat zeminin üzerinde bulunan insan ve zenginlik malzemesi aynen baki kaldı.

Demek ki, ülkenin kimlik değişiminin mümkün olduğunu, fakat bu değişimin aynı zemin üzerinde kalarak gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürüyoruz.

Öteki husus şudur: bu değişim, gökten zembille inmeyecektir. Bu değişim, mevcut şartların içinden çıkartılacaktır. Ve de bu değişimi, ancak, bizim şimdi söylediklerimizi bir çelişki olarak değil de, eşyanın tabiatından neşet eden bir özellik olarak görebilenler gerçekleştirebilecektir. Gene de bu değişimin, mevcut statükonun hasılası olarak oluşmuş kurumların teşebbüsüyle gerçekleştirilebileceği yanılgısına düşmemek gerekiyor. Çünkü statükoyu değiştirmenin, aynı statükonun zeminine ayak basarak gerçekleştirilemeyeceğini zaten söyledik. Bir çarkın dişlisi olarak o çarkın üzerinde yer alan bir dişli ancak o çarkın işlevini ifa edebilir. O kadar...

İslâm ve Genç Adam

Gençleri sevdiğimi söylüyorum. Peki ben “genç olmak”tan ne anlıyorum? Benim gözümde genç, kafasında değişim bilincini, statükoya karşı gelme bilincini taşıyan insandır. Böylece genç insanı yaş faktörüyle tanımlamadığımız anlaşılmalıdır. Objektif kıstasla bakıldığında genç insan 15-20 yaş grubu olarak tanımlanıyor. Bu tanımlama resmî çerçevede ve meselâ plancılar için kolaylık sağlayabilir. Ancak ben burada, pratik amaç güderek bir genç insan tanımına ulaşmak istemiyorum. Benim pratik amacım, kafasında değişim tasarısı taşıyan, böyle olduğu için de statükoya karşı gelen, sürekli dinamizm içinde bulunan, böyle bir kafa yapısı taşıyan insana duyduğum sempatiyi açığa vurmaktan ibarettir.

Bu perspektiften baktığımızda, İslâm’ın, tam da genç insana mahsus bir din olduğunu görüyoruz. İslâm’ın her ne kadar olgun insanların ve vasat yolun öngörüldüğü bir din olduğu ifade ediliyorsa da, bunun maksadının benim şimdi anlatmak istediğim husustan farklı bir düzleme göndermede bulunduğunu vurgulamalıyım. İslâm’ın, iki günün birbirine denk olmasını terviç etmediğini hatırlarsak, onun, salikleri için ne tür bir hayat tarzı öngördüğünü ve nasıl bir dinamizm istediğini kavrayabiliriz sanıyorum.

İslâm, kendi ilkelerine sadakati gerektirir ve Müslümanların bu ilkelerden sapmasına müsaade etmezse de, bu du-

rum, hiçbir zaman onun kireçlenmeye, katılaşmaya açık olduğu anlamını taşımaz. Tersine, o, hayat karşısında kendisini insanlara açar, insanları katı, değişmez, donmuş şablonlara, şemalara sıkıştırmaz; insanlar hayatın ihtiyaçlarına göre kendi Müslümanca yaşantılarını kurup sürdürürler. İslâm'ın, asırlarca hayatın değişen şartları karşısında kendi hayatietini devam ettirebilmesinin sırrını, sanıyorum, onun bu esnek yapısında aramak yanlış olmaz. İşte bu perspektiften bakınca İslâm'ın genç insana mahsus, dinamizme açık bir din olduğunu söyleyebiliyorum.

Genç insandan, onun kafa yapısıyla ilgili bir gönderme de bulunarak ne anladığımı söyledim. Ama bu kafa yapısıyla, onu taşıyan insanın genç yaşı örtüşüyorsa, ortaya bir "altın terkip" çıkmış olur. Yaşça genç, kafaca dinamik bu insanı seviyorum ben. Camiye giden gençleri seviyorum. Oruç tutan gençleri seviyorum. Allah Resulü'nün (sav) bu gençlere övgüsünü hatırladıkça sevgim daha da çoğalıyor; onlara imreniyorum.

Evet, gençleri seviyorum. Ayrım yapmadan bütün gençleri seviyorum. Belki bazılarımızın tuhafına gidebilir; ben, konserlerde, ellerini havada sallayarak sevdikleri şarkıcıya katılan, o konserleri nerdeyse bir "âyin" havasına sokan gençleri de seviyorum. Onların coşkusunu, onların cezbelerini, onların aşkını ve şevkini seviyorum. Böyle bir âyinde onların helâk oluşlarını seviyorum. Onlar için dua ediyorum ve keşke bu coşku, bu cezbe, bu kendini sevdiği uğruna helâk edebilme yeteneği, Allah'ın bu gençlere bahşettiği bu yetenek, kendi aslî hedefine ulaşabilseydi, diyorum. Bu aşkın, bu cezbenin, bir gün, kendi hakikatini bulacağına inanmak istiyorum.

Bu aşktan, bu şevkten yoksun olan, yaşça genç olsa da, benim nazarımda pörsümüş ve kireçleşmiş sayılır. Ben, onlarla bir yere gidilebileceğini düşünmüyorum. Ama kalbinde ve kafasında aşk ve coşku taşıyan, sürekli arayış içinde olan,

dinamizmini bir şekilde açığa vuran insanlarla beraber bir yola çıkılabileceğine inanıyorum. Onların bir gün İslâm'la tanışacağını umuyorum ve diliyorum. Eğer bu dilek bu güne kadar gerçekleşmemişse, bunun kusurunu ben kendimde arıyorum. Onlara ulaşmadığım için hayıflanıyorum ve kendimi sorumlu tutuyorum.



İndeks

A

Abasıyanık, Sait Faik 183
Abduh, M. 76
Abdülhamit, II. (Sultan) 227,
309, 421
Abdülkadir es-Sufi 98, 99
Adem (Hz.) 15, 16, 17, 26, 168,
169
Ahmet Arif 183
Altan, Çetin 323
Amenofis, IV. 395
Amon 395
Amr 477
Anaximenes 58
Anselmus 65
Antonius 440
Aquino'lu Thomas 65
Aristo 46, 64, 75, 82, 87, 88, 91,
214
Ataç, Nurullah 180, 181
Atatürk, M.K. 122, 205

B

Babeuf, Gracchus 387
Başgil, Ali Fuat 159
Bardot, Brigitte 265
Batlamyus 44

Baudelaire, C. 48
Bayazıt, Erdem 184
Boşo Efendi 84, 268
Bolyai 46
Bottomore, T.B. 155
Buğra, Tarık 183

C

Cafer (İmam) 101
Camus, A. 50, 55, 323
Cebrail 15, 16, 17
Celal, Fahri 182
Cemal Süreya 323
Cleopatra 440
Clinton, Bill 405, 417
Comte, Auguste 45

D

Dallas, Ian 463
Dante 191
Demiurgus 60, 61
Descartes, R. 44, 45, 46, 65
Dickens, C. 48
Dino, Abidin 323
Dionysius 61, 62
Dos Passos 50
Dostoyevski 49, 128

Drakula 407, 408
Duru, Orhan 183

E

Ebû Hanife 37, 71, 101
Ebû Hattab 71
Ecevit, B. 225
Edgü, Ferit 183
Efgânî, C. 76
Eflatun 403, 406
Elijah Muhammed 336, 338
Elliot, T. S. 191
Empedokles 59
Enver Hoca 346, 347, 348, 349, 353
Ergüder, Özcan 183
Ersoy, Mehmet Akif 113, 178
Esendal, Memduh Şevket 182
Eukleides 45, 46

F - G

Farabî 65
Faulkner, W. 50
Fazlurrahman 76
Fouche, Joseph 404, 405, 417
Frankenstein 439
Galileo 44
Garaudy, Roger 303, 463
Gazalî (İmam) 65, 74, 75, 87, 91
Gorgias 59
Gökalp, Ziya 450, 451
Gökberk, Macit 69
Guénon, René 361, 463
Gurvitch, Georges 411
Gürdoğan, Nazif 184
Gvozdilof 128

H - I - J

Hamlet 36
Havva (Hz.) 15, 16
Hegel 26, 46, 47, 49, 351
Heraklitos 26, 46, 58, 109
Hermes 61, 62
Hitler, A. 335, 430
Husserl, E. 81

I - İ

Ionesco, E. 203
İbn Rüşd 65, 87
İbni Abbas 15
İbni Sina 65
İbrahim (Hz.) 27, 33, 63, 334
İdris (Hz.) 61
İlhan, Attila 181, 182
İnan, Akif 184
İshak (Hz.) 27, 63
İskender 83

J - K

Joyce, J. 51
Jung, Carl Gustav 395
Kabaklı, Ahmet 184
Kafka, F. 50
Kant, I. 46, 65
Karacaoğlu 179
Karakoç, Sezai 184
Karasu, Bilge 183
Katâde 71
Kazıkçı Voyvoda 408
Kemal Tahir 183
Kenan Hulusi 182
Killoğlu, İsmail 184
Kısakürek, Necip Fazıl 158, 179, 181, 182

Köprülü, Fuat 187
Kruşçev 346, 347, 348
Küçük Emrah 126

L

Lenin, W.I. 354, 355
Lings, Martin 463
Lobanovski, Valery 324
Lobatchevski 46
Lobo 324
Lokman Hekim 59
Louis, XIV. 482
Lucescu, Mircea 324
Luther, Martin 316, 317

M

Mahler 126
Makyavel (Machiavelli) 416
Malcolm X (Malik el-Şahbaz)
331, 332, 334, 335, 336, 338,
372, 373, 374
Marx, K. 26, 47, 49, 53, 351,
462, 463
Mehmet, II. Fatih 78, 90
Melih Cevdet 180
Menderes, Adnan 225, 230
Meriç, Nezihe 183
Mevdûdî, Ebu'l-Alâ 73, 90, 98,
99, 245
Mills, W. 154
Miskeveyh 65
Montaigne 39, 40
Muaz b. Cebel 88
Muhammed (Hz.) 33, 76, 77, 86,
88, 105, 150, 171, 250, 252,
334, 453, 456, 460, 461, 485
Musa (Hz.) 61, 62, 63

N

Napolyon 404, 417
Nasrettin Hoca 20
Nazım Hikmet (Ran) 181, 183,
323
Newton, I. 45
Nietzsche, F. 49, 469

O - Ö

Ockham'lı William 65
Oktay Rifat 180
Orhan Kemal 183, 323
Orhan Veli 180, 181
Orpheus 61, 62
Osman Cemal 182
Ömer (Hz.) 477, 478
Ömer Seyfettin 182
Öz, Erdal 183
Özal, Turgut 157, 230
Özdenören, Alaeddin 184
Özlü, Demir 183
Özyalçın, Adnan 183

P - R

Pakdil, Nuri 184
Papa 315
Parmenides 58, 59
Peter, Laurance J. 130
Picasso 191
Pink Floyd 126
Platon 46, 49, 60, 61, 62, 64, 214
Popper 47
Protagoras 59
Proust 50
Puzo, Mario 253

Pythagoras 61, 62
Raskolnikof 32, 35, 36, 37
Refik Halid (Karay) 182
Riemann 46
Rousseau, J.J. 214

S - Ş

Sabahattin Ali 182
Safa, Peyami 159, 182
Said Nursî 158, 225
Sartre, J.P. 22, 23, 50, 174, 175
Sarı, Osman 184
Schimmel, Annemarie 463
Shakespeare, W. 36, 48, 49
Shorty 373
Smith, A. 440
Sokrat 59, 60, 64, 403
Solon 61
Spinoza 324
Stalin 354, 355, 356
Stevens, Cat 463
Sunar, Cavit 69
Sühreverdi 65
Süleyman, I. Kanunî 482
Şâkir, Cevat (Halikarnas Balıkcısı) 182

T - U - Ü

Talat Paşa 84, 268
Talu, Ercüment Ekrem 323
Taner, Haldun 183, 323
Tanpınar, Ahmet Hamdi 182
Tarus, İlhan 183
Tevfik Fikret 178
Thales 57, 58, 69
Tirali, Naim 183

Tito 346, 347, 348
Toynbee, Arnold 337, 338
Turhan, Mümtaz 159
Ubicini, M. A. 32, 292
Umran Nazif 183
Ümit Yaşar 323

V - W - X

Vaux, Carra de 477
Vlad-Drakul 408
Weber, Max 44
Whitehead, A.N. 49
Woolf, Virginia 51
Xenophanes 58

Y - Z

Yaşar Kemal 183
Yaşar Nabi (Nayır) 122, 123, 205
Yakub (Hz.) 27, 63
Yehova 63, 64
Yunus Emre 179
Yücel, Can 323
Yücel, Tahsin 183
Zarifoğlu, Cahit 184
Zen 174, 175, 176
Zenon 26, 59, 109

Hastalar ve Işıklar

(hikayeler)



Gül Yetiştiren Adam

(roman)



Çözülme

(hikayeler)



Çok Sesli Bir Ölüm

(hikayeler)



Çarpılmışlar

(hikayeler)



Müslümanca Düşünme

Üzerine Denemeler

(denemeler)



Denize Açılan Kapı

(hikayeler)



İki Dünya

(denemeler)



Yaşadığımız Günler

(denemeler)



Ruhun Malzemeleri

(denemeler)



Yeniden İnanmak

(denemeler)



Müslümanca Yaşamak

(denemeler)



Eşikte Duran İnsan

(denemeler)



Kafa Karıştıran Kelimeler

(denemeler)



Yumurta'yı Hangi Ucundan Kırmalı

(denemeler)



Red Yazıları

(denemeler)



Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti

(denemeler)



Ben ve Hayat ve Ölüm

(denemeler)



Köpekçe Düşünceler

(denemeler)



Yüzler

(denemeler)



Çapraz İlişkiler

(denemeler)



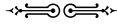
Ansızın Yola Çıkmak

(hikâyeler)



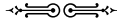
Acemi Yolcu

(denemeler)



İpin Ucu

(denemeler)



Kent İlişkileri

(denemeler)



Kuyu

(hikâye)



Hışırta

(hikâyeler)



Aşkın Diyalektiği

(denemeler)



Toz

(öyküler)



Yazı, İmge ve Gerçeklik

(hikâye)



Düşünsel Duruş

(denemeler)



İmkansız Öyküler

(öyküler)



Siyasal İstiareler

(denemeler)

