



Hikmet aleminden sessizce ama başını eğmeden geçenlere

Alişan
Şahin

Felsefe ve Hâl Yazıları

Akıl ve Erdem Arasındaki Arayışta
Kendini Arayan Ben İçin.



hayalci hücre: #51 “aramakla bulunmaz” | non est inventus ab inquisitione #4 |
felsefe ve hâl yazıları: akıl ve erdem arasındaki arayışta kendini arayan ben
için... | alişan şahin ©2024 hayalci hücre | bu kitabın türkçe yayın hakları alişan
şahin ve hayalci hücre yayın’a aittir. | yayına hazırlayan: emel akgül | kapak
tasarım: soner torlak | dizgi: nail düNDAR | baskı-cilt: repar tasarım matbaa,
yenibosna merkez mh. cemal ulusoy cd. no: 43 bahçelievler/istanbul (sertifika
no: 40675) | 1. baskı 2024 / istanbul | isbn no: 978-625-6597-43-3 | sertifika no:
73832 | hayalci hücre yayın lema yayıncılık basım dağıtım kırtasiye ticaret
limited şirketi sinanoba mahallesi aktay caddesi A3-27 blok no: 6a iç kapı no: 6
büyükçekmece / istanbul | <https://hayalcihucre.com>





- 9 1. Soylu Ruhlar:
Ben ve Benle Savaşta Ben
- 15 2. Nefs Kavramı ve İnsan Varlığının
Özgürlük Olanakları
- 27 3. Melamilik ve Nietzsche
- 39 4. Fakirliği Seçmek Erdeme Götürür
(Üç Örnek)
- 51 5. Amazonların Pirahã Kabilesi ve
Chomskyci Dilbilimin
Yanlışlanabilirliğine Dair
- 59 6. Çağdaş Fransız Felsefesinde
Hegel Etkileri
- 69 7. Korku, Kaygı, Özgürlük, Ölüm
ve İntihar Üzerine Değınmeler
- 79 8. Hakikat ve İdeoloji
- 85 9. Şiddet, Yıkma, Yok Etmek
Kavramları Üzerine Savruk Düşünceler
- 93 10. Entelektüelizm, Anti-
Entelektüelizm ve Entelektüellerin
Deha Kültü
- 125 11. Minima Moralia – Adorno – ve
“Yanlış Yaşam Doğru Yaşanmaz”
Hakkında
- 137 12. Anarşizm, Anakronizm,
Hermenotik, Yapıçözüm ve Tarihi
Okumak
- 171 13. Hz. İbrahim, Nietzsche ve İbn-ül
Arabi Dolayısıyla Şirk Olarak Devlet



1
Soylu Ruhlar:
Ben ve Benle Savaşta Ben

Benden başlayıp bize varacak yol o kadar uzak ki biz olabilmenin mücadelesinin benlerde oluşturduğu tahribat oldukça büyüktür.

Ben başkalarıyla beraber bir hayatın sahibidir. Bu hayatı başkalarıyla kurar. Kendisinin kendini kurması başkalarıyla mümkün. Başkalarıyla olmayan bir ben tasavvur edilemeyeceği gibi, böyle bir benden ancak sadece bir kurgunun konusu olarak bahsetmek olanaklı. Ve böyle bir ben ancak ben olmayan bir nesne olarak varlığının tartışılmaya elverebileceği olanaklar sunar.

Daha evvel kişi ilişkisizliği seçemez demiştim bir yazıda. İlişkisizlik varlık olmanın hiçbir halinde (daha evvelki yazıda kimi çağrışımların hilafına) bir durum olarak adlandıramaz. Bu kavram üzerine yapılacak spekülasyonlar ola ki ilişki, ben-başkası, biz-onlar arasındaki halin adı olan ilişki kavramının daha iyi anlaşılmasına ve bu kavramın ne ifade ettiğini açmaya yarayacak bir anahtar kavram olarak görülebilir.

İlişkisizlik ben'i ben yapar mı? Varlık alanında bunu seçmenin mutlak manada imkânsız olduğunu söylemek mümkün. Ben'in benliği bir başkaca görülmesi ve bilinmesi ile Benlik kazanır. Bir başkasınca bilinmeyen, görülmeyen ve tanınmayan bir ben'in varlığını konuşmak mümkün değildir. "ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve ..." diye devam eden bir hadiste yalnızlığın sadece O'na mahsus olduğunu bildiğimiz Tanrının dahi bu yalnızlığa son verdiğini[1] ve aslında kendini de yaratmış olduğunun hakkını vermemiz gerektiğinin altını çizer. İlişkisizlik yalnızlık değildir. Yalnızlık ilişkilerden çekilmeyi ve başkalarından uzakta bulunmayı ifade eder. Bir bakıma ilişkisizliğe yakın bir manaya göndermesi olan yalnızlık kendini kapatmayı ve genede bir bilinmeyi ve orada-olmuş-olmayı anlatır. Orada-olmuş-olan ve herkesten azade ve fakat bilinen-dir. Gözden ırak ve orada-olan ilişkisiz değildir. Orada-

olan, orada-olmuş olmasıyla bir varlık halinin duruşunu dil-siz olarak ifşa eder. Buradaki dil varlığın varoluşuyla varlıklar arasında varlığıyla kurduğu dildir. Bu manada dil olarak sembollere ve imgelere ve göstergelere ihtiyaç duymaz. Varlık varlığıyla zaten bu dili kurmuştur. Varlığı orada-olmasıyla “ben buradayım” der ve bunun için sembollere dayalı bir dile ihtiyacı yoktur. Bu bir ilişki halidir. Bu yalnızlık olarak adlandırılabilir fakat ilişkisizlik olarak adlandırılmaz. Bu durum kutsi hadisin de bize hatırlatacağı gibi bilmek-bilinmek kavramlarına götürmektedir.

Bilmek ve bilinmekten evvel tanrının haline dair bir yorumsama yaparsak, O’nun bir ilişkisizlik içinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ne zaman ki bize mesajını yollamıştır ve biri de bu mesajı almıştır O’nun hali bir yalnızlık halini almıştır. O yalnızlığa geçmiş ve ilişkisizlikte çıkmıştır. Bu O’nun kendini var kılması anlamına da gelir.

Ya da tersten bir bakışla; her ne zaman varlıklar O’nu bilmiş ve O’nu idrak etmiştir, O yalnızlığa adım atmış ve var olmuştur. Yalnızlık var olmanın başka bir adıdır. İlişkisizlik ise var olmama hali de değildir. İlişkisizlik yok olmak da değildir. Yok olmak var olmak kadar var olan bir durumdur. Var olmakla beraber olandır yok olmak. İlişkisizlikten bahsetmek var olmamaktan bahsetmek de değildir. İlişkisizlik hali varlıklar alanında imkansız olan bir durumdur. Ve sadece ve sadece tanrının tanrılığının bilinmediği bilinmeyen evvel ve bilinmeyen bir döneme gönderme yapabilir. Kavram olarak ilişkisizlik varlıklar alanını açıklayan değil ve fakat o alandaki duruma neliğini/niçinliğini anlama ve anlamlandırmaya meyal verendir.

Benden Başlayıp Bana Varmak

Ben, başkası ile ilişki içerisinde kendini tanır. Bir başkasıdır ben’i kendine sunan ve ona ayna olan. O aynada yansıyan aksin ben’de uyandırdığı hisler ve duygulanma ve düşünme halleridir ben’i şekillendiren ve onun irasında değişmelere ve bir hale sahip olmaya iten. Ben içine atıldığı “orada” aslında

“ora”nın bir ürünü olarak birçok bakımdan seçemez nasıl olduğunu ve olacağını. Belirlenir evvela... Fakat ben için her zaman olacağına ve olmayacağına karar verme seçeneği daima vardır. Her şey her ne kadar “ora” ile sınırlı olsa da, ben oranın dışına çıkma seçeneğine sahiptir. Ben’in benlik süreci “ora”daki başkalarıyla ilişkide başlasa da, ben seçeceği yollar vasıtasıyla (ilişkiler) kendini aşma olanağına sahiptir. “Ora”sı bir cehennem dahi olsa ben’de her daim kendini aşma temayülü olacaktır. Buradaki karar ben’in “ora”yı kendi yurdu olarak görüp gürmemesi ile alakalıdır. İlişkiler içerisinde kendini anlayan ve başkalarına benzeyen ben benzememezlik halini de kendini var eden ve onun sahip olduğu dili de aşarak “ora”da ve oradakileri ve “ora”yı olumsuzlaştırarak bulabilir. Kendini kendinde benleştiren ben ilişkide “benlik” kazanmış olur böylece.

Bu haldeki bir ben elbette yıkıcı olan bir ben olarak tanımlanabilir. Biz’in bir parçası olmaya teşne olmayan ve biz’in ötesinde yurtsuzluğu seçen ve “ora”yı olumsuzlayan her ben “ora” tarafından günahkar olarak damgalanacak ve cehenneme sürüklenecektir. Soylu bir ruhtur bu. Kendinin dahi uzağında tanrısal yalnızlığı seçmek durumunda kalan ve bir şekilde de olsa “ora” tarafından kendisini bulmaya itilen... Onun iç sürgünüdür daha çok kendinden uzakta ve kendini yeniden ve yeniden kurmaya iten. Dilsizdir. Dili kendine yabancı bir dilsiz ve soylu bir dilsizlik diliyle gönül diliyle konuşan ve yalnızca yalın ve yalnız olan... Onun yurdu dünya ötesi bir yerlerde kendinin içinde ve kendini aşan sonsuz alanlardadır. O’na toprak olan yurt değildir. Vücuduna dahi yabancı bir adanmışlık halinde kendini olumsuzlayan ve kendini insanların dünyasında insanlar aleminin hepsinden daha onurlu ve güçlü kılan her türlü güce ve kahramanlığa karşı kahraman kılan. Ben “ora”yı aşmış ve kendi ile savaştadır. Bu savaş ben olmaktan başlayıp bana dönen ve en büyük savaştır. Bir savaş ki bitmeyen ve bitmeyecek olan bir savaş...

2
Nefs Kavramı
ve İnsan Varlığının Özgürlük Olanakları



*Ma'na bahrine daldık Vücut sehrini kıldık
İki-cihan ser-teser cümle Vücut'da bulduk*

– Yunus Emre



Nefs, ilk çağ felsefecilerinden ve ilk dinsel oluşumlardan beri insanın ilgi alanının içinde olup, devamlı surette insan-noğlunun fikri dünyasını meşgul edegelen ve üzerinde durulması gereken kavramlardan biri.

Nefs, insan varlığının manevi evreninin bütünü ve insan varlığının kendini bilmesinin ifade edilmesindeki ana manaya işaret eder.

Düşünce geleneğinin üretimleri sürecinde bu kavrama yaşamsal anlamlar atfedip, yaşamla olmazsa olmaz bağlar kuran en önemli oluşum, tasavvuf ve tasavvuf tarikatları olmuştur. Batı felsefesi ise bu kavramı salt kavram olarak ele almış ve değişik merhalelerde analiz etmeye yanaşmıştır.

Bu kavramın vurgu yaptığı asıl merhalenin tahlil edilebilir yeri tam olarak dinin, başka bir ifadeyle ‘etik’in kapsamındadır; asıl ana vurgusu ise yaşamın içidir. Nefs, toplum yaşamı içinde kendine biçtiği yerlerde, insan varlığının¹ kendini tanımasına ve kendini kılmasına doğru bir atılımının temel kavramıdır. Bunun Nietzsche’deki adı “üst insan”, ta-

¹ Yazı boyunca kullanılan “varlık” kelimesi “insan varlığı” anlamında kullanılmıştır. Bu kelime şimdilik işaret edilen anlama daha yakın durmaktadır. İnsan varlığını, alemde doldurduğu yerden ve kendi kendini var kıldığı ve ettiği-eylediği şeylerden soyutlamaksızın ve başkalarıyla ve başkasız varlığını sürdürme ve tarihsel ve tarih ötesi konumlanışından hareketle Türkçede uygun bir kelime ile karşılama cabalarım henüz bir sonuç vermedi. Yabancı yazarların eserlerinde buna yakın kavramlar bulmak mümkünken, Türkiyeli ve bu coğrafyanın bir insanı olarak, işaret edilen konudan da hareketle, bunu tercih etmenin doğru olmadığı kanaatine vardım ve şimdilik bir dipnotla yetinmenin daha anlamlı olacağını düşündüm.

savvufta ise “ehl-i kamil”dir. Kavramın yanlış anlaşılması-
nın önüne geçebilmek için şunu vurgulamakta yarar vardır:
Bu kavram toplumsal yaşamın düzenlenmesi ve toplumun
kendini sağaltabilmesi için ortaya sürülen bir kavram de ğil-
dir; tam tersine varlığın âlemde kendini anlamlı, özgün ve
temiz kılması için, yaşamın sürdürülebilirliğinin işareti ola-
rak vardır. Nefs, toplumsallık kavramından çok, “şahsiyet”²
kavramı çerçevesi içinde ele alınması elzem olan bir kav-
ramdır. Toplumsal manası, en fazla, varlığın sınırlı sayıda in-
sanın yaşadığı cemaatin içinde kendini o cemaatten ayrı ve
aynı, hatta ayrık kılabilce ği manayı gerçeklemesiyle ortaya
çıkır. “Şahsiyet”, kendini kendi iç süreçlerindeki ve cemaat-
tini kendinin “di ğerleri” nezdindeki ayrı ve kendine has va-
roluşsal duruşlarının muhtemel kötülüklerinden korumaya
yönelik alacağı tedbirlerin toplamı olarak bu kavrama ihtiyaç
duyar; anlamlı ve dengeli bir kendini kurma sağlayarak ya-
şamı tüketme ölçüsü olarak nefse vurgu yapar.

² Şahsiyet kavramının, fert kavramından farklı bir anlam ifade etti ğine,
ilk olarak bu kavrama fertten ayrı bir anlam veren Nurettin Topcu’nun
“isyan ahlaki” adlı eserinde rastladım. Ona göre fert kavramı asıl anla-
mını ferdiyetçi anarşizmde bulur. Ve “ferdin bencillik davasından anar-
şizm doğmakta, toplumdaki dayanışma ahlaki ise ferdiyeti ortadan kal-
dırmakta, insani uysal koyun olarak görmektedir. Topcu ise her ikisini
de ret etmektedir.” Ve bunun yerine fert de ğil fakat şahsiyet kavramını
uygun bulmaktadır. Bu arada belirtmekte yarar vardır: Anarşizmi Stir-
nerci anarşizm babında tanıyan ve eserinin anarşizme ilişkin temel kay-
na ğı olarak Stirner’in “L’unique et sa propriété”i alan Topcu, devletin
lüzumuna dair söyleyece ği şeyleri temellendirmek için kendisinin de nötr
bir yaklaşımda bulunduğu ahili ğe ilişkin dipnotunda şöyle der: “Ahilik,
İslam tasavvufundan çıkmış ve 14. yy. da Anadolu’da yayılmış bir tari-
kattır. Merkezi Bursa olan Ahili ğe göre devlet, otorite ve zorbalıktan
do ğmuştur. İnsanın manevi hayatının gayesi, di ğer insanlarla kardeşlik
içerisinde yaşamak üzere bu zorbalıktan kurtulmak olmalıdır.” Nurettin
Topcu’nun ahilikten ve ona dair yapmış oldu ğu anarşist tanımından ve
anarşizm için dayanışma ve etik gibi kavramların olmazsa olmaz kav-
ramlar olduğundan hareketle bu yaklaşımına bir anlam verememekteyim.
Di ğer yayınlanmış olan eserlerinden de bu konuya ilişkin bir ipucuna he-
nüz rastlayamadım. Ama “fert” ve “şahsiyet” kavramlarının kullanılması
hali hoş ve manidar ğelmektedir...

Nefs hakimiyeti en basit manasıyla ihtirasları itici bir terbiyedir; nefis sorumluluktur. Yaşamın içinde akıp giden varlık, bu akış içinde kendini kılmanın ilk koşulu olarak tanınmak güdüsüyle ve oraya atılmış varlığıyla kendini devingen kılarken, “başka”sını ve “başkası”ndan hareketle kendini kurma surecine girer. Bu varlığın kendini ‘yapma’ sürecidir. Bu yapma sürecinde varlık hareketine “taklit”le baslar ve bu taklidin “aşılma”sının ertesinde, kendini bulma ve tanıma ve “kendi olma” sürecine varır.

Varlık bu süreçte, içten ve dıştan sınırlanmışlıklarının ayırdına varır. Sınırlanmışlıklarını kaba bir şekilde, iki adet fiziksel engel ve iki adet ruh-hali olarak tanımlayabiliriz.

İki fiziksel engelden ilkinin, varlığın içine atılmış olduğu boşluğun kısmi sınırlanmışlığını oluşturan, varlığın üzerinde durduğu mekan ve bu mekanı dolduran “başkası” olmayan nesneler olarak açıklamak mümkündür – ki buna üzerinde durulan mekanı paylaşmakta olduğu başka varlıkların ürettiği diğer nesneleri de dâhil etmeliyiz. Bunlara kimi yazarlar ikinci doğa demektedir; fakat bu ifadeye, doğanın “ilahi” düzenine ve doğanın doğallığına vurgu yapmadan oluşturulmuş bir tanımlama çabası olarak bakmak lazımdır. Kanaatimce, bu ikinci doğa denilen şey anti-doğadır. İkinci fiziksel engel ise varlığın kendi biyolojik varlığıdır.

İki ruh hali engelinin ilki, varlığın “başkalarının mekânında” edinmiş olduğu kurallar ve normların varlığı, bu kurallar ve normların oluşturduğu çemberin dışına çıkmasını engelleyen ve kendini kendi olarak bulamama ve kendini kendinde bağımsız bir öz varlık olarak kuramama halidir. Yani diğer bir ifadeyle, asi ya da uysal olmak dengesi içerisinde, asi ve uysal olma durumlarının değişik kombinasyonlarından oluşan, “başkalarının mekânının bir ferdi” olarak varlık. Diğer ruh-hali sureci ise, varlığın kendi içindeki tüm samimiyetinin dışa yansımayan ve yansımayan taraflarının varlıkta yarattığı çift öz bilinç hali yaratmasıdır. Ve bu çift öz bilinç, varlıkta ‘kendini bir tekillikle dışarı doğru fişkırtma’ olasılıklarını yaratır.

Varlığın kendini yapma süreçleri tabii ki sadece ilişkiler ve kendine "bakma" surecini kapsamaz. Buna varlığın kendini yaparken Heidegger'in tabiriyle "el-altında-olan" aletler ile ilişkisini de vurgulamakta yarar vardır. "Başkası" alanında kendini var kılma cabalarında "başka"sı ile ilişkilerde oluşan normlar, varlığı çeşitli seçeneklerle yaşamaya mahkûm kılar. Bu alanda varlık, iyi-kotu, güzel-çirkin ve doğru-yanlış'a ilişkin edinmiş olduğu değerleri kendi uzviyetinde rasyonelleştirebilecek karşılaştırmalı bir durum içerisinde bulur. "Başkası alan"ından tekrar kendine dönen bu sirkülasyon, kendini kendine hakim kılabileceğine ve kendinin üstesinden geleceğine dair bir savaşıma isteği uyandırdığında varlık, nefis kavramının alanına döner. Bu durumda varlık arzular ve "baskası"nı sorgulamak zorundadır.

Arzu ve Nefs İlişkisi

Arzu kavramı ile nefis arasında bir kesin zıtlık var mıdır? Kanaatimizce hayır. Ya da arzusuz nefis olur mu? Hayır. Nefs bir Aşk'tır. Adı aşk olan bir şeyin arzusuz olduğu söylenemez.

"Arzu" kavramı "ihtirassız" bir hali ifade eder. Bu manada nefis hakimiyeti dünyevi yaşamda ihtiraslı arzu karşısında var olan başkaca bir haldir. Nefs toplumsal yaşam içerisinde şahsın "baskası"na karşı duymuş olabileceği ihtiraslara karşı denge vazifesi görürken, şahsın ihtirasının, varlığın yönelebileceği ve ulaşmaya değer bulacağı kategorilere; anlamlı bulabileceği hedeflere kenetlenmesinin yollarını da açar.

Arzudan hareketle aska vurgu yaparken, bu aşkın içerdiği arzu ya da bu arzunun içerdiği aşk kendi içinde statik bir bütünlük oluşturur. O sabitliğiyle kendi sınırlarını aşamaz. Arzunun ihtirasa dönüşmesinde temel engelleyici faktör nefis hakimiyeti halidir.

Nefs hakimiyeti bu minvalde başkasını yok sayan ve baskısız yaşamaya vurgu yapan bir şey değildir; (maalesef varlığın oluşunu başkasız düşünmek mümkün olmadığından)

başkasıyla beraber fakat bir o kadar uzak ve bir o kadar ters, onlar gibi olmadan ve onlar gibi olmak zorundan kalarak, onların içinde ve kendi aşkınlığı içinde eriyerek yaşamın içinden akıp gitmenin anlamını ortaya koyar.

Nefs kavramı, “başkası”nı yok sayma lüksü bulunmayan varlığın “başkasıyla” yaşamak için kendini zorunlu olarak yönlendirdiği bir çeşit içine kapanma halinin ifadesidir. Bu arada varlık da cemaat alanında bir “başkası”dır. Herkes orada bir başkası ve birbirinin bir benzeri olarak bulunmaktadır. Bu minvalde iyilikler ve kötülüklerin baş müsebbibi varlıktır. Kodlanmış bir toplumsal yapıda iyilik ve kötülük kavramını insan teki için anlamlı kılan ve kültürel kodları yaratan varlık, bir başkası/ları için cehennem ve bir başkası/ları da onun için cehennem olacaktır.

Köle-Efendi Diyalektiği Bağlamında

Fert/Şahsiyet Ve Toplum İlişkisi

Salt fert/şahsiyet ile toplum ilişkisindeki bu gerilimi, köle-efendi ilişkisi diyalektiği ikileminde efendinin ve kölenin ikircikli haline vurgu yaparak yorumlamak mümkündür.

Yani iki bilinç arasında; bağımlı bilinç ile bağımsız bilinç arasındaki gerilimde, birbirlerini yok etmeyi göze alamayan karşılıklı bir gerekseme ve nefret üzerine oturmuş bu ilişki (ki gerçekten -miş gibi yaşanan bir ilişki modu), birbirlerini yok edecekmiş gibi gerilimli statüko içerisinde yaşamı sürdürülebilir kılar. Birbirlerinden kopamayan ve ilişkisiz kalmayı göze alamayan –ya da yok edemeyen- bağımlı ve bağımsız bilincin bu hali, toplumsal yaşam için mevcut tüm özgülük potansiyellerinin de onunu tıkayan temel argümandır.

Toplum, fert/şahsiyeti³ ezecektir ve fert/şahsiyet de o toplumu oluşturacak ve soyut kültürel kalıplar ortaya çıkarak

³ Fert ve şahsiyet kavramlarının burada beraberce kullanılması ve bu kavramların buradaki dolayımının getirdiği şey, bu kavramların net bir açılımının yapılması gerektirir. Fert, Türkçede ifade ettiği anlam itiba-

tek tek fert/şahısların tekliklerinin ve ayrıklıklarının önünde bir engel teşkil edecektir. Varlık kalıplara sokulmaya çalışılacak ve fakat varlıktaki dışa doğru savrulmaya açık enerji, kendi şuursuz atılışlarıyla toplumu rahatsız edecektir. O tekler de buna uymayacaklar ya da uyamayacaklardır ve fakat onsu da olamayacaklardır. Hem düşman yaratacağsın, hem o düşmanı öldüremeyeceğsin ve karşılıklı bir ölüm-kalım savaşı gerilimi devam edecek.

Toplumsal yaşam ve onu oluşturan fert/şahsiyetin konumlanışında yaşanan bu gerilimli ilişkiden, tanımladığımız fertten ve ferdin içinde bulunduğı toplumsal zeminin sağlamlaştırıcı bir çimentosu olmasından hareketle diyebiliriz ki, ferdin tüm “özgürlük” talepleri, onun kendi varlığının statükosuyla kendini imkânsız kılacak ve yaşadığı sadece özgürlüğü yaşamının hissiyatından öteye gidemeyecektir. Şahsiyet tanımlamasını burada fert tanımlamasından daha başka bir yere koymamız, ferdin isyan halini ifade etmesine vurgu minvalindedir. Tüm toplumsal kimliklerden ve tanımlamalardan sıyrılmış ve kendini bulmak ve kılmak için bağımlı ve bağımsız bilinç arasındaki gerilimin ötesinde yer almaya aday bir kavram olarak şahsiyet, bir umudun işaretidir.

Bu minvalde: Özgürlük imkânsız gibi görünmektedir...

Ve Özgürlük...

Özgürlüğün imkânsızlığına ya da imkânına vurgudan önce, bu kavramın anladığımız sınırlarını çizmekte yarar var. Özgürlüğü en basta bir yadsıma noktasından tanımlamak daha

riyle insan varlığının yalnızlığına ve tekliğine doğru bir açıklamaya işaret ederken, insan varlığının toplumsal mekana ve kendisine yabancılaşmasını da ifade eden bir anlama sahiptir. Bunun karşısında şahsiyet, artistik, etik ve toplumsal konumlanış haliyle yakışıklı ve kendinde ve kendi için olmaya temayüllü bir hali ifade eder... Bu yazı dolayısıyla ifade etmek istediğimiz şey, fert ve şahsiyet kavramlarının aynı anlamlara sahip olmaması gerektiğidir. Anlayışımızca fert nötr ve durum ifade eden bir kavramken, şahsiyet kavramı ise pozitif anlamlara sahip soylu bir kavramdır.

doğru olur. En genel anlamıyla özgürlük varlığın sınırlanmışlıklardan münezzeh olma halini ifade eder. Bu oldukça genel bir tanım olmasına rağmen, varlığın oluş halinin özgürlük kavramıyla yakınlığına ve uzaklığına ilgi çekmesi yüzünden oldukça işlevseldir. Dolayısıyla bu tanım birçok noktada, varlığın saf bir özgürlük kavramına dair vurgusuna ilişkin konumunu da sabitlemektedir. Bu tanımda, sosyal bir yaşam içinde varlığın sınırlanmışlığından, tahakküm altındaki varlığın istemi olarak özgürlüğe kadar ve hatta varlığın “başkası” alanındaki çaresizliğine, kölenin efendi karşısındaki “özgürlük” taleplerine, varlığın uzviyetinden kaynaklanan manevi ve maddi sınırlanmışlıktan kendini kendi dışına atmasına da vurgu vardır.

Anlaşılabacağı üzere özgürlük kavramı pozitif (nötr değil) enerjiyle yüklü ve devinime yöneliktir. Bu yönelmenin temel motivasyonu istemektir (arzu etmek). Ardında ise memnuniyetsizlik, rahatsızlık ve olduğu halde olmayı kabullenememe ve kendini başka şekilde görme ve kendini aşma isteği yatmaktadır.

Özgürlüğe ilişkin yeterli olabilecek bir tanım yapma imkânına sahip olabilir miyiz? Tabii ki hayır. Özgürlük kavramının alanı bütün yaşam ve varlığın varlık halinin toplamını, ontoloji ve metafiziği kapsamaktadır. Yaptığımız ise, kendimizce bir çerçeveleme denemesidir.

Nefs ise bir imkân olarak durmaktadır burada. İyi ve kötüyü tanıma çabasında olan varlık, alemde var olan her şeyin kendinde olduğunu kavradığında, iyi ve kötünün varlığın bünyesinde ve varlığın her hareketinin sonucunda üreyen şeyler olduğuna karar verdiğinde, cehennemin, varlığın biz-zat kendisinde olduğuna karar verecektir. Bir yanının cehennem olduğunu gören varlık kendi bütünlüğü içerisinde cenneti ve cehennemi uzlaştırılabilecek gücü kendinde bulabilir mi? Kendini arayan ve varlıktaki kötülüğün farkına varan veren fert, varlığı varlıktan aşkın kılmanın çabası içerisine girer ve savaşa baslar. Bu savaş, topluma ve kendine karşı

verilen bir savaştır. Bunun açık manası, ferdin, varlıktaki kötülüğün (cehennemin), ihtirasın (tahakküm etme ve edilmenin) farkına varması ve kendine dönerek ve başkasından uzaklaşarak kendi kötülüklerinden başkasını ve başkasının kötülüklerinden kendini korumaya alması ve dünyevi ihtiraslardan kendini münezzeh tutması minvalindedir.

Öyleyse varlığın diğer yanını oluşturan cennet (iyilik) nerededir? Bu sorunun yanıtı cehennemin varlığın neresinde olduğuna dair sorulacak yanıttan daha zordur. Çünkü çok açıktır ki varlığın her hareketinde her bir kötülüğü görmek mümkündür. Bilinçler arası ilişkilerde bu kötülüğü görmek mümkündür; toplumsal yaşamın kendisi binlerce kötülüğün ve cehennemin sergi alanıdır. Fakat bu sorunun cevabi ancak varlığın temayüllerinin “iyi” kavramının tamamı çerçevesinde değerlendirilmesi ile ortaya çıkabilir.

Bu cevabın ortaya çıkardığı başka bir soru var ve bu çok önemli: O halde iyi ne? Varlığın anlamlı bulacağı ve iyi kavramının çerçevesi içerisine alabileceği davranışlar ve kurallar nelerdir? Bilinir ki her yaşam biçiminin kendine göre oluşturduğu normlar mevcuttur ve bu normlar farklı farklıdır. Böyle, tüm insan varlığının ortak bir şekilde birbirine bağlayan normlar ya da davranış kalıpları var mı? Buna yanıt vermek çok zor.⁴

⁴ Bu sorunun işaret ettiği yer, açıktır ki “insanın özü”ne ilişkin var olan eski soruya dönmeyi gerektirmektedir. Gerek Claude Levi-Strauss gerek sonrasındaki antropoloji çalışmalarının ve sonraki felsefi çalışmalarının neticesinde görünür ki böyle bir ortak insan doğasından bahsetmek biraz şüpheli durmaktadır. Fakat sosyal antropoloji çalışmaları yapan Piere Clastres’in eserlerine bakıldığında, insan doğasına ilişkin “iyi”nin, “tahakkümsüzlüğün” var olup-olmadığına dair soruşturmaları iyiye yorarak kısmen de olsa umutlanmak mümkün. Aynı şekilde Karl Polanyi’nin “Büyük Dönüşüm” adlı kitabında, yanlış hatırlamıyorsam “insan toplumlarına ilişkin seçilmiş referanslar” başlıklı dipnotlarında, insan doğasına ilişkin ekonomik referanslar sunulmuştur. Fakat bu konuda net bir kanaate varmak için yeterli argümanlara sahip değiliz; tam tersine, aksi yönde delillere daha fazla sahibiz...

Varlığın içindeki cennet ise, varlığın kendini içe çektiği ve kendini buyurucu kimliklerin her türlüünden soyutladığı ve kendi iradesiyle kendini yapmak için kendisine karşı mücadelesinden galip çıktığı ve bu durumda büyük bir haz duyduğu noktadadır.

Nefs kavramı iste bu noktada özgürleşme imkânı olarak özgürlük kavramının yakınında bir yerde durmaktadır.

Burada bu imkânı sadece, kendisi de bir imkan olarak var olan nefis kavramının üzerinden göstermeye çalıştık.



3

Melamilik ve Nietzsche



Neysen, o ol!

Pindar, Nietzsche ve pek çok İslam Alimi

*Ey gönül bir derde düş kim anda derman gizlidir,/ Gel
eriş bir katreye kim anda umman gizlidir. /Terkedüp namu
nişanı giy melamet hırkasın, /Bu melamet hırkasında nice
sultan gizlidir.*

Oğlan Şeyh İsmail Maşuki



Melamilik ile Nietzsche arasında bir bağlantı noktası aramak ve böyle bir geçişkenliğin olup-olmadığını araştırmak kuşkusuzdur ki uzun bir araştırmanın konusudur. Nietzsche'nin düşünceleri ile Melamilik, tarihsellikleri itibarıyla da birbirleriyle ilişkilendirilmesi düşünüldüğünde oldukça problemli bir alana el atıldığı kanısını uyandıran iki düşüncedirler.

Her iki düşünce için ilk bakışta görülebilecek şey: bir “yaşamak” biçiminin ifade edilmesine vurguyu temel önemde addeden ve varlığın hallerine, ne'liğine ve ne olması gerektiğine dair düşünceler içeriyor olmalarıdır. İddiamız iki düşünce biçiminin aynı olduğu üzerine kurulu değildir kuşkusuz.

Nietzsche'de Sistemantik felsefelerin o zamana kadar gelen soğuk duvarlarını yıkan ve bizzat yaşamın içinde, sokakta, insanın bizzat iç dünyasının derinliklerinde, sanatın doğasında ve kendi kendisini var kılan tüm sahteliklerden arınmış, otantik bir kendisinde bahsettiğini görmek kabildir. Yazılarında herhangi bir indirgemeye mahal görmeden bizzat politika alanının içerisinde “anti-politika” yapan ve konuşan bir “felsefe” edişle de karşı karşıya kaldığımızı anlamak mümkündür. Bu manada o bir yaşam içinde, bir felsefe ediştir.

Ve öyle bir politik karşı duruşa sahiptir ki tüm sistemler, tüm güncel olanlar onun, karşılarında bir duvar gibi durduğunu görmek durumundadırlar. O insan varlığının şu günkü

duruşunda ve var olduğu günden bu yana kendini kılmış olduğu her halinde rahatsız durmaktadır. Onun felsefesi bir “deli” felsefesidir. Ve bağlılarını ve ilgililerini her daim “deli”liğe sürüklemeye muktedir bir felsefedir. Orada hep ve hep insan ve insan oluştan bahsedilmektedir.

Nietzscheci düşünce ile Melamilik tam da bu anlattığım minvalde birbirleriyle uyuşmaktadır.

Melamilere dair derinlikli bir çalışmayı “kim bunlar” sorusunun çerçeveleri içerisinde ve bir nebze de olsa düşüncelerini ancak Abdulkadir Gölpınarlı’nın “**Melamiler ve Melamilik**” adlı kitabında ve bir nebze de Tahsin Yazıcı’nın İslam Ansiklopedisi’nde Melamilik maddesine dair yazdığı kısa bilgilerden öğrenmekteyiz. Bu bilgilerden hareketle Melamilikte:

İbadet ettiğini göstermek şirk; Hal’i (oluş, bulunuş) göstermek din değiştirmektir. Tüm ahvalde kişinin nefesine dair kuşkusu ve kişinin yaptıklarından güzel başarılar bulması ve bununla övünmesine karşı savaşıması zorunludur. İlahi ödül ve onaylanma için insanlar tarafından yapılan övgüler ve bunun insanlar tarafından bilinmesine karşı melamet erbabı kendi arzularına karşı özellikle savaşmalıdır.

Tüm bunlar şu anlama gelmektedir: zor şartlar altında bulunmak hariç dua etmemek; diğer insanlardan farklı giyinmemek ve kendini diğer insanlardan izole etmemek, herkes gibi giyinip toplumun gerektirdiği şartların konforuyla normal bir yaşam sürmek ve fakirsene fakirliğini gizlemek ve kendi yaşamını devam ettirecek kadar kazanmaya çalışmaktır. Ve Melami daima hatayı kendinde arayandır. Melamati davranışın İslamdan da eski olduğunu ve hatta siniklere kadar dayandırılabilceğini yazıyor R. Reitzensteim. Melametiğin nereden başlayıp nereden bittiğini bilmemekle beraber, kayıtlarda ilk olarak Nişabur Melamilerinden Hamdun-i Kassar’ın Melametilerin ileri geleni olarak görünür ve Kassar’ın Abu Hafs-ı Haddad ile beraber Fütuvvet’e dair ilginç

açıklamaları vardır. Osmanlı toplumsal yapısının önemli nüvelerinden ve kardeşlik-dayanışma örgütleri olan Ahiler bu fütüvvet örgütlerine ve ilkelerine dayanarak kurulmuştur.¹ 10.yy.dan sonra birçok tarikatın varoluşunda en azından düşünsel seyir itibarıyla kendisini hissettiren Melamilik bir tarikat değil, Abdalbaki Gölpınarlı'ya göre, tarikatlara karşı bir reaksiyondur:

“...Melameti, ululuktan, davadan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaygısından geçen, kerameti, insanlara benlik verdiği için erkeklerin hayizgörmesi sayan, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören, giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırma ile kendisini göstermeye çalışmayan, halktan hiçbir suretle ayrılmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzden hak'la, dış yüzden halkla beraber olan, hatta halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden, nafile ibadetlerini bile gizleyen, buna karşılık onların kınamasından ürkmeyen, hatta hatta, bu yüzden de halk'a kendisini kötü gösteren kişidir...” (“Türkiye’de Mezheler ve Tarikatlar” s.248, Melamilik ve Melamiler’den M.Bardakçı’nın girişinden)

Anlaşılabacağı gibi Melamet kendini terbiye etme yoludur. Uhrevi alem bir yana Dünyevi alemde varlığın kendini derin bir etik kuruluş içerisinde nasıl kuracağına ve nasıl kendi-olacağına, Nietzsche’nin tabiriyle kendisinin-üstesinden nasıl geleceğine dair pratik bir yol önermektedir. Bu yüzdendir ki konu üzerine çalışan bir kısım alim, Malametiliği ilk existansiyalistler olarak da tanımlama yoluna gitmişlerdir. (Diğer başka bir iddia ise Melamilerin Budist çilecilikten etkilenedikleri yönündedir)

Daha sonraki dönemlerde belki bu güne kadar çeşitli tarikatların içerisinde Melamilik fikirlerinin etkileri Kalenderi,

¹ Bu kardeşlik ve dayanışma örgütleri varolduktan, 14.yy ın sonlarında devlet tarafından absorbe edilinceye kadar bağımsız birer otonom olarak anadoludaki toplumsal yaşamın en belirleyici elemanı olmuştur.

Hayderi, Cavlaklar, Torlaklar dan Mevlevilik, Bektaşilik, Bayramilik vs.a kadar çeşitlilik gösterir.

Ayrıca Melamiler devlet ile ve devlet işleriyle olabildiğince uzak kaçmışlar ve dinsel ya da değil hiçbir ritüele sahip olmak istememiş ve olmamışlardır.

Kısacası, anlaşılacağı gibi, Melamilik en sade ifadeyle bir Nefs terbiyesinin adıdır ve toplumsal yaşamda her türlüşünden gösteriden ve böbürlenmeden ve “güç isteminden” kaçmayı önerir.

Nietzsche birçok istemin yanlış anlamlandırmalara tabi tutulduğunu ve her şeyin ardından insanın “güç istemi”nin olduğunu söyler.

Meseleye bakışta mihenk taşı olarak “özgürlük” alındığında, “güç istenci” kavramına “pozitif” mana verilemez ve görüldüğü kadarıyla Nietzsche’de de negatif olmasa dahi -şimdilik- pozitif manaya sahip değildir.

“Trajedyanın Doğuşu” adlı eserinde “güç daima kötü olandır” demektedir ve “güç yalnızca daha fazla güç olarak mutlu olur” diye de ekler bir yerlerde: “gerçeği “var olma istemi” ile vurmak isteyen vuramamıştır elbette: öyle bir istem yoktur da ondan”

...

“Ancak hayat olan yerde, istenç de olur: Hayat istemi değil –bak ne diyorum- güç istenci!” ve “ama nerede canlı gördüysem, orada söz dinlerlikten konuşulduğunu işittim. Her yaşayan söz dinleyendir.”

“İkinci noktada şudur: kendi sözünü dinlemeyen, buyruk altına girer. Canlılar böyledirler.

İşittiğim üçüncü şey de: buyurmanın, söz dinlemeden daha güç olduğudur. Buyuran bütün söz dinleyenlerin yükünü taşıdığı ve bu yükün altında kolayca ezilebileceği için değil yalnız: her buyurma bir deneme, bir göze alma gibi göründü bana: canlı buyurduğu zaman kendini tehlikeye atar.

Evet, kendine buyurduğu zaman dahi, buyurmasını ödemek zorundadır. Kendi yasasının yargıcı, ölç alanı ve kurbanı olmak zorundadır o.” (BBZ, s.110-111 “Kendini Altetme Üstüne”)

“Nerede özveri, hizmet ve sevgi bakışları varsa orada efendi olma istemi de vardır.” (a.y) anlatılanları tekrar tarif etmeye gerek yoktur sanırım. Son paragraf ise Melamiliğin bir tarikat ve kurum karşılığı duruşunu ifade etmektedir adeta...

Görüleceği gibi “güç istenci” kavramının değilip, sadece Nietzscheci anlamda değil her boyutuyla da irdelemekte yarar vardır. “Güç İstenci” kavramıyla kişi, yaşama dair çok önemli bir referans noktası yakalar. N.’ye göre *“yaşam özellikle canlı kalabilmek için bir mücadele değil fakat güç istencidir”*. Bu kavrama negatif bir anlam yüklemeyip insan varlığının olmazsa olmaz bir hali olarak aldığımda, kavrama yüklediğim tüm olumsuz anlamlar insan varlığının aslında bu minval üzere “kötü olan güç” tarafından koşullandırıldığı sonucuna varmaktayım ki bu noktadan sonra Melamiler ve Melamatiye devreye girmektedir. Buradaki kavrama noktası ise Nefs ve nefis terbiyesidir. Her iki düşüncenin temel aldığı önemli kavramlardan biri “aşma” kavramıdır. Varlığın kendini, içinde bulunmuş olduğu hal’den (başka bir ben olarak) “benliğini” bulmasıdır. Nietzsche: *“Evvela kül olmamışsan, nasıl yeni olabilirsin. Kendi alevinde yanmaya hazır olmalısın”* der bir yerlerde...

“Kendinizden, komşunuza kaçarsınız ve bundan erdem yapmak istersiniz: ama ben bu “bencilliğinizi” anlıyorum.

“Sen”, “Ben”den daha eskidir, “Sen” kutsanmıştır, ama “Ben” henüz kutsanmamıştır. Bu yüzden kişi, komşusuna doğru sokulur.

“...komşunuzdan kaçmayı ve en uzaktakini sevmeyi salık veririm size.

Kendinize katlanamazsınız, kendinizi yeterince sevmezsiniz: şimdi komşunuzu sevgiye ayartmak ve onun yanlışlarıyla kendinizi süslemek istersiniz.

Kendiniz için iyi şeyler söylemek istedinizmi, tanık çağırırınız; ve onu, sizin için iyi şeyler düşünmeye ayarttınızmi, siz dahi kendiniz için iyi şeyler düşünürsünüz.” (Thus spoke Zarathustra, s.86-87. Penguin, BBZ, s.62.). Bu alıntıda anlatılmak istenenle, Melamilerin toplum ve fert üzerine ve diğer taraftan da ferdin kendine ilişkin kendine dair düşünmesi gerekenlere dair düşünceler arasında bağlantı kurmak zor olmasa gerektir.

Görülen o ki, Nietzsche’deki erdem, Melamilerdeki erdemle hemen hemen aynı gibi durmaktadır. Ve her iki düşüncenin varmak istediği insan, Üst-insan ya da insan-ı Kamildir.

Nietzsche’nin ve Melamilerin temel vurguları erdem ve etik üzerinedir. Nietzsche yazılarında “*biz immoralistler*” nidasıyla toplumun tüm geleneksel yargılarına ve tabularına saldırıda bulunulurken, Melamilerin düşünceleri ve onun devamı olarak mevcudiyet bulmuş tüm tarikatlar “*immoralist*” olduklarını deneyimlemişlerdir. (Kalenderiler, Haydariler, Babailer, Torlaklar ve bir nebze de olsa Bektaşiler ve Mevleviler vs.)

Başka önemli bir soru ise Nietzsche’de din mevzusudur. Genel bir kavram olarak Melamilerce din ve dindarlık açık (nasıl bir din sorusu? mevzumuzun dışındadır) iken üzerine konuşacağımız sadece Nietzsche’dir.

Nietzsche’nin Hıristiyanlığa karşı duruşu tam bir cephe-den saldırıdır. Ve “kilisenin İsa’ya inanmadığını” ve İsa’nın, insanların günahları yüzünden “öldüğünü” “Güç İstenci” adlı, öldükten sonra yayınlanmış notlarından söyler. Anti-Christ’da (deccal) “*Hıristiyanlığın eski çağların kültürünün ve sonra da İslam kültürünün mahsulleri üzerinde herkesi aldatıldığını*” ve “*İspanya’nın Moorish [İslam] kültürünün dünyasının Roma ve Yunan kültürüne nazaran duygu ve testlerine daha uygun olduğunu*” söyler.

Güç İstenci’nde yine kendini immoralist olarak ifade eden Nietzsche “*Tanrıya inanmak immoraldir*” der “*ama böyle bir*

inanmanın haklı nedenleri” olduğunu belirtir ve aynı kitapta başka bir yerde “hiçbir şüphe yoktur ki, çeşit çeşit tanrı vardır” diye devam eder.²

Tekrar bir değerlendirmede bulunursak, din Nietzsche’nin düşüncesinde yabana atılmayacak kadar önemli bir yer tutar ve felsefesini din dışı bir alan üzerinde değil, bizzat içinde düşünmekte yarar vardır.

Zerdüşt’te “Emekli” başlıklı kısımda, yaşlı bir papazı konuşturarak ve bu konuşmaya Zerdüşt’ü şaşırtarak devam eden bölümde Nietzsche’yi biraz daha iyi anlamak mümkündür.

² Ve konumuzla bağlantılı olarak Hakim bey tarafından yazılan bir tarihi kurgusal “vakaadan” bahsetmek yerinde olacaktır sanırım: 1918-1920 arasında Dobruca-Cumantsa’da (Bu bölge aynı zamanda büyük orandaki Müslüman nüfus itibarıyla Melametiye’yi [Bektaşî] benimseyen tarikatların etkisi altında olmuş uzun süreler.) kurulmuş olan eski Dobruca sancağı beylerinin son kuşağının temsilcisi, prens, Nietzscheci ve Gustav Landauerci Georghiu Mavrocordato ve bir grup Anarşist kendilerinin “Geçici Hükümet” adı verdikleri bir deneyimi yaşamışlar. Bu “hükümet” anayasasını tamamen Nietzscheci bir formda hazırlamış ve burada şenlikli bir toplum kurmuşlardır. Hakim Bey’in bu kurgusuna göre Geçici Hükümet, İstanbul da sürgün olarak bulunduğu sürede Mavrocordato’nun Melametiye’ye iltihak ettiği sanılmaktadır.

Peter Lamborn Wilson’un (Hakim Bey) “Escape from 19th Century” isimli kitabındaki “Nietzschean Coup D’etat” isimli denemesi konuya ilişkin daha detaylı bilgiler içermektedir. Wilson, burada Melametiye’yi anlatımında; onların Melameti isminin anlamınının “kınanmayı, ayıplanmayı hak eden” anlamına geldiğini vurgulayarak tüm Melametiye erbabının “*şarap ve esrar içip bunu da kendi şöhretlerini bizzat zedelemek için*” yaptıkları tezini içeren düşünceleri – tarihteki tüm Melameti erbabının durumuna bakılırsa – bütünüyle onaylamak mümkün olmayan bir tezdır. Fakat açık olan bir şey var ki Seyh Süleymani Türkmani gibi açıktan oruç yiyen ve şikayetlere maruz kalmış ve Seyh Aliyyi Kürdi gibi halka avdet yerini gösterenlere rastlanacağı gibi bu gelenek arasında Kalanderi ve cavlaklar arasında bugün bile tabu olan homoseksüel ilişkilerdeki rahatlık ve deliler gibi eğlenerek, küpeler ve çeşit çeşit takılarla, dilenerek ve cümbüş yaparak şehirden şehire garip kıyafetlerle dolaşanlara rastlamakta (bunlar Melamiliğin avam yorumu olarak tanımlanmaktadır kimilerince) mümkündür.

“Neler duyuyorum! Ey Zerdüşt bu inançsızlıkla sen sandığından da dini bütün bir kişisin! Seni bu tanrısızlığa, içindeki bir tanrı döndürmüş olsa gerek.

Seni artık herhangi bir tanrıya inanmaktan alıkoyan, dini bütünlüğün değil mi? Ve aşırı dürüstlüğün daha seni iyi ile kötünün ötesine de yöneltecektir.

...

Gerçi sen, en tanrısız kişi olmak istiyorsun ya, yanında-yörende, uzun kutsamaların, gizli, kutsal, tatlı kokusu geliyor burnuma.: bu beni hem sevindiriyor, hem acı veriyor.” (Türkçesi s. 248)

İslam ile Nietzsche arasındaki düşünce itibarıyla bu benzerliğin, bu gün Türkiyeli bizlere yeni dünyalar ve yeni heyecanlara vesile (Anarşizm bu iki düşüncenin üzerine rahatlıkla oturabileceği başka bir alan sağlar kanımca) olmasını umalım.

Derindir dünya,

Daha derin, gündüzün düşündüğünden.

Acısı derindir asıl-,

Sevinç, yürek ağrısından da derin:

Acı der: Yıkıl!

Oysa sonrasızlıktır istediği tüm sevinçlerin-,

Derin sonrasızlıktır istediği, derin!

Nietzsche

Kaynaklar

Melamilik ve Melamiler, Abdalbaki Gölpınarlı. Gri yay. Ekim 1992, Tıpkıbasım.

Böyle Buyurdu Zerdüşt, F. Nietzsche, Cem Yay., Çev. A.Turan Oflazoğlu, 1991.

Thus Spoke Zarathustra, F. Nietzsche, Penguin, Çev. R.J.Hollingdale, 1969.

Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, Walter Kaufman, Meridian Book, 1966.

The Will to Power, F.Nietzsche, çev. Walter Kaufman and R. J. Hollingdale, Vintage Giant, Eylül 1968.

Escape from the Nineteenth Century and Other Essays, Peter Lamborn Wilson, Autonomedia, 1998.

The Encyclopedia of Islam.



4

Fakirliği Seçmek Erdeme Götürür (Üç Örnek)

Tarihte varlık kaygısından sıyrılmış insan/insanlar bulmak ve bunun üzerine düşünmek, bugünün tüketim ve değerlerini yitirmiş toplumunda anlamlı olabilecek sonuçlar verecektir bizlere.

Bu minvalde ele alınacak belli başlı şahsiyetler değişik coğrafya ve iklimlerde seçilebilir. Bunlardan biri İslam coğrafyasının içinde, İbn-i Rüşd'e ve batını dünyaya (Hasan Sabbah ve onların tezlerine) karşı tezleriyle islam ortadoksisini –kimilerince- oluşturduğu söylenen ve islam felsefe ve düşünce hayatına katkıları da hiçbir zaman red edilemeyecek olan, Mutasavvıf ve Filozof İmam-ı Gazali, Bir diğeri Hristiyan dünyanın içinden çıkıp Anarşist düşüncelerle de yoğrularak bu duruma varan Leo Tolstoy ve sonuncusu efsanevi bir şahsiyet gibi görünen Siddhartha Gautama yani Buda'dır.

I

İmam-ı Gazali

İmam-ı Gazali'nin biyografisine bakıldığında onun 1058'de Horosan'ın Tus vilayetinin Tabaran şehrinde dünyaya geldiğini görürüz. Babası eğirdiği yünlerini dükkanında satan, okuyup yazmayla uğraşmamış bir esnafmış. Babası öldüğünde her iki oğlunu iyilik sever sufi arkadaşlarından birine emanet etmiş ve onların kendisinin nail olamadığı şeylere varmalarını arzu ettiğini söylemiş. Bu zat onların eğitimiyle babalarından kalan miras bitinceye kadar uğraşmış ve daha sonra onlara bakacak maddi gücü olmadığı için bir medreseye girmelerini önermiş. Ve daha sonra bu iki kardeşin o zaman bu yola başvurmuş.

Kelamdan fıkıha, felsefeden tasavvufa birçok alanda yazılar yazmış ve fikirleri ile günlük yaşamı arasından, Düşünce ile yaşam deneyimi arasından uyumu yakalamaya çalışmış ve bu onun yaşamının temel sorusu olmuştur. Hertürlü bilginin bir şekilde ahlak ya da inançla ilişkili olarak birbirini

etkilediğini söylemiştir (bu görüş T. Khun'un düşüncelerini çağrıştırmaktadır bize).

Onun ilim tahsil etmek maksadıyla Tus, Nişabur, Bağdat, Şam'a gidip medreselerde ders verdiğini ve kendini aynı zamanda eğittiğini öğreniyoruz. 27 yaşındayken Nizmü'l-Mülk ile tanışıp onun gözüne girip 33 yaşında Bağdat Nizamiye Medresesinin Baş müderrisliğine tayin edilmiş ve devlet idaresi ve politik problemleri yakından tanıma imkanına sahip olmuş. Bu toplumsal yapı içerisinde bilgin olarak gelişebilecek en yüksek konum olarak değerlendirilir. Bir anekdotta zenginlik olarak onun varlığı konumu vurgulamak için onun Bağdat'a yeni göreviyle girişi sırasında giymiş olduğu elbise ve bineğinin 500 dinar olduğu belirtilmektedir ki sadece bu rakam doğrudan para kazandıran bir meslek sahibi olmamasına rağmen o zaman için inanılmaz bir servete işaret eder.

Bağdat'ta bulunduğu sıralarda Selçuklular ve Nizari Ismaililer arasında devam eden mücadeleler boyunca Gazali bu önemli konumunu sürdürmüş bu süre içerisinde Batıniler, Nizam'l-Mülk'ü suikastle öldürmüşler ve Melikşah'ı da zehirleyerek öldürmüşler. Ortalığın oldukça karışık olduğu bu dönemde iktidar çekişmeleri de ayrı bir kayıt olarak tarihe düşülmektedir. (Örneğin Melikşah'ın Batıniler tarafından değil de saray içerisinde bir iktidar çekişmesinin sonucu olarak zehirlendiğini iddia eden tarihçilerde mevcut). Bu karışıklık içerisinde Gazali'nin iç dünyasının ve düşüncelerinin de karışık olması onu sürekli şüphelere itmiş ve Bağdat'tan ayrılma bocalamaları, Sürekli iç çekişmeler yaşamış. ve bu kararsızlık hali içerisinde dilinin tutulduğu ve konuşamaz hale geldiğini, yemeden içmeden kesildiğini ve bu iş doktor müdahalesine kadar varmış (sürekli tanrı korkusu içerisinde yaşayan, kendilerine sürekli doğruyu arama ve günaha girmeme için kendilerini sorgulayan ve sonuçta hastalanan rahipleri hatırlatmaktadır bize) ve sonuçta onun fikri ve ruhi bunalımı fiziki bir gösterge olarak hastalığa varınca 1095 yı-

lının Kasım ayında kendi ve ailesinin nafakasına yetecek kadarının dışındaki tüm servetini dağıtarak tasavvufi bir uzlet ve zühd hayatı yaşamak arzusu ile Bağdat'ı terk etmiştir.

Gazali'yi şan, şöhet, itibar, zenginlik ve iktidar gibi cazip mevkileri terk ederek sıradan bir derviş hayatı yaşamaya sevk eden etmenlere dair oldukça fazla spekülasyon olmasına rağmen (bunlardan biri Batınilerin suikastinden kaçmak için, bir diğeri de o zaman iktidarda bulunan Selçuklu sultanıyla iyi ilişkiler içerisinde bulunmaması vs. gösterilmektedir) -ki bu spekülasyonlar onun neden dervişlik yolunu seçtiğini açıklamaz- bizim için önemli olan ve bana, burada ve bugünün dünyasında yaşayan bizlere gösterebileceği en önemli şey, onun iktidarı ve parayı terk eden ve hakikati aramak gibi bugün birçok insana anlamsız ve gereksiz bir çaba olarak görünen tarafıdır. Onun bu tarafı bugün için devrimci bir tavır olarak düşünülebilir. Bu devrimci taraf samimi bir bilgi arayışı ve samimi bir kendini kendi için kendinde arama çabası olarak değerlendirilebilir. Onun kendi nefsinin kurbanı olmadan dünya zevklerinden elini eteğini çekebileceğine dair bir işarettir bu. Zor olan şey, zengin ve üne sahip olmak değildir. Bu ün ve zenginliği tepmektir zor olan ve insanı soylu yapan. İnsanı soylu yapan bu manada seni çeken ve sevk eden şeyleri reddetmektir. İşte Gazali örneği böyle bir örnektir. Bu minvalde o dikkatle ve üzerinden düşünülerek dersler çıkarılması gereken bir örnek olay olarak ele alınmalıdır aynı zamanda.

Kuşkusuzdur ki derviş hayatı bir fukaralık halidir. O bunu bizzat tecrübe etmek istemiştir. O günün dünyasında fakirliğin bir alim için övünülecek bir şey olduğu anlatılmaktadır kimi yerlerde. Kanımızca övünülecek bir şey olarak ele alınmasına rağmen böyle bir yolu tercih etmek, dünya malından elini-etegini çekmek her dönem için oldukça zor bir eylemdir. Bunu özellikle kayda geçmek gerekmektedir.

II

Leo Tolstoy

Leo Tolstoy bilmeyeni olmayan önemli bir edebiyatçı... Hani “Anna Karenina” ve “Savaş ve Barış” adlı romanlarıyla çok ünlü olan yazar... Diğer bir örneğimiz Tolstoy.. dünya edebiyat tarihi içerisinde yerini edebiyat tarihçileri bir mi-henk taşı olarak adlandırmaktadırlar. Aynı zamanda toplumcu ve ahlakçı bir düşünür olduğu da vurgulanır.

Soylu bir toprak sahibinin oğlu olarak, 9 Eylül 1828’de Moskova’nın güneyindeki Yasneya Polyana’da aile mülkü olan bölgede dünyaya gelmiş. Fransız ve Alman öğretmenlerce yetiştirilmiş, 16 yaşında kazan üniversitesine girmiş doğu dilleri ve olmayınca hukuk okumuş ve oda olmayınca 1847’de okulu terk etmiş. Jean-Jacques Rousseau’dan etkilendiği de iddia edilir. 1851’de Caucasuse’de orduya katılır. Rus-Türk savaşı, Sivastopol’dan sonra Paris’e yaptığı gezi sırasında sokakta Giyotinle idam edilen insanları görmüş ve: “Hiçbir yerde ve hiçbir hükümetin hizmetine girmeyeceğini” ve devlet gücünden nefret ettiğini söylemiştir.

1856’da St. Petersburg’a dönüp köylülerin eğitimiyle uğraşır. 1857-61 de Almanya, Fransa, İsviçre ve İngiltere’yi ziyaret eder, döndüğünde ise Yasneya Polyana’da köylü çocukları için bir okul açar ve özgür okul deneyimi üzerinde çalışır. Modern ilerlemeci okul anlayışının, bu deneyimlerin gölgesinde kurulduğu da iddia edilmektedir. Aslında liberter bir okul deneyimidir yaptığı.

1882’deki itiraflarında ruhsal karmaşasını, “anlamsız varoluşunu” ve bencil sınıfını sorgular. Anna Karanina yı yazdığı bu sıralarda bir takım düşünsel sıkıntılar içinde olduğu, yaşamın anlamına dair sorularla boğuştuğu ve intihar eğilimi içerisinde olduğunu itiraflarında ifade eder.. Sadece inanç(iman)ın yaşamın varlığını anlamlı kılacağına karar verip Budizm, İslam ve Hristiyanlık üzerine okumalarını yoğunlaştırır bu dönemde. Şöyle der: “ insan dehasının en derin

kaynağı ve tüm dünyayla ilişkimizi açıklayan tek şey inançtır.”

Kendi sınıfından kimselerle istediği manada iletişime geçemeyince fakir, cahil, köylü, rahip ve tarikatçılarla ilişkiye geçer.

Bu sorgulamalar sonucu iki ilkeye sahip olduğu sabittir.

Bunlar: tüm insan varlığı için sevgi ve düşmanın zoruna karşı dahi direnmemedir (bu düşünceler sivil-itaatsizlik içinde önemli ilkelerdir. Thoreau'nun düşüncelerine yakınlığı zaten tartışma götürmez derecede açıktır ve onu bildiği bilinmektedir.)

1894'te “Tanrının Yurdu Senin İçindedir” (The Kingdom of God is Within You)[bu cümle bize “ne ki varsa alemde, vardır ademde” (Fuzuli) hatırlatmakta] adlı kitabında düşüncelerini geliştirir ve bu düşünceleri yaygınlık kazanır. Otokratik Rusya'da toplumsal eşitsizliğe, kiliseye ve despot yöneticilere karşı korkusuzca ahlaka ve özgürlüğe dikkati çeker. Bu durum ise kiliseyle bağlarının kopmasına (1901) neden olur.

Çar II. Nicholas'a yaptığı zulümleri ve katliamları durdurması ve toprak reformu için iki defa mektup yollar. Sonuncusu yanıtızsız kalır. Amerikalı sosyolog Henry George'un eserlerini okuyup onun düşüncelerine samimi bir şekilde bağlılık duyan Tolstoy, toprak reformunu bu düşünceler temel alınarak yapılmasını önerir. O'na göre Henry George'un düşünceleri yeryüzünün yoksul ve köylülerinin özel mülk sahiplerinden kurtulması için önemli bir adımdır. Gelen yanıtta ona bu düşüncelerin “ütopya olduğu” bildirilir. (Karşılaştığım bir diğer değerlendirme Marks'a aittir. O da Henry George'u ve düşüncelerini Ütopyacılıkla yargılamaktadır).

Ve bu sorgulamalar boyunca birçok sonuca varıyor. “Eğer fakirlere yardım etmek istiyorsam, fakirliğe neden olan biri olmamalıyım” diyor bir yerlerde ve paradan nefret ettiğini fark ediyor. Düşünüyor ki para, çalışanların elinde emeği

temsil ederken, toprak sahiplerinin elinde güc'ü temsil etmektedir ve fakirlerin köleleştirilmesi için bir araç ve büyük bir kötülüktür. Topraklarını köylülere onların sefil yaşamlarını düzeltmek amacıyla bir düzenlemeyle dağıtıyor..

82 yaşındayken hasta haliyle bir gün en küçük kızıyla evden ayrılıp, evden oldukça uzak bir tren istasyonunda ölür. 19. yy'ın en etkili ve önemli ahlakçısı olarak bugün dahi etkisini sürdürmektedir Tolstoy. Gandi'yi önemli oranda etkileyen bir şahsiyet olduğu ise herkesçe malumdur.

Tolstoy'un bu biyografisinde görülecek en önemli şey, Gazali gibi onun da bir düşünsel karmaşıklık ve kaos içerisinde bulunmasıdır. Bu süreç aşağı-yukarı aynı gibi görünmektedir. Ve sonuçta bir kaçış. Bir çeşit düşünsel sürgün... bulunduğu yeri terk, başka dünyaları ve başka iklimleri keşif çabası... bulunduğu yerde içsel sürgünlük yaşama... ardından dünyaya açılma ve dünyaya müdahale... kendi durduğu yerde... kendince... sosyal problemlerle öyle-yada böyle içiçe yaşamakta ve insanın ne'liği ve ne olmaklığı ile ilgili sorularla devamlı surette boğuşmaktalar. Ve bugünkü manada sorgulanırsa yoksulluğa ve ilme doğru varlıklarını sürükledikleri sarıh olsa gerektir. Hakikati arama çabası içerisinde dünyanın gereksiz ağırlıklarından ve cazipmiş gibi görünen şeylerinden kopma hali dikkat çekilecek en önemli durumlarıdır onların..

III

Budha

Bu ikiliye Budha'yı eklememiz yanlış olmasa gerektir. Budha'da neler görmekteyiz. Bakalım:

Nepal'in güneyinde Shakyas adındaki bir klan tarafında idare edilen küçük bir ülke varmış. Bu klan'ın başı ve ülke'nin Kralının ismi Shuddodana Gautama ve güzel karısının ismi Mahamaya imiş. Mahamaya ilk çocuğunu doğurmuş ve çocuk doğduğu andan itibaren uyanık ve konuşabilir durumdaymış ve annesine insanoğlunu acılardan kurtarmak

için geldiğini söylemiş ve yürümeye başlamış. Adımını bastığı yerde nilüferler aarmış. Ona hedefine varmış anlamına gelen Siddhartha ismi verilmiş.

Kral çok-ünlü bir falcıya çocuğunun geleceğini öğrenmek için danışmış. Falcı ona Siddhattha'nın ya çok iyi ve başarılı bir kral olacağını ya da insanlığa hizmet eden büyük bir bilge olacağını söylemiş. Kral, oğlunun kendi yerini almasını istemekte ve dinsel yaşama sürükleyebilecek her şeyden onu uzak tutmak istemekteymiş ve onu bir kaç yerde, dünyaya kapalı tutmaya başlamış. Yaşlı, hasta, l ya da kendini manevi yaşama adanmış hikimseyle grştrlmemesine dikkat edilmiş. Onun etrafını güzellik ve sağlığın sarmasına dikkat edilmiş sadece.

Siddhartha büyüyüp güçlü ve yakışıklı bir geç olmuş. Savaşıılar kastının prensi olarak savaş sanatları konusunda yetiştirilmiş. Duvarların arkasında nelerin olup bittiğini merak etmekteymiş ve bu merakında ısrarcı olunca ülkesini ve insanlarını görmek için izin koparabilmiş. Kral, Siddhartha'nın dinsel yaşamdan uzak kalması için herşeyi ayarlamış ve sadece geç ve sağlıklı insanlarla görüşmesini sağlamaya çalışmış.

Tesadüf odur ki, dışarı çıktığında yaşlı bazı insanları görmüş ve oldukça şaşırmış ve çok olmuş. Onları takip etmeye başlamış. Sonra acı içerisinde inleyen insanlara rastlamış. Ve sonra bir cenaze törenine tesadüf etmiş ve böylece ilk defa bir l görmüş. Bu durumu arkadaşına sormuş. Arkadaşı ise daha önceleri görmesi gereken bu basit şeyleri anlatmış ona: Hepimiz, yaşayıp, hasta olup sonuçta öleceğiz demiş. Bu arada ayrıca Siddhartha bir dervış görmüş. Bu dervış yaşamın (Beden'in) tüm zevklerinden el çekmiş bir keşişmiş. Keşiş'in sakin, duru yüzü hiç gözünün önünde gitmemiş Siddhartha'nın...

29 yaşına geldiğinde yaşamında mutlu olmadığını, acıyı anlamaya ve acının üstesinden nasıl gelinebileceğini araştır-

maya başlamış. Ardında bir gece uyuyan eşini ve yeni doğmuş olan çocuğunu öpüp sarayı terk etmiş. Pahalı elbiselerini çıkarıp, saçlarını kesip atını saraya yollamış ve zahid (derviş) hayatı yaşamaya başlamış. Altı yıl boyunca 5 zahidle beraber bu yaşama devam etmiş. Beden'in zevklerinden elini eteğini çekme halindeki samimiyeti sayesinde bu 5 zahid onun takipçisi olmuşlar. Fakat bu bir şey değiştirmemiş ibadetini iki katına çıkarıp su ve yemeği tamamen reddetmiş. Ta ki ölüme yaklaşıncaya kadar...

Bir gün sokakta bir köylü kızının kendisini bu durumunda görüp, yiyecek bir şeyler verip, acımayla ona baktığını görünce düşünmeye başlayıp ve bu aşırı gidişin onu hiçbir yere götürmeyeceğine karar vermiş. Lüks ve zenginlikle bu aşırıya vardırılmış kendini cezalandırma arasında bir orta yol bulmanın iyi olacağına karar verip, yiyip, içip, ırmağa girip yıkanmaya başlamış. Bunun üzerine takipçileri olan 5 zahid Siddhartha'nın zühd hayatını bırakıp, dünya zevklerine döndüğünü ve onları terk ettiğini düşünmüşler.

Daha sonraları Siddhartha, Both Gaya kasabasında acı çekme problemine bir yanıt buluncaya kadar belli bir incir ağacının altında oturmaya karar veriyor. Günlerce orada oturuyor. İlk derin konsantrasyonunda aklını tüm kötü şeylerden temizliyor ve dikkatli bir meditasyonla tüm hakikat önüne seriliyor. Sonra geçmişini hatırlamaya başlıyor. Mayıs'taki dolunayda, seheryıldızı yükselirken Siddhartha en sonunda acı çekmeye dair sorularına cevapları idrak etmeye başlıyor ve Buda oluyor -ki Buda kelimesinin manası "idrak eden kişi"dir.

Ağacın altında günlerce oturan Siddhartha için sahip olduğu bu bilgilerle diğerleriyle ilişkiye geçmek zor gibi görünmüş (burası Nietzsche'nin Zerdüşt'ünü hatırlatır).

Öldüğünde söylemiş olduğu son cümle şudur:

Geçici olan herşey yaratılmıştır

İdrak etmeye çalış

Sonuç Yerine:

Buda, Tolstoy ve Gazali'nin yaşam seyirleri içerisindeki ortak noktalar ve ortak değerler kısaca anlayabildiğimiz kadarıyla şunlardır. Bunlar :

1. Hikmet peşinde koşma.

2. İnsanların sürekli acı ve ıstırap içerisinde yaşıyor olmalarından hareketle -ki kendilerinin de yaşamış oldukları şeyler insanların acı içerisinde olduğuna vurguyu açık kılar bizim için de- bunun nedenlerini araştırma...

3. Kendilerince buldukları sonuçları anlamlı kılabilecek minvalde pratik etme.

4. Bu süreç içerisinde devamlı surette varlığın ne'liği ve ne olmaklığına dair soruların peşinde olma.

5. Hikmete varmanın yolu geçici dünyada dünyanın cezbedici maddi zevklerinin bağımlısı olmamak ve diğer maddelerde ahlaki bir arınmışlık.

6. Bir çeşit kendi nefisini temizleme.

7. Bu süreç içerisinde erdeme yapılan vurguların işaret ettiği ana nokta fakirlik. -Bundan hareketle ise fakirlik bir çeşit yüklerden kurtulma ve sadeleşmeyi anlatır.

8. Ve bu noktaya vardırıan ana kalkış noktası inanç ya da iman (her nasıl olursa olsun) ki örneklerimizin hepsinin belli bir inanca sahip oldukları aşikardır.

Tüm bu hakikate erme mücadelesinde kalkış noktası, insan varlığının kötü'ye (iktidar, güç, toplumsal övgü -dolayısıyla böbürlenme- arzusu içerisinde olması olarak anlamaktayım kötüyü) temayüllü olmasından hareketle insanın alt etmesi gereken asıl düşmanın kendisi olduğuna yönelik somut yanıtlardır gördüğümüz. Bu ise yazımızın asıl temasını oluşturmaktadır.

5

**Amazonların Pirahã Kabilesi
ve Chomskyci Dilbilimin Yanlışlanabilirliğine Dair**

“Pirahaların hayatı benim düşünme biçimimde devrim yaptı. Her şart altında mutlu olmayı öğretti”.

Daniel Everett

Daniel Everett’in yaşamış olduğu 30 yıllık deneyim hem renkli hem de düşünsel evrimi açısından derslerle dolu. Konuya Everett’in hikâyesini anlatarak başlayacağım:

Hayatının otuz yılını tabir-i caiz ise uygarlığın baltalarının girmediği Amazon Ormanları’nda yerli kabilelere Hristiyanlığı ve Hz. İsa’yı anlatarak geçirmiş bir antropolog ve Chomskyci bir dilbilimci. *“Pirahâ Dilinin Ses Bilimsel Yönleri”* adını taşıyan master tezini yerli diller uzmanı Dr. Aryon Rodrigues’in yönetiminde yazmış. Chomskyci bir açıdan Pirahâ dilini inceleyen *“Pirahâ Dilinin Söz Dizimi Ve Teorisi”* isimli doktora tezini ise Dr. Charlotte Chamberlland Galves denetiminde yazmış ve 1983’de bitirmiş.

Bu insanların kozmolojilerine ve dillerine vakıf olmaya başladıktan sonradır ki inancından şüpheye düşmüş ve Hristiyanlığı terk etmiş. Everett onların gerçeklikle ilişkilerinin batılı birinin ilişkisi gibi olmadığını, gerçekliği olduğu gibi algıladıklarını ve kavram dünyalarını ve dillerini bunun üzerine bina ettiklerini söylüyor.

Onların dillerinde ve dünyalarında doğaüstü varlıklara yer yok. Doğal olarak bir yaratıcı inancına sahip değiller. Pirahâlar mesela kırmızıyı görünce “kan gibi” diyorlar, yani renklere dair kavramları yok. Ünlü ya da ünsüz harfleri bizim gibi kullanmıyorlar. Önceki ve sonraki kuşaklara dair isimlere, cinsel ayrımlara (kuzen, kız kardeş, erkek kardeş) gerek duymuyorlar. Sayıları ifade etmek için kelimelere ve “hepsi” gibi bir sözcüğe de ihtiyaçları yok.

Everett’in Pirahâ kültüründe kavramış olduğu en önemli şey ise onların yakın geleceğe dair ancak bugünle ilişkili yapacakları bir şey varsa onu konuştukları. Uzak geleceğe ya

da uzak geçmişe dair bir gerçeklik algıları yok ve tüm konuşmaları ve şarkıları bugün ne yaptıkları ya da yapıyor olduklarıyla ilgili. Günlük deneyimle rüya görmek arasına büyük mesafeler koymadıkları gibi, ölüm ve yaşam arasına da mesafe koymuyorlar. Delil onlar için en önemli şey.

Hristiyanlıktan Kopuş

Everett bu deneyimlerinden en önemlisi olan ve özellikle Hristiyanlıktan vazgeçip ateist olmasına vesile teşkil eden birkaç olaydan şöyle bahsediyor:

Bir gün Pirahâlılardan biri, “Hey Dan, seninle biraz konuşmam gerek. Oldukça uzun bir zamandır buradasın, seni tanıyoruz, senin burayı sevdiğini de biliyoruz. Burası çok güzel bir yer. Çok fazla balığımız var, Amerika’da bu kadar çok balık yok” dedi ve sözlerine şöyle devam etti, “Daha önce pek çok insanın buraya gelerek bize Hz.İsa’yı anlattığını biliyorsun ve buna rağmen sen de bize İsa’ya dair şeyler anlatmaya kalkışıyorsun. Biz Amerikalı değiliz, İsa hakkında da herhangi bir şey bilmek istemiyoruz. Biz içmeyi ve iyi zaman geçirmeyi seviyoruz, senin de bildiğin gibi çok eşliliği tercih ediyoruz. İşte tüm bunlardan dolayı gerçekten de İsa hakkında bir şey duymak istemiyoruz. Sen burada kalmaya devam edebilirsin. Seni seviyoruz. Çocuklarını seviyoruz fakat İsa ya da Tanrı hakkında artık hiçbir şey duymak istemiyoruz. Bundan bıktık.”

Everett’in Hristiyanlıktan ilk kopuşu tam olarak işte buradan başlıyor ve bu konuya dair başka bir deneyimini anlatıyor. Başka bir Pirahâlı başka bir yerde Everett’e soruyor: “Dan, hadi bize biraz İsa’dan bahset. Bizim gibi kahverengi tenli mi yoksa senin gibi bir beyaz mı? Boyu ne kadar? Ne iş yapar? Avlanmayı, balık avlamayı sever mi, ne iş yapar?”

Everett: “Peki, bildiğiniz gibi onun ne renk tene sahip olduğunu bilmiyorum, onu hiç görmedim.”

“Onu hiç görmedin mi?”

“Hayır.”

“Peki, o halde baban görmüştür onu?” bu soruyu sormasının nedeni aslında İsa yaşarken İsa’yı gören birilerinin anlatacağı bir şekilde ona İsa’nın anlatılmasını istemesiydi.

Ben “Hayır, babam da onu hiç görmedi,” dedim ve o da “Peki, kim gördü onu?” diye sordu. Onu görenlerin hepsinin öldüğünü ve bu yaşananların uzun zaman onca olduğunu söylediğimde ise onun yanıtı “Onu hiç görmediysen ve onu görmüş birini de hiç tanıımıyorsan neden bu adam hakkında bir sürü şey anlatıyorsun?” şeklinde oldu. O an aslında delillerin onlar için ne denli önemli olduğunu da bu sözleriyle ortaya koyuyordu.

Chomskyci Dil Bilimden Kopuş

Pirahâların dünya algısı ve bu algının batı kültüründen çok farklı olması Everett’in Hristiyan Tanrı algısından şüpheye düşmesine sebep olmuş. Hristiyanlığa bağlılığının azalmasına neden teşkil eden Pirahâlıların kozmolojileri gibi Chomskyci teoriye bağlılığının azalması da Pirahâlıların dilini öğrenmesi ile başlamış. Pirahâ dilinin Chomsky’nin “*Evrensel Gramer*” (Universal Grammar) ve özellikle *Yinelemenin Evrenselliği* (Universality of recursion) teorisini yanlışladığı şüphesine düşmüş, sorgulamaya başlamış ve en sonunda Chomskyci dil teorisinin yanlış olduğuna karar vermiş.

2005’te *Current Antropoloji Dergisi*’nde yayınlanan “*Pirahâcada Biliş ve Gramer Üzerine Kültürel Kısıtlamalar*” adlı makalesi dilbilim alanında ihtilaflara neden olmuştur. Everett’in kariyerinin ilk dönemlerinde onun destekçisi olan Chomsky, Everett’in bu çalışması üzerine daha fazla tartışmaya girmeyi reddetmiş ve onu “şarlatan”lıkla suçlamıştır.

2008 yılı ve sonrasında “Don’t Sleep, There Are Snakes: Life and Language in the Amazonian Jungle” (Uyuma, Yılanlar Buralarda; Amazon Ormanlarında Dil ve Yaşam) adlı kitabı ABD ve İngiltere’de yayınlanmış ve ardından birçok dile çevrilmiş. Kitabın dilbilim alanında çeşitli tartışmalara

vesile olması beklenirken özellikle internette kitaptan çok Everett'in ateist olması konusuna yoğunlaşmış. Kitap Chomskyci lisanın doğuştan verili bir şey olduğunu iddia eden tezine karşı bir tez geliştirir. Everett, lisanın insanlığın ortak problemini çözen bir araç, etkili ve verimli iletişim için bir ihtiyaç olduğunu iddia eder.

Ve Sonuç

Chomsky'nin dilbilim alanında *evrensel gramer* teorisinin hemen hemen tartışılmaz olduğu yıllarda Everett'in tezleri, daha önce anarşist dilbilimci Amorey Gethin'in¹ 1990'da "*Antilinguistics*" ve sonraki yıllarda "*Language and Thought*" ismiyle yayınlanan kitabındaki Chomsky'nin *evrensel gramer* teorisini eleştirdiği tezlere destek veren tezlerdir. O da Chomsky'nin *evrensel gramer* adını verdiği teorisinin yanlışlığını anlatmaya çalışmıştı. İkisi de anarşist olan Chomsky ve Gethin dilbilim alanında birbirinden farklı tezleri savunan ve fakat dünya görüşü aynı olan iki kişiydi. Aralarında dilbilim konusundaki tartışmaların ve yazışmaların teferruatına aşına olmamakla beraber Chomsky'nin Gethin'e karşı Everett'e yaptığına benzer bir olumsuz tavır içerisinde olduğunu da biliyorum.²

Everett ve onun Pirahã deneyiminin bize gösterdiklerine bakar ve daha da derine inersek Noam Chomsky ile Michel Foucault arasında 1971'de TV kaydı da yapılan³ tartışmaya dönmemiz gerekir. Bu tartışmada Chomsky ısrarla *evrensel gramer* tezini ve insanda bir öz olduğunu savunurken, Foucault böyle bir şeyin olmadığını, insanın kültürel bir varoluş olduğunu savunmaktaydı.

¹ Bu vesileyle geçen yıl kaybettiğimiz sevgili arkadaşım Amorey Gethin'i anıyor ve kendisine (ateist olsa da) Allahtan rahmet diliyorum.

² Amorey Gethin. "Language, Thought and Communicating Rebellious Ideas." *The Anarchist Library*. Web. 20.02.2014

³ Human Nature: Justice Versus Power: Noam Chomsky Debates with Michel Foucault. *Chomsky.Info*. Web. 20.02.2014.

Dilbilim alanında yıllardır anlaşılmayan ve üzerinde durulmayan Amorey Gethin'in Chomsky'nin teorisini eleştiren eseri; Everett'in Pirahã dilinden hareketle Chomskyci Dilbilim tezini reddeden eserleri ve iddiaları, Foucault'un Chomsky ile tartışmalarda durduğu yer aşağı yukarı aynı yerdir: İnsanın özü/doğası diye bir şey yoktur. Pirahãların kozmolojileri ve dillerinin biricikliği ve tekliği bunu daha da aşikâr kılmıştır.

®

6
Çağdaş Fransız Felsefesinde
Hegel Etkileri

Tanım kavramından hareketle toplumsal ve ethic problemlere çıkarmalar yapmak oldukça zor bir alan olsa gerek. Konu aslında felsefenin birçok alanda geçişkenliklere sahip. Tanım Hegel felsefesinin önemli alt kavramlarından biri. Bu kavramı özallikle Ficht'ten aldığı ve kendi felsefesinin ana temalarını bunun üzerine inşaa ettiğide söylenir. Ficht'in ise daha çok bir Herder devamcısı olarak düşünmek yanlış olmasa gerek. Daha eskilere doğru gidildiğinde Aristo ve Eflatuna kadar gitmek mümkün. Bu kavramın temel oluştuğu, fikir muhtevasını özellikle Hegel'in Tin'in Fenomenolojisinde ki köle/efendi diyalektiğinden hareketle ele alacağız. Buna göre köle/efendi arasındaki ilişki bir nefret ve kabul edilme üzerine kuruludur(buradaki tektarafli kabul edilme/etme ilişkisi Nietzsche de de dikkatle üzerinde durulan bir haldir) . Özellikle Kojeve tarafında yapılan yorumlamada tanım ilişkisinin mücadele ve savaş üzerine kurulu yanına vurguyu görmek mümkün iken, aslında Hegel'e göre bu kavram yani Tanım, köle/efendi diyalektiğinden öte daha geniş bir kavram alanına gönderme yapar. Köle ve efendi ilişkisi eşit olmayan bir tanınma ilişkisidir ki sonucunda tahakküm, hiyerarşi ve şiddeti kurumsallaştıracak sonuca varır. Efendilik kendini yıkacak araçlarında içinde taşıyan yapıdadır hegel'e göre. Hegel, tanım ilişkisi dolayısıyla aslında daha genel anlamıyla özneler arası ilişkiye gönderme yapar. Gerçek anlamdaki tanım ilişkisi karşılıklı ve özgürlüğün eşit paylaşımıyla olmalıdır. Bu arada hatırlatmakta yarar var. Tanım için mücadele arzusu bir aşk ilişkisi içinde geçerlidir. Fakat burada bir ölüm kalım savaşı olmadığından bu ilişkinin gerçek bir tanınma ilişkisi olmadığını söyler Kojeve, Hegel'e rağmen.

Sadece köle/efendi ilişkisindeki mücadelede tanım arzusu özneleri özbilinçlerine vardıracak sonuca götürür. Bunu aslında özneler-arası ilişkilerde de görmek mümkündür. Fakat Hegel'e göre Köle-efendi ilişkisinde ki bu zorla, baskı olarak yapılan tanım hali negatif bir tanım halidir ve kendi-

kendini tahrip edicidir. Tanımada karşılıklılık en temel hal-ken köle-efendi ilişkisinde bir taraf bir diğerini tanırken, di-ğer taraf tanımamakta ve bir ölüm-kalım savaşı içinde ol-maktadırlar. Bu hal baskıyı, şiddeti ve karşılıklı olmayan bir tanımayı kurumsallaştırır. Kölenin efendiyi tanıması eksik, kesin olmayan, güvenilmez ve değersizdir. Efendinin efendiliği bağımsız bilinçten başka bir şeydir. Dolayısıyla o nun kendi-içinliği kesin bir halde değil belirsizdir. Efendiliğin “hakikati” köle bilincidir. Köle köle olarak efendiyi tanıma-sına rağmen, eksik çünkü baskılanış olarak efendiye güvenil-mez ve deforme edilmiş bir tanıma sunar. Efendi şüphededir ve köleye inanmaz ve kontrol altında tutma ihtiyacını hisse-der. Bundan dolayıdır ki “kazanan” kaybedendir.

Köle ise bağımsız özbilince sahip değildir. Köle bilinci evvela efendiye itaatle başlar. Ölümden korkar. Varlığının devam etmesi için efendiyi tanır. Ölüm kaygısı kaplamıştır köle bilinci. Ölümden kurtulmak için ortaya çıkan köle varo-luşunu köleleştirerek özgürlükten uzaklaştır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Hegel “ karşılıklı tanıma mutlak tin’dir” diyerek ve tanımaya dair görüşünü net olarak ortaya koyarak, köle-efendi ilişkisindeki otantik olmayan du-rumu açıklamıştır. Bu demektir ki tanıma ancak eşitler ara-sında ve herhangi bir baskılama, zor ve dışlama olmadan mümkündür.

Kojeve ‘nin yorumlarından hareketle de olsa Hegel’in ilişkiyi öznelararası ilişkiye yaptığı göndermeden hareketle daha genel bir duruşun ifadesi olarak da alacak olsak bu iliş-kiye hareket sağlayan mücadelede tanıma edimi bir iktidar mücadelesinin işaretlerini sunar bize. Bu mücadelede tanıma ve bunun meşru zeminlerini oluşturmak için öznelararası mücadele, öznelararası/grupları tanıma ya da yeniden tanımaya yol verir. Bu duruma baska bir minvalde bakarsak, birbirle-rin rakip ve biraraya gelmeyecek kişi, ve grupların biri-birliyle ilişkileride aynı minvalde telakki edilebilir. Dolayı-sıyla bu tanıma eşitler arası ilişkide olan bir tanıma değildir.

Bu Tanıma düşman varlıklar ve öbeklerin birbirlerinin sınırlarını birbirlerinden dolayı çizmelerinden hareketle sadece sunar ve görünür kılar ama hakikaten Hegel'in görmek istediği gibi özbilince sahip ve ondan dolayı özgür olan bir hal sunmaz. Grup olarak hakiki otonomi, Hegel'e göre, diğer topluluklarla ilişkiyle sağlanır ve başkasıyla ilişki otonomi ile çelişmez. Etik yaşamın temeli karşılıklı tanımadır. Etik hiğin sınırı Öbürünü tanımayla başlar.

Bu ilişkide öznelar arası ilişkinin önemli boyutu Hak kavramıdır ki bu tanıma kavramını ete kemiğe büründüren ve etik yaşamı ve aslında özgürlüğü somutlayan aracıdır.



Nietzsche'nin ve Anarşist Gustav Landauer'in düşüncelerinde oldukça etkilenmiş oldukları ve bugünün Liberal dünyasında önemli tartışmalara meyyal olan Çokkültürcülük yaklaşımlarının arka planındaki düşünür olduğu söylenerek, özellikle çokkültürcülük düşüncesinin Faşizmle bağına kurmak için bir çeşit suçlama ve aşağılama maksadıyla sağcı yada solcu ulus devlet savunucusu, klasik lizberalizm savunucusu ve hatta Anarko-kapitalistlerin en sevdikleri düşünür Ayn Rand'ın takipçilerinin O'nun dolayısıyla çok kültürcülüğü mahkum etmek isterken adını vererek küçümsedikleri Alman Romantik felsefesi içerisinde telakki edilen Herder'e dönmek istemekteyim (o ki, Herder'in herhangi bir ulus yada ulusları savunmak gibi bir hali hiç olmamıştır) Çünkü Herder'dir bizlere tanıma ve tanınma ile alakalı politik felsefe alanında orijinal felsefi fikri veren ve ondan dolayıdır ki komüniter Anarşizmin fikrinin ilk kalkış noktası. 19. yüzyılda çok önemli bir kavram olan Halk (volk ya da people) kavramının romantik açılımı Herder'e kadar götürülür. Ki bu daha sonrasında milliyetçi düşüncenin düşünürlerini de etkilemiştir. Mesela: Michelet, Mazzini, Fichte ve Slovak milliyetçileri. Bunun yanında Nietzsche ve Landauer'de ondan etkilenen düşünürlerdir. Bugüne gelindiğinde onun etkilerini liberal ve komünetaryan çok kültürcülerinin üzerinde

de görmek mümkün (Charles Taylor, Will Kymlicka vs.) ve diğer taraftan Schleiermacher Hermönitik üzerine olan düşüncelerini bütünüyle Herder'den almıştır.

Herder'in kalkış noktası olarak alınmasını sağlayan en önemli düşüncesi, aydınlanma düşünürlerinin fikri olarak en parlak zamanlarını yaşadığı dönemlerde o, "köken üzerine" isimli dil felsefesi üzerine yapmış olduğu çalışmasındaki tesbitlerdir. Voltare ve Hume "insanoğlunun her zaman ve her yerde aynı ve hiçbir şeyin değişmediği ve farklı olmadığını" savunduğunda bunun yanlış olduğunu ve değişik tarihsel dönemlerde, kültürlerde kavram, inanç, algılama ve hissiyatlarında birbirlerinden farklı olduklarını vurgulamıştır. Ve ayrıca daha da ileri giderek bireyler arasında aynı kültür ve zamanda dahi bunun farklı olacağını söylemiş ve dolayısıyla bu düşünceler çok kültürçülerin bundan hareketle kültürlerin ve bireyin otantikliğine ve otonomisine yönelik haklar temeline özel vurgularına meyyal olan temayüllerinin kaynak noktası yapmıştır onu.

Bu noktaya gelindiğinde Hegel(ki Herder'den büyük oranda etkilenen düşünürlerden birinin de o olduğu söylenir) in Tanıma, öznelerarasılık ve Köle-Efendi diyalektiği ve Herder'in kültür ve bireyin Otonomisi kavramlarına azda olsa değinmiş olduk. Burada eksik bırakılan şey Herder'in fikirlerinin politik felsefe alanında Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde işlediği tanıma/tanınma kavramından hareketle bugün oturduğu zeminde yorumlanıp, bir nebze de olsa hayata geçirilen tarafı Kültürlerin Otonomisine ve bir arada yaşamalarına teorik zemin hazırlayan yanına dair bir çeşit notlar düşmekti.

Bu arada Martin Buber'le Hegel arasında, yani Buber'ın Dialojik olarak adlandırılan felsefesi ile Hegel'in bu tanıma kavramı etrafında oluşturduğu ve köle-efendi diyalektiği olarak ifade ettiği felsefi bakışından ayrı olan tanımadaki karşılıklı öznelerarasılığa dikkat çeken felsefesi arasındaki yakınlığa değinmeden geçmek doğru olmaz sanırım. O Buber ki

kendi öncülleri olarak F.H. Jacobi, Ficht ve Feuerbach'ı anmıştır. Bu benzerlik Buber'in 'I and Thou' (Ben ve Sen – Tanrı)adlı eserinde alenen ortadadır.



Tarihsel olarak daha sonralara geldiğimizde İkinci Dünya Savaşından sonra ve özellikle 1960'lardan sonra Fransız Felsefecisi ve Hegel yorumcusu Kojève'in –ki yukarıda bir miktar anmıştık – etkisiyle efendi-köle analizleri Nietzscheci bir doğrultuda okunmaya başlanmış. Bu minvalde Nietzscheci düşünürlerin en önemlisi ve gerek Fransız ve gerekse Batı Felsefe geleneğini son elli yıldır bu minvalde etkileyen en önemli düşünürlerinden biri Bataille'dır.

Fransız felsefe dünyasında devam eden bu hale Judith Butler "Kojève ve Hyppolite'nin bu kuşaklara Hegel'i olmadığı şekilde tanıtmasıyla etkilediklerini ve Hegel'in "özne" filozofu olduğunu ve farklılığı dışarda bıraktığını vurgulamış olduklarını anlatır. Ve hatta Sartre **Being and nothingness**'i yazdıktan yıllar sonra Hegel'i doğrudan çalıştığını daha evvelinde Hegel'i seminerler ve derslerden öğrendiğini onunla yapılan bir röportajda belirtmiştir. Dolayısıyla Tanıma kavramı bu filozoflarda karşılıklı mücadele, baskılama ve tahakküm etmek/edilmek demektir.

Nietzsche'nin Efendi Ahlağı ve Köle Ahlağı olarak ele aldığı kavramların Hegel'den farklı olarak ele alması bir yana, tam tersine o'nun köle-efendi kavramıyla benzer bir havayı taşır ve fakat Nietzscheci bir hava. Bu iki kutbun duruşuna dair eklenecek bir şey var ise bu da bu Ahlakların özellikle aslında bir öznedeyken, bir can'da dahi görmek mümkündür diyerek konuyu antropolojik boyutla beraber mistik bir alana da taşımasıdır.



Gelinen nokta itibarıyla Hegel ve ondan sonra gelişen Hegel yorumları ve Hegel üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında; Hegel felsefesinde Tanıma kavramına Hegel'in yanlış

anlaşılması ve bu bu yanlış anlama sonucunda özellikle çağdaş felsefe içinde farklı sonuçlara ve uçlara açılan değişik felsefi duruşların ortaya çıktığı gözleniyor.

Bu önemli ayrım noktası Hegel'deki Tanıma kavramının öznelerarasılığını görmezden gelerek onun köle-efendi diyalektik analizlerinden hareketle köle ve efendinin birbirlerini tanımak/tanıtmaq için bir ölüm-kalım savaşı içerisinde olmalarından hareketle tanıma kavramını sadece köle-efendi arasındaki mücadelesinin herbir duruma indirgenmesi şeklinde anlaşılmasıdır.

Bu tarz yorumlamaya özellikle Fransız felsefecileri Kojve, Hyppolite'den hareketle, farklı duruşlarla Sartre, Levinas, Deleuze, Derrida, Foucault ve Bataille dahil olur. Bu düşünce kısaca şöyle özetlenebilir: Karşılıklı tanıma demek, karşılıklı mücadele ve baskılama demektir. Varacağı yer ise Tahakküm ve hiyerarşik baskıdır. Varılan nokta görülebileceği gibi Hegel'den başka bir alandadır.

Hegel gerçek Tanıma kavramını öznelerarası bir ilişki olarak kurduğunda bu kavramın yol göstereceği yerler:

1) Yüzyüze karşılıklı oluşan ilişkiler ki bunlar aşk, evlilik ve aile vs.dir. 2) Bireylerle kurumlar arasındaki ilişki yani ben ve biz arasındaki olan ilişki. Kurumlarla devlet arasındaki ilişkileride bu minvalde telakki eder Hegel. Bu ilişkiler Hegel'e göre otantik ilişkilerdir. Köle-efendi ilişkisini bu karşılıklılığa sahip olmadığından otantik olmayan bir ilişkidir.

Fakat bu kavramı bu şekilde açınca görmekteyiz ki benler ve biz arasında ve hatta özneler arasındaki ilişkilerde bir mücadele ve ölüm-kalım savaşı olmadığını söylemek en azından benim için zor görünmektedir.

Bugünün gözüyle Hegel'i yeniden yorumlama yoluna giderssek özneler arası ilişkiyi ve Hegel'in bu minvaldeki Tanıma felsefesin şöyle de okumak mümkündür:

1. Güç ve Tahakküm içermeyen ve karşılıklı bu güç ilişkilerinin ötesinden oluşan ilişkiler (O na göre bunlar birey-birey, birey-toplum-kurum-devlet ilişkileri ve devlet-devlet ilişkileridir)

2. Güç ve Tahakküm içeren ilişkiler (köle-efendi ilişkisi adı altında sembolleştirilen – aslında Fransız filozoflarında bu minvalde en azından Kojeve dolayısıyla Marksist bir söylemde ardına alarak tamamıyla Hegel’i bundan dolayı yorumladıkları – patron-işçi ilişkisi olarakda yorumlanabilecek karşılıksız her türlü ilişki)

Hegel bu dille okunduğunda ve Kojeve’nin Hegel Okumalarında gözönünde bulundurulduğunda bugünün dünyasında Sartre ve Foucault’nun felsefi ve Antropolojik okumaları ve çalışmalarını göz ardı etmek mümkün olmamaktadır. Bir taraftan Sartre’ın “Başkaları cehennemdir”i, diğer taraftan Foucault’ın “iktidar heryerdedir” kısa sözleri bize öznelere arası ilişkide de her daim durağan olmayan ve kendisini daima üreten “köle-efendi ilişkisi ve özbilinci” üzerine hegelyen değilde hegel sonrası okumaların yanında durmamıza meyil vermektedir. Özellikle Foucault’ın İktidar okuması kesinlikle geleneksel iktidar okumalarını bir tarafa atmak değil fakat yeniden yaşamın her alanına taşımamıza ve yaşamı yeniden gözden geçirmemize neden olmuştur. İktidarın bir ilişki biçimi olduğunu söylemesi başlı başına Hegel’ci tahakküm ve iktidar tanımlamasına bir saldırı olarak algılanabilir. Foucault’un dediği aslında her ilişkide iktidar vardır. Ve ilişki biçimi ne olursa olsun bu iktidar alttan alta kendi kendini üretir.

@

Ölüm kalım savaşının olmadığı ilişkiyi sadece ve sadece bir ilişkide görmek mümkündür: Aşk. Bu Aşk ise tamamen teslimiyetle olan bir ilişkidir ki iki özne de kendini tamamen birbirlerine teslim etmiştir. Elbetteki böyle bir teslimiyet ne denli mümkündür sorusu bu durumun olabilirliğini kuşkuda

birakacaktır. Bu noktadan itibaren platoncu bir ayrıma gitmek zorunda kalırız. İdeal bir Aşk tanımı yapmak zorundayızdır bu aşamadan sonra. Ya da gerçek olan bir aşk ile ideal olan bir aşk. Can'ı ile Canan'ı arasında mücadele ve savaş olmayan ya da bir iktidar ilişkisinin hiçbir izini taşımayan öznenin kendini tamaletzscemen teslim ettiğı ve aşkına adadığı bir aşktır ideal Aşk. Tasavvufta buna İlahi Aşk denmektedir. Ve Tasavvufta buna ulaşmanın yolu dünyevi aşktan geçmektedir. Bu aynı zamanda demektirki: tüm dünyevi hırslardan, kibirden ve benlikten sıyrılmak ve tam olmak için, kendini aşmak için kendi benliğini öldürmek zorundasın.

Dünyevi aşktan ilahi aşka ulaşma hali bir süreç tasavvufta. Bu süreç aslen ferдин kendi içinde ve kendi içindeki kötülüklere karşı mücadele ile yaşanabilecek bir süreç. Nereden tamamlandığı belli olmayan ve fakat ferдин günlük yaşamında etki eden – aslında kamusal yaşam-özel yaşam arasındaki ayırım bir fert ve onun bütünlüğü için hiçbir şey ifade etmiyor bu anlamda – kendi nefsinin ve dünyadaki hallerini kendi için bir insan olmaya yönelik olarak iktidarsızlaşma çabasında olan bir süreçtir bu. Nietzsche. Evet hemen hemen Tüm kitaplarında böyle bir insanı anlatır. Yani İnsan-ı Kamil'i.

@

7

**Korku, Kaygı, Özgürlük, Ölüm ve İntihar
Üzerine Değınmeler**

®

*“Dünya’da kaygınız vardır, ama tasalanmayın,
çünkü ben Dünyayı aştım”*

Yuhanna İncili’nden

®

Korku, kötülük etme-edilme’nin insan vücudunda yarattığı var kalmaya yönelik bir tepki, ölüme karşı duruş ve varlığın yaşama doğru atılışı olarak tanımlanırsa, korkusuzluk ise, mantıksal olarak takip edilecek bu yolda, varlığın ölüme doğru atılışı ve var kalmayı ve yaşıyor olmayı kaale alması olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla korkusuzluk ölümü hiçleme ve ya yaşamıyor-yaşıyor olmaktan fazlaca bir anlam bulmamak ve fakat yaşama katlanmak için varlığını ölüme doğru atmak anlamına gelir. Bu ölüme atılış şehvetle ölüme koşmayı istemek ya da istememek anlamında negatif yada pozitif tercihlere sahip olmak manasına gelmemekte ve daha doğrusu bizi o kadar enterese etmemektedir. Korkusuzluğa dair söylenecek şey, burada, onun yaşam içerisinde varoluşa dair bir duruşunun olduğudur. Fakat yaşam içinde asıl olarak durmakta olan korkunun kendisidir. Korkusuzluk ve Korku, korkan ve korkmayan öznelere sahip olmayı gereksinir ve bu kavramlar birbirlerine eş değildir ve aynı düzlemde yer almazlar. Korku devamlılığını sürdürdüğü anlar boyunca korkusuzluk ortaya çıkmaz. Korkusuzluk, korkmayı engelleyen bir faktör olarak da işlev görmez. Korkusuzluk, korku kendini var kıldığında, bir’in tercihiyle ortaya çıkabilir.

Korkusuz olmak korkmamak anlamını taşımamakta ve fakat korkuyu tanıma ve ona katlanabilme ve göğüs gerebilme anlamına daha yakın durmaktadır. Korkusuz olan, korkudan ıstırap çeken, bu ıstırapı ve onunla yaşamayı bilendir.

Kaygı ve korku’ya dair bir diğer ayrım noktası kaygının özellikle kimlerden meydana çıktığına dair yapılan değerlendirilmedir. Buna göre kaygı, korkak ve ürkek olanda değil, cesur olanda ve kendini tehlikeye atanda ortaya çıkar. M. Heidegger “adamin-bir”inden bahsederek asıl varoluşu, kitle içindeki çözülmüşlüğünden kurtulup kendi benliğini bulan

bir kişi ve böylece ölüm ve yok olma kaygılarını yenen kişi de olarak tanımlar.

Korkuyu “kötülük etme-edilme” kavramını temel alarak tanımlamak için, “kötülük etme-edilme” de korkunun yöneldiği varlığın durduğu yerdeki ifade biçimine yapılan bu vurgu, varlığın karşısındaki, tehlikeyi yönelten bir diğer varlık olan diğerini’nin bu eyleyişinin kötülük olarak adlandırılması ve kötülük yapıldığına dair bir kavramlaştırmaya sahip olması gerekmektedir. Burada diğerini’nin kötülük etme ya da etmeme kastı taşımasının fazlaca bir önemi yoktur. Önemli olan tehlikenin yöneldiği varlığın korku duyarak bunu kendine yönelik bir kötülük eyleyişi olarak adlandırmasıdır.

Bu açıklamadan hareketle, korkuyu nesnesi olan bir kaynaktan hareketle tanımlamayı korkuya ilişkin yapılan bir diğer önemli anlama çabası olarak anlayabiliriz. Diğer’i kavramının ifade ettiği ise insan varlığının tekliğinin ötesinde var olan her şeydir.¹

Bir, çevresindeki her şeyden korkma potansiyeline sahiptir. Çünkü içine atılmış olduğu bu dünya ona tamamen yabancıdır. O, burada bir yabancı olarak yaşamaktadır. Burasını hiçbir zaman kendisinin ve kendisi gibi hissedemez. İnsan varlığının maddi ve manevi koşullanmışlığı ya da belirlenmişlığı, onu buraya dair her daim bu yabancılık duygusu içinde tutacaktır. Kendisine karşı yönelen somut her harekette bu tehlikeyi, iradi olarak ya da değil, kaygıyla karşılamak insan varlığının doğasına ilişkin bir durum olarak adlandırılabilir. Bu durumu kaygı olarak adlandırmak gerekmektedir. İnsanın atılmışlığı ya da içine bırakılmış olduğu dünyası onu kaygısıyla beraber var kılmaktadır. Bundan dolayı geldiğimiz bu noktada başka bir kavrama vurgu yapmak durumunda kaldık. Bu kavram Kaygı kavramıdır. Cümleyi

¹ Burada iki kavram arasında ayrıma gitme gereği hissetmekteyim. Bu kavramlar diğer ve başkası kavramlarıdır. Diğer kavramı insan varlığının tüm tekliğinin ötesindeki her şeyi, doğa, ve diğer canlıları ifade ederken, başkası kavramı, insan varlığının tekliğinde ifade edilenin karşısındaki kendisi gibi olan, olumlu yada olumsuz herhangi bir değerlendirmenin ötesinde, öbür insan varlığıdır.

şöyle de okuyabiliriz. İnsan Kaygı ile var. Fakat yukarıda vurguladığımız Korku'ya dair açıklamalardan hareketle Kaygı ile Korku arasında bir ayrım yapmak zorundayız. İnsanın tüm varlığını kapsayan Kaygı her an ve her durumda insanla beraber mevcut iken, insan her zaman ve her an Korku içerisinde değildir. Kaygının kaynaklandığı yer ise belirgin ve somut değildir. Bu somut olmama hali insani tehlikelerle dolu olan dünyada tedirgin kılmakta ve bu tedirginlik hali onu her olay karşısında, kendine ilişkin savunma tepkisinin ürünü olarak, her zaman rasyonel tepkiler gösterme yetisinde yoksun kılmaktadır. Bu yüzdendir ki korkulduğunda bir korktuğunu ifade edecek cümlelere ancak ünlemlerle tepki verir. Korku anında bir kendini boşlukta ve anlamsız bir dünyanın ortasında bulur. Ve fakat bir her zaman ve her daim kendini korumak için hazırlıklı olmak zorundadır.

Korkulan nesne her zaman orada olduğu gibi durmakta ve fakat bir anda, kendisine yöneldiği düşünülen eylemle bir'i korku duymaya itmektedir. Onun orada olduğunu biliyor olmamız, onun korku yaratacağına dair hareketle korkulan olarak tanımlamamızı olanaklı kılmaz. Korku yaşandığında adına korkulan şey adına kaygı düymamız, bizi bu korkuyu duymaya yönelten temel motivasyonun o şey olduğunu açığa çıkarır ve adına korkulan şey de açığa çıkar.

Canlı varlıkların (istisnaları bir tarafa bırakırsak yada korku duyan varlıkların hepsinden bahsederek) ölüme yönelik yaşamları onların tüm oluşlarından korku duymalarına yada kaygıyı yaşamalarına neden olmakta mıdır? Aslında soruya bir için yukarıda yanıtı “Nesnesi belli olduğunda bir'i ürküntü duymaya iten nedenin onda yaratmış olduğu duyguya korku ve fakat nesnesi belli olmadığına yaşanan şeye kaygı” olarak vermiştik (bu ayrım Kierkegaard'dan gelmektedir). Dolayısıyla bu soruya cevap vermenin güçlüğü, yaşanan hissi rasyonalize edecek araçlara somut olarak sahip olmamamızdan kaynaklanır. Fakat üzerine konuşulacak bir mevzu olduğundan –ki şimdiye kadar onu yap-

maktayız- cevap vermeye çalışacağız. Korku ve kaygı kavramları arasındaki ayrımı koymanın, kimi durumlarda, zorluğunun açık olarak bilinmesi gerekmektedir. Yani canlı varlıkların ölüme yönelik olan yaşamları onların tüm oluşlarından kaygı duymalarına neden olmaktadır yani bu yanıt canlı varlıkları da kapsamaktadır. Kaygı ve korku kavramlarının günlük yaşamdaki anlamlarının birbirine kimi zamanlar yakın oluşları ve hatta aynı şeyi ifade ediyor oluşları bu kavramların tanımlanmasındaki güçlükleri de ortaya çıkarmaktadır. Canlı varlıklar için yapılabilecek böyle bir genelleme, böyle bir soruya aranacak cevapta karşı karşıya kalacağımız problem, hayvan ya da diğer canlıların var oluşlarındaki hissiyatlarına ilişkin deneysel sonuçları tahlil etmemizi gerektirir. Gözlemlere bakıldığında toplumsal yaşam içinde olan canlıların kaygı benzeri davranışlar içinde bulunup tepkiler verdikleri varıddir. Fakat tüm bunları bir'in korku ve kaygılarını anlamaya yönelik çabanın bir kısıntısı olarak alabilir ve fakat indirgeme yapamayız. Korku ise tüm canlı varlıkların yaşadıkları bir mefhum olarak aşikar olmalıdır herkesçe... Bir ise kendi varlığını tehlikeler ve tehditler karşısında (tehditlerin en büyüğü, bir için, yaşanan toplumsal mekan ve o mekanı bir ile paylaşan diğer birler yani başkaları'dır) korumaya yönelik bir duruşa sahip olmalıdır ki, kendini sağlam ve güvende hissedebilsin. Fakat bu mümkün değildir. Bu durumdan dolayı sürekli ikircik halindedir. Bu ikirciklilik hali bir'i kendini güçlü kılmaya itmekte ve bir güçlü olmak kavramına sahip olmaktadır. Bir'in hiçliğin içine atılmış olması onu bu duyguyla doldurmuştur zaten. Bir bu duruşunda ölüme yaklaştığını en yakın olarak hissettiği anlarda varlığından korku duymaktadır. Yani varlığının yok edilmesinden korku duymaktadır.²

Şu halde, bir için toplumsal mekan, tehlikeler ve tehditlerle dolu bir mekan olarak tarif edilebilir. Kaygısının sürekli

² Bu ikircikli halin bir başka boyutta ifadesini Hegel'in "Tin'in Fenomenolojisi"nde, "özbilinç" ve "köle-efendi diyalektiği" gibi kavramlarının açılımında bulabiliriz.

olduğunun farkında olmayan bir için dünya-içinde-olmak bir'in otantik bir duruşa sahip olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla o Ölüm düşüncesinden de uzak ve gerçekten "yaşıyor" olmamaktadır. Kaygısının ve korkularının ayrıldında olan bir için ise "özgürlüğün" kapıları açılmaktadır. Korku vasıtasıyla kendini dünya-içine bırakan bir kendi olur ve "özgürlüğe" düşer.³

Dolayısıyla duyulan korku ve içinde bulunulan kaygı hali bir'i daima seçim yapmaya ve yaşama yönelik (ölüme doğru akışta) duruşunda değişik seçimlerle eyleyişlere itecektir. Bu bir'i köle'de yapabilir, isyancı'da. Her halükarda bir kendini tanıyacak ve seçimiyle özgürlüğü'nü kullanacaktır. Fakat ne olursa olsun bir hiçbir zaman korkular ve kaygılardan münezzehtir olmayacaktır. Korku ve kaygı yaşamın ve varlığın özüdür.

Schelling, kaygı, insanın aklıyla kendi kendisinin efendisi olamamasından duyulan kaygıdır der ve bunu "yaşamın ve varoluşun temel taşı korkunç olandır" şeklinde tamamlar. Bu değerlendirmenin bir bakıma doğruluğu açıkken Kierkegaard ve Heidegger'deki açıklığına ve teferruatına sahip değildir. Ve korku ve kaygı arasındaki ayrıma yeterince temas etmez. Ayrıca bu mevzu babında Schelling'e dönersek o, insan yapısının egoistliğe eğilimli olduğunu ve dolayısıyla kötülüğü sevmesinin insan yapısını belirlediğini söyler ve bundan kurtulmanın yolunu insanın benliğini aşmasından bulur ve kötülüğü kişinin kendi içine kapanıp radikal bir şekilde hiçbir kimseyle ilişki kurmak istemeyişinde bulur.

Bu görüşler, korku ve kaygı kavramlarına ilişkin yaptığımız değerlendirmelerin birebir günlük yaşama ilişkin değerlendirmelere döndürülmesine neden olacak... Muhakeme seyrimiz bir nebze de olsa değişime uğrayacak. Görünen odur ki Schelling'in varlığın egoistliğine ilişkin yapmış olduğu tespit kabul edilebilirdir. Fakat egoistlikten kurtulmasına dair yapılması gerekenlerin içine kendini tamamen topluma açmaya yönelme ve kendine kapanmayı kötülüğün ne-

³ M.Heidegger, "Metafizik nedir?" TFK Yay.

deni olarak alma düşüncesi, bu kötülüğü aşmaya yönelik tasavvufi deneyimleri görmemek anlamına gelmektedir. Biliyoruz ki kendine kapanmak tasavvufta önemli bir “arınma” yöntemidir. İnsanın kendini, kendi kötülüklerinden arındırmasının temel hareket noktası kendine dönmek ve kendini tanımak olan tasavvuf ta, birçok sufi inzivaya çekilmeyi, kalbini kötülüklerden temizlemenin ve Allah’a kendini vermenin en önemli yöntemlerinden biri olarak görmüşler ve bunu bizzat yaşamışlardır. Tasavvuf geleneği içerisinde buna birçok anlamlar ve işlevler yüklenmesine rağmen en önemli amaç bir yoruma göre “kendi kötülüklerinden toplum, toplumun kötülüklerinden kendini” irak tutmak olarak adlandırılmıştır. Tabii ki hikmet sahibi bir sufi hiçbir zaman toplumun kötülüklerinden kendini uzak tutmak gibi bir vurguya sahip olarak yukarıda kurduğumuz cümleyi sarf etmez. Bunu “kendi kötülüklerinden insanları irak tutmak” olarak tanımlar ki buna ilişkin birçok örnekle karşılaşmak mümkündür tasavvuf tarihinde... Bu deneyimlerden dolayıdır ki Schelling’in varmış olduğu sonuca hak vermemiz mümkün olmamaktadır. Çünkü biliriz ki tasavvuf ehli hiçbir zaman anti-sosyal yaşam biçimleri de önermemektedirler. Ve biliriz ki onlar egoist, hiç ama hiç, değildirler ve böyle adlandırılmazlar. Her şeye rağmen tasavvuf ehli aşk’ı sever. Aşk’ın aşkına aşiktir ve onu dünyevi yaşam içerisinde en ulvi olana doğru arar. O daima kendi varlığını aşk’a doğru bir kavuşma hissiyatıyla kurar ve sürekli olarak bu kaygı içerisinde bulur kendini. O öncelikli olarak “insan”larla da bir ilişki içindedir. Onlar “Dünya bir meşakkat, bir üzüntü yeridir,”⁴ düsturundan hareketle İlahi aşk’a yönelmeyi tercih ederler.

Kendinden kaygı duymak, kendi varlığından ve edislerinden kaygı duymak gibi bir durumun kavramsal çerçeveleri işte buradadır. “Kendi varlığından kaygı duymak” kendi varlığının yok edileceği kaygısından başka bir şey ve eylemeye yönelik –ki kişi her eylemiyle kendisini yapar- faaliyetinde

⁴ İbn Arabi, İlahi Aşk, Syf. 136. İnsan yay.

kendi eylemiyle kendini yok etmesi ihtimali ve kendini, yeniden, kendi eskisinin üzerine bina etmesinden kaynaklanan kötülük yada iyilik yada kötü yada iyi şeyler yapmasından dolayı “kendi varlığından kaygı duyması”nı ifade etmektedir. Tasavvuf ehli bu durumda sürekli ıstırap içindedir.

Ölmek değildir ömrümüzün en feci işi,

Müşkül budur ki ölmeden evvel ölür kişi.

Yahya Kemal

önce kalbim lanete çarpa çarpa gümrah

sonra kalbim gümrah ırmakları tanımaktan kaygulu

İ. Özel

Heidegger ise kaygıyı Dünyanın-içinde-olma kaygısı olarak görür ve o, kaygıyı ölüm karşısındaki kaygıdan hareketle açıklar. Dünyaya atılmış bir varoluş olarak bu duyguyu en iyi hissettiren şey kaygıdır o na göre. Varoluşun içine düştüğü durum, güvensizliğe düştüğü durum ve “hiç” olduğunu hissettiği durumdur. Varoluş bu duruma katlanmalıdır, ki o bunun için cesur olmak gerektiğini vurgular. Bunun için ölümü daima göz önünde bulundurmalıdır. Ölümü ertelemek ve hiç yokmuş gibi davranmak varoluşun güvensizliğine katlanmamaktır. Asıl varoluş, kitle içinden yok olmayı aşır, kendi benliğini bulan kişidir ki ancak bu kişi, ölüm kaygısını aşandır.

Korku ve kaygı kavramlarının temellendiği temel fenomen ölümdür. Ölüm ise korku ve kaygı kavramlarından hareketle benimsendiğinde -ki bunu adı cesarettir Heidegger’e göre- varoluşu ontik hale getirir.

Diğer bir soruyu korku ve intihar ilişkisi üzerine kurabiliriz. Korku intihara sevk eden bir etmen midir? Buna net olarak evet cevabını vermek şimdiye kadar yapmış olduğumuz muhakemelerden hareketle mümkün görünmemektedir. İntihar ve korku arasında kuşkusuz bir ilişki var. Fakat bu ilişki korkunun kökenini ve korkunun toplumsal yaşamı düzenlenmesine ilişkin sorulacak bir soruyu açıklayamaz. Bu ilişkiyi ters bir noktada da kurmak mümkün. Yani intiharı yaşamın

red edilmesine ve ölümün varlığını onaylamaya ve ona koşmaya yönelik bir hareket olarak tanımlamakta mümkündür. Fakat Heidegger'den ve tasavvuf geleneğinin – hem tanrı inançlı varoluşçuluk açısından hemde tanrısız varoluşçuluk açısından da- duruşundan hareketle intiharı bir için başvurulacak ve özgürlüğe kavuşturacak bir çözüm olarak görmek mümkün görünmemektedir.

Sartre “*insanın edindiği özgürlük bilinci, ıstırap(kaygı)-dadır*” der “Varlık ve Hiçlik”te.

Heidegger “Hiç köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi olma da, özgürlük te yoktur” der ve Hiç'i açığa çıkaran ise “korku” dur o'na göre. Tüm bunlara ise varoluşun, ölüneceğinin farkında olarak (ölümü bilmek mümkün değil fakat ölüneceğinin farkında olunabilir) ve bu deneyimler (korku, ürküntü, ıstırap vb.) yaşanarak varılabilir.

Korku'nun intihar'a sebep bir etmen olmasını ise (bu kavramı deştığımız boyutlarıyla cevaplamaya çalışırsak) mümkün görmemekteyiz. Bu ilişkiyi korku ile değil fakat dünya'dan kaygı duymanın başka boyutlarıyla ya da başka kavramlarıyla ilişkilendirirsek belki daha uygun bir alana el atmış olacağız.

*Bize ne başkasının ölümünden demeyiz
çünkü başka insanların ölümü
en gizli mesleğidir hepimizin
başka ölümler çeker bizi
ve bazan başkaları
ölümü çeker bizim için. (İ. Özel)*



8

Hakikat ve İdeoloji

Hakikat öznenen bağımsız olarak da var olabilen ama her hâlükârda öznece varlığı üzerine konuşulan, kavranan, algılanan şey, olay, fenomenlerdir.

Öznelerden bağımsız var olan fakat kavram olarak varlığı öznece dile getirilen hakikat özne tarafından tanımlandığında ve ifade edildiğinde ve varlığı üzerine konuşulduğunda öznenen bir bakıma bağımsız da değildir. Yani öznece algılanıp ifade edilmemiş olsa, fenomen ya da şeyin var olduğu üzerine ve hakikatin bir parçası olduğuna dair konuşmak da mümkün olmazdı. *Hakikate hakikat olarak eşlik eden özneler arasında ortak işarete sahip olunmasıdır*. Yani özneler “taş”ın bir “taş” olduğundan hem fikir olmak zorundadırlar.

Özneler kendilerinden bağımsız olarak var olan ve fakat öznelerce varlığı kabul görülmeyen bir fenomenin varlığını iddia etmezler. Ancak mevcut fenomenin ismine ya da sıfatına dair bir tasavvur bunun dışındadır. Üzerine konuşulmayan bir fenomenin varlığı öznenen bağımsız olarak var olsa bile “yok” tanımını hak eder.

Hakikat¹; olaylar ve fenomenleri kapsayan ve varlık ve yokluğun varlığı olarak ifade edilebilir. Bundan hareketle hakikat fikri bir sınırlanmışlıktan, projelendirilmişlikten, planlanmışlıktan ve geleceğe dair tasavvurlardan azade bir haldir. O bir oluş ya da olmuş olan varlık ve yokluk halidir.

Varolan düşünsel paradigmalardan ve ideolojilerin temel gayesi yaşamı a) anlamak, b) algılayarak dönüştürmek, c) o şeyi yenilemek olarak ifade edilebilir.

İdeoloji kişi, grup ya da bir siyasi partinin siyasal ya da toplumsal öğretisini oluşturan davranışlarına yön veren politik, hukuksal, bilimsel, felsefi, dinsel, ahlâki, estetik düşünceler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bu minvalde hayatı

¹ Hakikat algısı elbette ki önyargı (önsel olarak bilinen ve biriktirilmiş bilgi anlamında), dil ve geçmişten gelen kültürel oluş ve tarih arka planından münezzehtir düşünülemez ve düşünülmemelidir.

dönüştürmeye matuf olacağı zannıyla yola çıkan ideolojiler, hayata kalıpları içerisinde ancak dondurarak ve ideolojinin kendisini şekillendirdiği – ya da şekillendirildiği – anda gerçek anlamına içkin olur.

Anlama çabası her özne ve grubun dünyaya dair duruşundaki temel saiklerden biridir. Anlama çabası hakikati ifade etmeye, açıklamaya ve analiz etmeye giriştiğinde kavramlar, sözler ve yazılar yoluyla bunu gerçekleştirirken zaafiyete uğrar. *Aktarma doğal olarak deformasyon demektir. Aşındırır, bozar ve başka bir hale sokar.*

Anlayarak mevcut hali ve şekilleri yeniden düzenleme çabası ise bu durumu daha da problemlili bir hale getirir. Bu sürecin her aşaması algılama anından başlayarak hakikate ihanet ederek gelişir. Hakikate ihanet eden bu algılama süreçlerinin formüle edilmiş halidir ideoloji. İdeoloji bir başka tanımla da yanlış bilinç olarak bilinir. Bu yanlış bilinç hakikatin sürekli değişen, zaman/mekan ve olaylarla değişen toplumsal durumların her anında yanlışlarını ve yanlış olduğunu katlayarak şimdiki ana ihanet eder. Şimdiki an hakikatin kendisidir. Yani ideoloji şimdiki anın yakalanmasına matuf olmayan donuk formüllerin adıdır. Zaten “yanlış bilinç” tanımlamasıyla ideoloji hakikatin eğilip, bükülmesini ifade eder. Marx’ın Alman İdeolojisi adlı eserinde yapmış olduğu ideoloji tanımı olan gerçekliği bozulması tanımını aslen ideolojinin gerçek tanımıdır ki bu tanımdan hareketle bu bozulmayı çeşitli veçheleriyle didikleyen bazı filozoflar ² bu vurguyu arttırmışlardır da...

Birçok kereler ifade edilmiş olduğu gibi, bir ideoloji olmadığı ifade edilen Anarşizmin hakikat karşısındaki konumu

² Burada özellikle **Paul Ricoeur**, *Lectures on Ideology and Utopia*, adıyla yayınlanmış olan derslerinde özellikle Marx’ın bu tanımını temel alarak Althusser, Weber, Mannheim, Habermas, Geertz, Saint-Simon ve Fourier’de gerçeklik ideoloji ve ütopya üzerine derin yorumlamaları özellikle belirtilmelidir. Ed. **George H. Taylor**, **Colombia University Press**, 1986.

nedir? Anarşizm ideoloji olmasa da bir fikir ve de bir hal ifadesidir. Anarşist bir özne anarşist fikriyatla hakikatin kimi veçheleri arasında uyumsuzluk gördüğünde tercihini anarşist fikriyatın kalıplarına göre mi, yoksa hakikatin ifade edilmesi ve açığa çıkarılmasına göre mi yapmalıdır?

Anarşist kişi, grup ya da hareketlerin toplumsal yaşamda karşı karşıya kalacakları bir problemdir bu. Kişi olarak fikri bir sabite etrafında gerçeği görmek ve içinde yer almak bazen zor gelirken, grup ve hareket yapıları bu meseleyle daha da yüz yüze gelirler. Zaten grup olmak sosyolojik olarak dışa kapallılığı ve iç ve dış ayrımını zorunlu kılan bir durumu zorlar. Anarşist grupların dahi grup olarak kurum olmaya bir kurumlaşmaya gittikleri bugün gördüğümüz her anarşist grup ve harekette gözlemlenebilecek bir durumdur. Bu halin kendisi anarşistleri birçok durumda hakikatle karşı karşıya getirecek vesilelere neden olur.

Yanıt aslında net olmalıdır. Anarşizm aynı zamanda bir hakikat arayıcılığı halidir. Hakikatten kopan ve onun hilafına var olan bir anarşizm aslında ideolojik bir hale gelmiş bir fikirden başka bir şey değildir. Eğer hakikat ile anarşizm fikriyatı arasında mesafe oluşmuşsa ve görünüyorsa hakikatin kendisinde değil, anarşizm algısında bir problem olduğu kavranmalıdır. *Anarşizm etik bir hakikati arama çabasıdır* ve anarşistler *hakikat arayıcıları* olmalıdırlar. Kısacası anarşistler “anarşizm”den ziyade hakikati tercih etmelidirler.



9

**Şiddet, Yıkma, Yok Etmek Kavramları Üzerine
Savruk Düşünceler**

Şiddet, yıkmaya yöneliktir, yıkmak ise şiddetin kendisi. Her iki kavram kullanılışları ve günlük dildeki vurguları itibarıyla birbirlerini gerekseyen ve birbirlerini tamamlayan anlamlara sahip.

Her toplumsal hareket “yıkmak” kavramını hedefledikleri ati’nin önündeki engelin aşılması anlamında ve bunu yapmaya giden yolun başlangıcı olarak alır ve bu kavramı hareket olmanın ve etmenin başlangıç noktası olarak telekki eder. Toplumsal bir özne olmayı hedefleyen hareketler “yıkmak” kavramını ekseriyetle yeniden düzenlenecek olan olarak mevcudiyetteki toplumun yeniden inşasına hazırlanmanın ön eylemi manasına vurgu olarak kullanırlar.

Toplumsal yaşama dair yapılacak, “yıkmak” kavramına dair her vurgu, kelimenin temel anlamına denk düşmek zorunda olmasa bile yeniden kuruluşa hazırlığı, yada yeniden kurulmayı sağlamayı çağrıştırmaktadır ya da ifade etmektedir. Yani yıkmak “yok etmek” değildir. Yıkarken yıktığın şeyin kalıntılarını her zaman yanında ve beraberinde geleceğe taşımak zorunluluğu vardır. Aslında yıktığın şeyin bir parçası da sensindir. Yıktığın kendindir ve kendinin bir diğer yanı , kendini yeniden kurar. Toplumsal özneler de bu oluştan payını alır. Yıkarsın ama “yok edemezsin”

Tarihin gördüğü en “yıkıcı” devrimlerin dahi yok etmeyi başardıkları söylenebilir mi?

Toplumsal yapılar konumuz olduğunda yok etmek kavramını kullanmakta esasen tereddütlü davranmakta yarar vardır.

Fütüristler ve manifestoları “yıkmak” kavramına dair gösterilebilecek en anlamlı örnektir. Savaşları dünyayı “iyileştirebilecek” tek çare olarak gören, silahı ve şiddeti, militarizmi ve anarşistlerin yıkıcı jestlerini öven bu akımın akibeti, şiddet üzerine konuşulan bir ortamda ibret alınacak derslerle doludur.

Fütüristlerin temel tezleri geçmişe dair her türlü fenomenin reddi ve geleceğe, ileriye, yeniye, yeni oluşacağa vurgu yaparak geçmişi tamamen reddi üzerine kurulmuştu. İnsan geçmişten gelmektedir ve geçmişçe var edilmiştir. Yaptığı ve yapmak zorunda olduğu şeyler geçmişten demini alarak oluşturulabilir. Fütüristler geleceğe övgülerle (ki bilinmeyendir!) kendilerini kurdular. Marinetti ve çevresi neyi değiştirebildi? Sadece arzularını ifade ettiler ve kendilerini ifade ederken geçmişin malzemelerini kullandılar ve geçmişi reddettiler! İnsanı ve değerlerini, gelecekçilik adına red eden tezleriyle faşizme ve kapitalizme hizmet ettiler ve Marinetti kendi içinde daha tutarlı davranarak faşistlerle beraber olmayı tercih edip savaşa katıldı. Neyi yıktılar? Aslında hiçbir şey. Yıkmaktan çok şimdiyi ve geleceği teorize ettiler. Geçmiş zaten kapitalizm tarafından yeniden düzenlenerek güne uygun hale getiriliyordu. Onlar daha çok sistemin ve faşizmin bir ifadecisi konumundan öteye bir anlam ifade etmemektedirler bu gün. Yerleşik zihniyetten farklı bir zihni dünya geliştirmediler fakat farklı bir zihni dünyaya adım attıklarını sandılar. O günden bu güne gelenek, alışkanlıklar ve toplum kendini düzenleyebilme, zamana uydurabilme yeteneğini daha da geliştirmiş durumda ve Fütürist teorisyenler faşistlerle aynı saflarda yer aldı ve önemli bir kısmı ise savaşlarda yitti.

Özgürlük kavramı etik önyargısı olan her bünyenin, fütüristlerden ve tezlerinden çıkaracağa en önemli ders, fütürizmin durduğu yerin karşısında durmanın durulacak en önemli yer olduğuna dair olandır. Bu şiddetin reddini, hızın reddini, teknolojinin reddini, makinaların reddini ve yıkımını kapsar.

“Yıkmak” özgürlüğe varışın kalkış noktasıdır. Projelendirilmemiş ya da projelendirilmiş bir atılımın bugünden itibaren kalkış noktası “yıkmak” kavramı üzerine kurulur.

Toplumsal yapıyı üzeri birçok kavramla ve karalamayla dolu bir sayfa olarak tasavvur edersek, bu sayfadaki karalamaları tamamen silip yeniden aynı sayfa üzerine temiz bir yeniden yazımın mümkün olmadığından hareketle, yeni bir özgürlük etiğinin yaratılması ancak kendini bulunduğu mekanların dilini yeniden yorumlamak ve kendini kültürel gövde üzerinden kurmak zorunluluğu, geçmişin tamamen reddedilmesi yargılarının bir tarafa atılması gereken hiç bir zaman mümkün olmayan görüşler olarak değerlendirmemizi dahada anlamlı kılar.

Yıkma ile ilişkin bu metafordan hareketle, anarşizm için, fütüristler gibi geleneği tamamen silmek değil, gelenekten kendine uygun akabileceği uygun bir mecra bulmanın yolları üzerinde durmanın ehemmiyeti daha da artar.

“Yıkma” kavramıyla “şiddet” kavramının art arda birbirine nedensel bağılıklarından hareketle varılacak nokta “yıkma”nın şiddetsiz olmayacağına dair vurgudur.

Varlığın var oluşunda ya da daha somut ve ekstrem bir örnek olarak; yediği tokada cevap olarak öbür yüzünü dönmek tavrını kendine erdem alan bir pasifist ya da hristiyanın davranışında şiddet yok mudur? Pasifist bir şiddet yok mudur? Nietzsche’nin şu sözleri bu şiddeti tüm sıcaklığıyla açığa vurmaz mı?:

*“... düşmanınız olursa, kötülüğe iyilikle karşılık ver-
yin: onu utandırır da ondan. Yalnız, size iyilik ettiğini
gösterin ona.*

*Ve utandırmaktansa, kızın! Ve size sövüldüğünde, sizin
övmeye kalkışmanız hoşuma gitmez. Birazda siz sövün!*

*Ve size büyük bir haksızlık edilecek olursa, sizde buna
beş küçük haksızlık ekleyin. Korkunçtur haksızlığa yal-
nız katlanamı seyretmek.*

... Bölüşülen haksızlık yarım haktır.

Küçük bir ök, hic ök almamaktan daha insancadır.....

... Tepeden tırnağa doğru olmak isteyen için, yalan bile insanseverlik olur.”¹

Nietzsche’nin Zerdüş’tün ağzından aktarmış olduğu ve bin yıllardır ısrarla “erdem”e vurgu yapan bu hıristiyan ahlakının karşısında durarak yapmış olduğu bu vurgular şiddetin olmazsa olmaz bir fenomen olarak insan yaşamının içinde ki varlığına da vurgu yapar.²

Yani insan her ne haliyle olursa olsun bu kavramdan kendini uzak tutamamaktadır. Kendinin şiddet kavramından münezzehe olduğunu sanan pasifist dünyaya gözünü kapatmış değil midir?

Şiddeti kökten reddetme temayülündeki oluşumlar ise dünyevi mekanın konformizmine teslim olma tehlikesindedirler bugün. Mevcut kültürün içinde bir renk olarak var olma halleri absorbe edilmiş bir şiddetsizlik söyleminin taşıyıcıları konumuna sokmuştur onları. Şiddet kavramının terör kavramıyla eşanlamı hale getirildiği bu dönemde, şiddetsizlik “demokrasi” ve “barış” yalanlarının temellendirilmesinde kullanılan bir kavrama dönüştürülmüştür.

Yok Etmek Mümkün Müdür?

“Yok etmek” kavramı kanaatimizin vardıgı yer olarak “mutlak” kavramının tasavvurunun, ideal dünyada işgal ettiğı yer kadar bir yer işgal etmektedir tasavvurumuzda.

Bu minvalden hareketle yok etmek imkansızdır. İnsan varlığının hiçbir kabiliyeti yok etmeyi başarabilecek ehliyetinde değildir. Yok etmek tanrısal bir meziyettir. Bundan dolayıdır ki insan ancak tahrip eder, yıkar ve ancak yeniden kurar. Yok edemez.

¹ F. Nietzsche. “Böyle Buyurdu Zerdüş” “çev. A.T. Oflazoğlu. “Engerek Sokması Üzerine” syf. 68-69

² Yeri gelmişken, anarşizmin aynı zamanda aslen bir erdem ve soylu davranışlar etik’i olarak tanımlanmasında yarar olduğu kanaatindeyim.

Dolayısıyla şiddet'i genel anlamının tüm veçheleriyle düşündüğümüzde, olmadığı olmayacağı bir yeri tasavvur etmek mümkün değil. Varlık, kendi oluşu ve toplumda işgal ettiği yer vesilesiyle bu şiddeti zorunlu olarak yanında taşımakta.

Yaşamın her tarafını işgal etmiş olan şiddet nedensel olarak kendini çoğaltır. Ve bu şiddetin ifadesi insanın kahrolası varlık “hal”idir. İnsan varlığını, dünyaya atılmış yalnızlıklarında ayakta tutan enerjisinin bir ifadesi olarak yaşam atılımı, şiddet ve türevleri kavramlarla başkalarını şiddetinin alanına çekmekte ve insan varlığı sevgi ve şiddet, sükunet ve şiddet, ölüm ve yaşam paradokslarının içinde çaresiz kalmaktadır.

İnsan kendini reddetmeye vardığı noktada şiddetsiz olduğuna dair bir yanılsama içerisine girer. Şiddetsiz bir dünya burada değil, toplumsal yada şahsi duruşların ötesinde, hiçbir yerdedir...

Şiddet en büyük kötülük, ve kötülük “**ben**”de ve “**başkası**”ndadır.

@

10

**Entelektüelizm, Anti-Entelektüelizm
ve Entelektüellerin Deha Kültü**





‘Sol’dan geleni de hayra alamet değildir! Şeylerin düzenini anlamak için zihinsel (intellectual) çaba göstermeyenler genellikle egemen klişelerin tuzağına düşerler! ‘Entelektüellerin sahteliğinin’ karşısına bir klişe olan ‘doğallığın hakikiliğini’ ya da ‘düz yaşam’ı çıkarmak sorunludur. ‘Sahtelik’ her yerdedir! Kendi üzerine – eleştirel – düşünme, öz eleştiri ve ‘kendindeki sahteliğin payını sorgulama’ çoğu kez entelektüel çabanın eşlikçisidir.’

Yaşar Çabuklu



Bu makalenin yazılmasına vesile olan paragraf sevgili Yaşar Çabuklu’nun sosyal medyada paylaşmış olduğu bu paragraftır. Kanımca bu paragrafta doğru olan çok şey olsa da doğruya temas etmekte kaçınan cümleler de mevzubahistir. “‘Sol’dan geleni de hayra alamet değildir” cümlesi tam da böyle bir şeydir. Kamboçya, Çin ve bir dönemin “Doğu Bloku” ülkelerinde vuku bulan “anti-entelektüel” hareketler – ki bunlar aynen İtalya faşizmi ve Nazi Almanyası’ndaki “anti-entelektüel” duruştan çok farklı değildir – milyonlarca insanın katledilmesi, sürülmesi, karalanması ve aşağılanmasıdır.

Devletin kendisini üstüne kurduğu ideolojilerin birer yansıması olarak ortaya çıkan “anti-entelektüelizm” olarak adlandırılan kavram sadece bu ideolojinin devletlerce savunulması değil farklı ideolojik duruş ve şekillerin günlük yaşamda kitlelerce kabul görmesinin sonucu olarak o kitlelerde yansımaları bulan bir duruşun da ifadesi olarak anıldı ve anti-entelektüelizm tarihi yazıldığında bu ideolojik duruş okuryazar karşıtlığı ve cehaletseverlik olarak kimi yerlerde telakki edildi. Anti-entelektüelizm hakikaten sadece böyle mi anılmalıdır? Anti-entelektüelizmin işaret ettiği hakikatler yok mudur? Entelektüelizmin insan yaşamındaki yeri nerede

başlar ve nereye kadar devam eder? Yaşar Çabuklu'nun işaret ettiğinden hareketle entelektüel çaba içinde olmayınca egemen klişelerin, ideolojik duruşların tuzağına düşülmesi gibi bir durum ne zaman hasıl olmuştur? “Sahtelik”in her yerde ve zamanda varolduğuna katılmakla beraber –miş gibi yapmanın yakın yüzyılların kitle toplumunun bir özelliği olduğunu da bir yana atacak değiliz. Entelektüel çaba sadece bu zamanın olayı değil insanla beraber var olan bir çaba olarak ele alınmalı. Fakat entelektüelizm ve modern zamanların entelektüel sınıfının – kitle toplumu ile beraber düşünölmeli – sorgulanması da elzem bir çaba olmalıdır. Bunun adı anti-entelektüelizm olur ya da olmaz ama hakikate işaret etmek anlamında bunun entelektüel bir çaba olacağını da belirtmek gerekir.

Ayrıca anti-entelektüelizm “Nasyonal Sosyalizm” ve “Nasyonalizm”in bir özelliği midir? Ya entelektüelizm? Entelektüelizm daha kapsayıcı bir fenomenin – mesela seçkinlerden oluşan devlet, tahakküm vb. – özelliği olabilir mi? Ya da entelektüelizmin karşısında anti-entelektüelizmi konumlandırmak doğru mudur? Anti-entelektüelizm entelektüelizme karşı entelektüel bir duruşu da ifade etmez mi? Aşağıda da göreceğimiz gibi anti-entelektüel olarak ifade edilen kimi duruşların – faşist ya da komünist, beğenin ya da beğenmeyin – argümanları entelektüel bir duruşun argümanları olarak görölmek zorunda değil midir?

Yaşar Çabuklu'nun bahsi geçen paragrafında “Sahtelik” ve “doğallık” ayrımı başlıbaşına problemlı bir alana da teka-böl eder. Doğallık ya da otantik olma ve “sahtelik” ve bozulmanın zıddı olarak düşünölmektedir. Yaşar, sahtelik heryerededir cümlesi ile doğallığın aslında varlığına gönderme yapar. Sahtelik, doğal ya da hakiki olanı referans noktası almak durumundadır. Bozulan nesne ya da öznenin ilk hali nedir o halde? Bu durumda insanın doğasının olup olmadığı tartışmalarına geri dönmek durumundayız. Bu soruların hepsine

kendimizce cevap vermemekle beraber bazılarına değinmek üzere konuya dönelim.

Velhasılı kelim meseleye okumayazmanın (literacy) tarihine dair kısa değinmeler yapmak ve entelektüeli ve entelektüelizmi anlamak durumundayız.

Cehaletin ve Okumanın Tarihi

Okuryazarlığın tarihi binyıllara dayanır. Yazma ve okuma sadece 5.000 yıl önce geliştirilmeye başlanmıştır. Fakat hangi kültürün bağımsız bir şekilde onu bulduğu ve hangi kültürün onu aldığı pek bilinmez. Fakat konu üstüne yazarlar yazının Orta Doğu, Çin ve sonraları da Orta Amerika’da bağımsız bir şekilde geliştiğinde hem fikirdirler. Bir toplumda yazı geliştikten sonra eleştirel düşünce ve iletişimin ihtimallerini de geliştirdiği fikrindedir araştırmacılar.³

İlk yazılı iletişimin tarihi ise M.Ö. 3500’lere gitmekte. Bu yıllarda okumayazma bilenler yeteneklerini gösterip halka açık performanslar gösterirlermiş. Avrupa’da okuryazarlığın yaygınlık kazanması ve bu konuda bir eğilimin zemin bulması Aydınlanma ile başlayan bir haldir. Yani okuryazarlık oranının yaygınlaşması 19 ve 20’nci yüzyılın olayıdır.

İlk kitabın ortaya çıkmasının tarihi birkaç bin yıl öteye gitmez. İlk kitabın kökeni Roma’dır ve MÖ 23 yılı olarak belirtilir. Ayrıca kitabın geliştirilmesi Orta Doğu ve bir kısım Asya halklarının işidir ve başlangıçta kitap nadir bulunan ve pahalı nesnelerdir. 15. yüzyılda baskı icad edilinceye kadar da böyle kalmıştır. Baskı ile kitabın çoğalması okuryazarlık oranının artmasına vesile olmuştur.

Tarihsel perspektiften bakılınca dünyadaki okuryazarlık seviyesinin son iki yüzyıl boyunca daha önceki yüzyıllara nazaran çok fazla arttığını görmek mümkündür. Kaba bir hesaba göre 1820’ler civarında dünyada okuma yazma oranı %

³ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

12'dir. 2015 itibarı ile okumayazma bilenlerin oranı %86'dır.

OECD'nin "How Was Life? Global Well-being since 1820" adlı raporuna göre okuryazarlık oranı 1900'de % 21, 1960'da % 42'dir. Dünya Bankası'nın verdiği rakamlarına göre 2015 yılındaki okuryazarlık oranı % 86'dır.

1600 ile 1800 yılları arasında Kuzeybatı Avrupa'da hızlı bir artış olduğunu belirtilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bu Aydınlanma Çağı'nın etkisidir. Konu ile ilgili yazanlar bundan da hareketle eşitlik ve okuryazarlık arasında doğrudan ilişkiden bahsetmekteler.⁴

İnsanlar arasındaki iletişimin ilk biçimleri sözlü ve sanatsal ifadelerdir. Kullandığımız iletişim biçimlerinin dünyaya dair düşüncelerimizi ve bilgi üretimini etkilediğini biliyoruz. Bundan dolayı sözlü iletişimin nasıl sağlandığını anlamak çok önemlidir. Bu iletişimin yapısını anlamak onun halen toplumsal dönüşümün yaşamsal bir aracı olmasından dolayıdır.⁵

Yazılı metin pek çok insan tarafından bağımsız bir şekilde farklı yerlerdeki ve zamanlardaki insanlara okunabilir. Bir metin her zaman değil ama özel biri tarafından anlatılabilir ya da yazılmış olabilir. Her şeye rağmen, tüm toplum tarafından paylaşılsa da yazılı metin halen toplumsaldır. Tüm toplumun paylaştığı bir mülkten çok küçük bir grubun, çoğunlukla öğrenci ya da öğretmenlerin fikri mülkiyeti olur.

Yazının daha önce var olmayan eleştirel düşünce için ortaya çıkardığı imkanlar vardır. Skolastik düşünce de bundan payını almıştır. Sözlü kültürde bir kişi bir hikayeyi dinlemek ya da hafızasına kaydetmek durumundaydı ve eğer bu mümkün değilse de aynı anda ezberlemek, hikayeleri dinlemek,

⁴ <https://ourworldindata.org/literacy#note-1> Literacy by Max Roser and Esteban Ortiz-Ospina (First published in 2013; last revision September 20, 2018.)

⁵ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

şarkı söylemek, oynamak zordur. İnsanlar bir metni okuduğunda bu imkanlar çoğalır. Paragrafları yeniden okuyabilir, kavramın anlamını araştırabilir ya da okumayı bırakabilir ve ne okuduğu üstüne düşünebilir ve okuduğunun doğru mu yanlış mı olduğuna benzer sorularını sorabilir. Yazma, felsefe ya da eleştirel düşünme sanatı denen yeni bir entelektüel pratik için kapılar açar.

Okuryazarlık ve eleştirel düşünce binlerce yıl görece küçük olan sosyal ve politik elitler için olmuştur. Bu araçlar tüccarların işlerine ilişkin kayıtlarını tutma, mali ilişkileri düzenleme ve karlarını almak için yeni yollar düşünmelerine yardım etmiştir vb. Yazma ve dolayısıyla düşünme politik idarecileri yasaları kaydetmeye, resmi tarihi korumaya ve iktidarda kalmaya da hizmet etmiştir. Ve dini liderlere kutsal hikayeler ve ahlaki düzeni korumak için davranış kurallarını yazma imkanı vermiştir. Resmi tarihler ve kutsal hikayeler eski sözlü pratikler de kullanılarak esas olarak sıradan insanlara aktarılmıştır. Halkın çoğunluğu ise kendi sözlü geleneğini anlamlı ve önemli bulduklarından dolayı okuryazar değildi.⁶ Henüz çok okul yoktur ki okuma, yazma ya da “düşünmeyi” öğrenebilsinler. Aydınlanma ve modern çağın gelişmesi aynı zamanda kapitalizmin gelişmesiyle koşuttur.

Ama 19’ncü yüzyıla kadar dünyanın hemen hemen her tarafında eğitim-öğretim her toplumun erkek olan elitlerinin küçük bir kısmı içindi. Bu **ayrıcalıklı grup** iki ana maksat için okuyup yazmaktaydılar: Bunlardan birincisi krala hizmet etmek için bir bürokrat olmak, diğeri ise kilisenin hizmetinde bir papaz olmaktı. Zamanla birkaç iş daha buna eklenmiş oldu. Hukuk, tıp ve eğitim. 13ncü yüzyılda Avrupa’da “Üniversiteler” denen yeni oluşturulan okullarda eğitilmek için yedi yaşlarından ayrıcalıklı erkek çocuklar seçilmekteydi. Burada Latince gramer ve beşeri bilimler, Latince retorik ve felsefe öğretilmekteydi. Başarılı öğrenciler

⁶ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

aonaltı ya da onyedı yaşlarında sanat üstadı olmakta ve ardından bir dört yıl daha tıp, hukuk ya da ilahiyat okumaktaydılar. Tıp ya da hukuk derecelerini krala hizmet için kullanabilirdi ya da ilahiyatı papazlık için kullanabilirdi. Papazlık aynı zamanda üniversitede bir profesörlük kariyerini olanaklı kılardı ki üniversite zaten kilisenin resmi bir örgütüdü.⁷

Doğu Asya'nın eğitim sistemi okuryazar ve kültürlü küçük bir nüfus üretmişti. Bunlar geleneksel, etik ve teknik bilginin değişmeyen geniş gövdesinde eğitilmişlerdi. Güney Kore'de bu eğitimli elitler **yangban** olarak bilinirler ve "katı hiyerarşili bürokrasi"de vekil olarak hizmet görür ve devletin işlemedi için çalışırlar. Mesela Choson hanedanlığı sırasında **yangban** sınıfı kalıtsal bir aristokrasi olmuştu (1392-1910).⁸



⁷ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

⁸ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

Daha sonraları aydınlanma ve modern çağın kurulmasında büyük etkisi olan baskı makinası aslında 11'nci yüzyılda Çin'de ve 13'ncü yüzyılda birbirinden bağımsız olarak Kore'de icad edilmişti. Taşınabilir biçimli baskı makinası 1450 yılında Almanya'da Johannes Gutenberg tarafından icad edilmişti. Buna rağmen okuryazarlığın sıradan insanlara yayılmasının tarihi sadece son iki yüzyıl olmuştur.⁹

Denebilir ki iki yüzyıl öncesine kadar okumayazma oranının düşük olması ve insanlığın bundan hicab duymadan yaşamış olması onları ne hayattan koparıp kişiliksiz bireyler ne de yeteneksiz yaratıklar yapmıştır. Hatta binlerce yıl önce var olmuş insanlık için okumayazmaya dair anlamsız sorularla karşı karşıya olduğumuz hissine kapılırız. İki yüzyıl önce başlayan bu okumayazma oranındaki hızlı artış ve yazının günlük hayata gereğinden fazla sireyet etmesi her türlü manipölasyon ve yalanın insanların dimağında yer edebilme potansiyelini ve sahteleşmeyi de arttıran bir sonuca getirmiştir. Bu kapitalizmin gelişmesi ve kitle toplumun ortaya çıkışıyla da ilgili bir vakadır ki – burada ele almasak da – meseleyi bu bağlamda da ele almakta yarar vardır. Entelektüelin tanımı ve kişiliği de sorgulanabilir olmakla beraber entelektüel değil ama entelektüelizm işte bu sahte oluş ve duruşlardan biri olarak telakki edilemez mi? Entelektüelizm bir elitizm biçimi değil midir?

Okuryazarlığın tarihine dair kısa bir özetten sonra entelektüel kavramı ve anlamı ve ne ifade ettiğine bakmakta yarar var.

Entelektüel

Eskiler bugün bizim entelektüel ya da aydın dediğimiz kavram yerine münevver kavramını kullanırlarmış. Münevver kelimesinin Osmanlıca sözlükte üç karşılığı var.

⁹ <http://21centurylit.org/1-a-short-history-of-literacy>

1. (Nur. dan) Mc: Kur'anî ve imanî eser okumakla ve ibadet ve taatla nurlanmış. Nurlandırılmış, ışıklı.
2. Uyanık. İntibaha gelmiş. Akıllı âlim. İmanî ve İslâmî tahsil ve terbiye görmüş.
3. Parlatılmış.

Birçok sözlükte ise aydın ya da aydınlatılmış olarak geçer.

Fakat entelektüel kavramının tanımlarına baktığımızda onun eleştirel düşünce, araştırma ve topluma dair düşüncelere sahip olan, toplumun ve bireyin normatif sorunlarına çözümler öneren, bir kamusal figür olarak etki alanına sahip olan kişiye dendiği ile karşılaşırız. Yaratıcı ya da aracı olarak kültür dünyasından gelir, politikaya katılır ya da katı ya da esnek önerilerin savunuru ya da adaletsizliği kınayan- dır o. Genellikle reddedendir. Bir ideolojiyi genişletir ya da üretir ya da bir değerler sisteminin savunurudur.

Bazı yerlerde entelektüelin üç özellik gösterdiği ifade edilir. Birincisi; onun bilge olduğu, soyut fikirler ve teoriler geliştirdiği; ikincisi, felsefe, edebiyat, sosyal teori, sosyoloji, hukuk, tıp ve bilim alanında kültür sermayesi yaratan bir profesyonel olduğu; ve üçüncüsü, yazan, tasarlayan, boyayan vb. bir kişilik olduğudur.

Fransız Üçüncü Cumhuriyeti'nin (1870-1940) anti-semi- tik milliyetçiliğinin, bir kimlik krizinin işareti olan 19. yüz- yılın sonlarında meydana gelen Dreyfus Davası (1894-1906) boyunca Dreyfusçulara karşı olan gericiler (Maurice Barrès, Ferdinand Brunetière vd.) entelektüel ve entelektüeller kav- ramını liberal Dreyfusçulara (Émile Zola, Octave Mirbeau, Anatole France vd.) karşı alay etmek maksadıyla kullanmış- lardır.

Zeka ve idrak etmekten türeyen entelektüel kavramı 20'nci yüzyılda toplumsal prestiji işaret eden bir anlam ka- zanır. Bunun nedeni entelektüellerin kamusal alanda olumlu sonuçları olan faaliyetlerinin göze görünür olmasıdır. Bu

kavrama olumlu anlamları veren temel etmenler ahlaki sorumluluk, diğerkamlık ve dayanışmadır.

Tabi ki entelektüel kavramını kendince açıklayan ve anlamlandıran düşünürler de var. Mesela J-Paul Sartre “*Kendisi ile alakadar olmayan işlere burnunu sokandır*” der.

Noam Chomsky, “*Entelektüeller karalama konusunda uzman, esasen siyasi komiserlerdirler. Fikir ayrılıklarından dolayı en fazla tehdit edilen İdeolojik yöneticilerdir*” derken, Edward Said “*Hakikati konuşabilen, dünyasal gücü çok fazla olmayan öfkeli ve cesaretli ve eleştirilmeye hazır, sorumluluk almaktan çekinmeyen bireydir. Dolayısıyla gerçek ve hakiki entelektüel daima dışarıda kalandır. Kendi sürgününde ve toplumun kıyısında yaşayandır. Adam ya da kadın kamuya ve kamunun içinde seslenir ve gerçekten de mülksüzlerin, temsil edilemeyen ve unutulunanların yanındadır*” der.



Fakat entelektüelin tarihselliği içinde başka bir bağlamda tanımını ve yerini konumlandırma konusunda en özgünü herhalde Foucault'dur.

Foucault "*Truth and Power*" adlı eserinde iki tür entelektüelden bahseder ve bunları "Evrensel Entellektüeller" ve "Spesifik Entelektüeller" olarak adlandırır. Konu iki kelime üzerinde toparlanır: İktidar ve bilgi. Ayrıca entelektüelleri hakikat rejiminin ajanları olarak da tanımlar. Spesifik ve evrensel entelektüeli farklı söylem rejimlerinin içinde olarak ifade eder.

Evrensel entelektüel Foucault'ya göre kolektif seviyede "evrensel olanın taşıyıcısı" ya da kolektif tarihsel özne olarak Marksist figür proleterya, çalışan sınıfa, tarihi şekillendiren insanlara tekabül eder. Başka şekilde ifade edilirse o, ahlaki, politik ve teorik tercihleri vasıtasıyla yazıları sayesinde diyalektik hedefleri olan evrenseli vücuda getirerek bilince çıkarandır. "Evrensel entelektüel" (mesela John Stuart Mill, Franz Fanon ve Edward Said) insanlık adına konuşan, evrensel olanı temsil edendir.

Foucault'ya göre evrensel entelektüel işlev gördüğü tarihsel bağlamda bugün mevcut değildir. Bugün tüm insanlık adına yazıp okuyup ve eylediğini iddia etmeyen Spesifik entelektüelin işlev gördüğüne şahit oluyoruz. Fakat en iyisinden özgül olan konuşmada toplumsal faaliyetler alanına açıkça sınır çizmektedir. O belli bir alanın sınırları içerisinde çalışır. Mesela sosyal ya da siyaset teorisi, bilgisayar bilimi, farmakoloji, zooloji, siyasi coğrafya, nükleer fizik, psikanalitik teori vb. alanların hepsinde değil sadece birinde uzmandır. Bu kavrama biz de spesifik entelektüel kavramını uygun bulmuş olsak da uzman entelektüel kavramı da yakışırdı. Çünkü sadece uzmanlık alanının dışında bir kapsayıcı uzmanlığa sahip değildir. Buralardaki 'hakikat' uzmanlığın özgünlüğünü ifade eder. Dolayısıyla her alanın kendine göre farklı prosedürleri ve doğrulamaları vardır ki K. Popper buna 'yanlışlanabilirlik' ya da 'test edilebilirlik' der.

Stephan Riggins 1982’de Foucault’ya insanların ondan kendileri ve dünya hakkında derin hakikatleri ifade etmeyi beklediğini ve bir entelektüel olarak böyle bir sorumluluk taşıyıp taşımadığını sorar. Bu soru soranın kafasında ve hatta bizlerin kafasında entelektüelin bize hakikati gösterecek yetenekler ya da zekayla donatılmış olduğunu imlerken Foucault böyle bir sorumluluğu reddettiğini söyler. Riggins, kahin anlamına gelen bir cümle kullanır sorusunda. Foucault cevabında peygamber (bu kavramda kehanet ve kehanet eden anlamındadır burada) kavramını kullanır bunun yerine. Foucault’un yanıtı şöyledir:

“Bu insanların benden beklediklerini sağlayamayacağıma eminim. Ben asla bir peygamber gibi davranmadım. Kitaplarım insanlara ne yapmalarını anlatmaz.”

Foucault sadece kendisi için bu rolü reddetmez. Entelektüelin rolünün de peygamberlik yapmak olmadığını söyler. Yani entelektüel bugün bir kahin, geleceği söyleyen ve fikirleriyle bunu yapan kişi değildir. Soldaki entelektüellerin yıllarca bu yolu izleyip kahin gibi davranıp evrensel hakikatleri ifade eder durumda olduklarını -ki evrensel entelektüeller der buna- söyler ve bunun hayırlı bir gelişme olduğunu söyler. Entelektüelin halen “adil ve herkes için doğru olan” üzerinde çalışmamakta olduğunu söylemenin bu rol üzerine çalışmalarları gerektiği anlamına gelmez de der. Daha sonraları Deleuze’ün Foucault’ya referans vererek entelektüelin başkası adına konuşmasının saygısızlık, onursuzluk olduğunu; bunun etik anlamda problemli olduğunu söylediğini de biliyoruz. Foucault’nun entelektüeli tanımladığını ve entelektüeli olumlu ve olumsuz bir kavramla adlandırmadığını görüyoruz. O sadece tanımlama yapmaktadır. Onun entelektüeli “hakikat rejiminin ajanı” olarak tanımlaması da hakikatin ne ve nasıl olduğunun öznelliğinden hareketle bir olumlu ya da olumsuzluk değerlendirmesi olarak ele alınmamalıdır.

Görüleceği üzere entelektüel kavramını netliği ile ifade edecek tanımları bulamamakla beraber ne olduğuna dair bir

fikriyata sahip olabiliyoruz. Buna göre entelektüel aslen okuyan-yazan, bir ideolojiye bağlı ya da değil, muhalif ya da ilgisiz ama fikrini ifade etmekten imtina etmeyen olarak tanımlamak mümkündür. Fakat fikrini ifade etmekten imtina etmeyen entelektüel olarak adlandırılmaz mı? Emin değilim. İmtina etmekten öte diktatörlere destek veren ve muhalif olmayan entelektüel olamaz mı? Mesela Nazileri destekleyen ve arkadaşlarını üniversiteden uzaklaştırmaktan çekinmeyen M. Heidegger entelektüel değil midir? Fikri dünyada açmış olduğu yer ve etkiye bakıldığında bu soruya “elbette entelektüeldir” demek durumundayız. Devletlere, iktidarlara, sağcı ya da solcu diktatörlere akıl hocalığı yapanları entelektüel sıfatından çıkarmak mı gerekir? Anthony Giddens mesela entelektüel değil midir? Edmund Burke mesela entelektüel olarak adlandırılmaz mı? Ya “Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev”in yazarı Étienne de La Boétie’nin muhafazakar olmasından hareketle entelektüelliğine ne demeli? Bu ve benzeri çok örnek gösterilebilir. Entelektüel, muhalif ya da değil, bir fikir işçisi olarak adlandırılmalıdır. Bu basit ve kısa tanım tüm diğer sorulardan ve sorunlardan uzaklaşarak entelektüel kavramını ifadeye muktedir gibi görünüyor.

Entelektüelizme Dair

Entelektüelizm zekayı kullanma, geliştirmeye işaret eder deniyor. Bir entelektüel olma pratiğidir. Felsefe alanında “entelektüelizm” sıklıkla “rasyonalizm” ile eşanlamlı olarak kullanılır. Yani akıl ve muhakeme etme ve akıldan türemiş bilgi anlamına gelir. Toplumsal olarak ise olumsuz yan anlamları mevcuttur. Bunlar bir amaç için sabit-fikirlilik (düşünmeye çok fazla dikkat vermek) ve duygudan uzak (duygu ve sevgi yokluğu) olmayı ifade eder ki rasyonalizmin tanımlarıdır bunlar aslen.

Socrates’e göre entelektüelizm “kişinin neyin doğru ve en iyi olduğunu bilen birinin doğru ve en iyiyi yapmasıdır”. Burada erdem tamamen entelektüel meseledir. Stoacılığın temel

felsefî doktrini olmuştur. Erdem ve bilgi benzerdir. Burada arzuda zayıflık kabul edilmezdir. Buna göre kimse bilerek, araştırarak kötülük yapmaz. Bilgi erdemdir. Çok fazla erdem yoktur. Tüm erdemler birdir.

Michel Foucault kavramın çağdaş anlamıyla Klasik Çağ'ın "hakikati bilme"sinin "manevi (ruhani) bilgi" ile benzer olduğunu gösterir. Bundan dolayı rasyonel akıl, derin bir şekilde ele alınmaksızın, manevi bilginin "kendini dikkate alma" ilkesinin tamamlayıcısıdır.

"Kendini dikkate alma" benzeri özel münzevi kişi (derviş ya da zahit) sadece hakikati hafızada tutup, uygulama değil aynı zamanda öğrenme, kendini adapte etme ve kendini iyi bir kişi yapma çabasıdır da. "Entelektüel bilgi" anlamına gelen hakikati anlama kişinin (evrensel) hakikatle bütünleşmesi; kişinin konuşması, yüreği ve davranışlarında otantik olması anlamına gelir. Bu aynı zamanda kişisel riskler olsa da hakikati ifade etmek, herkesin iyiliği için hakikati söylemek anlamına da gelir.

Orta Çağ'da dinbilimsel entelektüelizminden de bahsetmek gerekir. Bu aklın melekelerini öne alan, arzusunun melekelerinden üstün olan ilahi hareket doktrinidir. Bu entelektüellere örnek İbn Rüşd, Thomas Aquinas ve Meister Eckhart gösterilir.

Abdülkadir Geylani mutasavvıfı *"Rabbi için her türlü bağ ve her endişeden sıyrılıp Allah'tan başkasına tapınmayı ve O'nun emirlerinden başkasına uymayı terk ederek, Hakk'tan gayriye yönelmekten ve meşgul olmaktan kalbini kurtarıp ihlâsla Hakk'a ibâdet eden kişi"* olarak tanımlar.

Peki yukardakinin aksine İbn Arabi, Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre, Mevlânâ Celaleddin Rumi, Şeyh Bedreddin, Hacı Bektaş-ı Veli ve Hacı Bayram-ı Veli, Şems-i Tebrizi ve özellikle Gazali gibi düşünürleri nereye koyacağız. Bu karakterler dinbilimsel entelektüel olarak anılamazlar mı? Bu alimlere mutasavvıf da dendiğini bilmekteyiz ki Hristiyan

ilahiyatçı Meister Eckhard da hayli hayli bu kavramla anılabilir.

Gazali'nin *Tahafut al falasifa* (Incoherence of the Philosophers) yani *Felsefecilerin Tutarsızlıkları* adlı risalesi bir anti-entelektüel metin olarak adlandırılmaz. Felsefe ve felsefecilerin aklı yüceltip, dini düşünceyi eleştirmelerine mantık temelinde bir itirazdır o metin. Ha keza İbn Rüşd'ün *Tahafut al-tahafut* (Incoherence of the Incoherence) *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* ile onun tezlerini çürütme çabası Gazali'nin bir anti-entelektüelizm safında yer aldığına delalet etmez, aksine yüksek düzeyde entelektüel bir tartışma olarak teleki edilmelidir.

Anti-Entelektüelizm Tanımlamaları Hakkında

Anti-entelektüelizm akla ve entelektüellere güvensizlik ve düşmanlık anlamına geliyor bazı tanımlara göre. Çoğunlukla entelektüelizmi eğitim ve felsefenin reddedilmesi, sanat, edebiyat ve bilimin insan faaliyetleri için uygun olmayan ve gereksiz olarak tasvip edilmesine de işaret ediyorlar. Anti-entelektüellerin kendilerini halkların savunucusu olarak kavrayıp sundukları iddia edilir. İddia sahipleri politik ve akademik seçkinlere karşı popülisttirler. Eğitimli insanları statüko sahibi sınıf olarak görme eğilimindedirler. Ve bu sınıf kendini diğer insanlardan ayrı bir yerde ve müstakil olarak gördüğünü söylerler. Entelektüellerin yüksek öğrenimi ve politik söylemi kontrol ettiği iddiasındadırlar. Kavramın net tanımı olmadığından anti-entelektüelizm halk ya da toplumda düşünceye, entelektüele ve entelektüelizme karşı oluşan yaygın reaksiyon olarak da tarif edilmekte ve anlaşılmaktadır. Görüleceği gibi anti-entelektüelizm, entelektüelin entelektüelizme karşı bir reaksiyonu olarak da görülebilir.

Totaliter ve otoriter iktidarların politik muhalefeti baskı altına almak için manipüle ettiği ve "anti-entelektüelizmi" kullandığını söylerler. İspanya İç Savaşı ve onu takip eden

Genereal Franko'nun faşist diktatörlüğü dikkate değer derecede anti-entelektüel olarak telekki edilir. 200.000 sivilin katledildiği bu savaşta pek çok entelektüel katledilmiştir. Komünist Demokratik Kamboçya'da Pol pot'un Kızıl Kmerler'i komünist olmayan entelektüelleri karalayarak binlerce entelektüeli Ölüm Tarları'nda katletmiştir.

The Powring Out of the Seven Vials (1642) adlı çalışmada Püriten John Cotton entelektüel kadın ve erkekleri şeytanlaştırarak, öğrenmeyi ve eğitimi kötülemiş ve şeytanla işbirliği yapmak ve şeytanlaşmak şeklinde ifade etmiştir.

Dikkate şayan olan bu anti-entelektüel örnekler daima iktidarları ellerinde tutan diktatörlerin muhalefetine olan ya da onların uygulamalarını meşru görmeyen entelektüellere ve kitlelere karşı uygulamalarını ifade eder ve aslında bu iktidarlar (otoriter, totaliter ya da demokratik) kendi entelektüel çabalarının bir sonucu olarak bir diğer entelektüel mecraya dair sindirme ve yok etme faaliyetleri içerisindeyler.

Anti-entelektüelizm kavramına dair yapılan bir diğer çalışmada, *The Quest for Cosmic Justice* (2001) adlı eserinde ekonomist Thomas Sowell, Amerika'daki "anti-entelektüelizmin" sömürgecilik dönemlerinde başladığına işaret eder. Çünkü bu dönemde ülke, eğitilmiş yüksek sınıfın sahibi olduğu toplumsal sistemden kaçan politik ve dinsel kovuşturmalardan kaçan insanlar tarafından kurulmuştur.

Sowel'e göre Amerika tarihinde anti-entelektüelizmin savunusu ve kabul edilirliliği türlü türlüdür. 19. Yüzyılda insanların çoğu köylerde yaşamakta, tarım ve zanaatçılıkla uğraşmaktaydı. Greko-Romen klasiklerinin öğretildiği akademik öğretim işe yaramaz değerde adlandırılıyordu. Kitapsever kişiliğin bir karlılığı yoktu. Fakat Amerikan halkı entelektüel zevk için Shakespear ve duygusal yardım almak için İncil okurdu. Bundan dolayı ideal bir Amerikalı Kişi okur-yazar ve ticarete başarılı teknik becerilere sahip toplumun

Üretici bireyidir. Kültürel olarak ideal Amerikalı bilgisini ya-
şam deneyiminden edinmiş, kendi kendini eēitmiř bilgisini
kitaplar, resmi eēitim ve akademik ēretimden alan biri de-
ēildi. Bundan dolayı anti-entelektüelizm meşruiyet kazanan
bir hal alıyordu.

Ona göre Amerika’da politik kutuplaşmada her politik
parti iēin diēer partinin itibarını düşürmek iēin anti-entelek-
telizmi kullanmak sıradan olaylardandır. *Anti-Intellectua-
lism in American Life* (1963) adlı eserinde tarihēi Richard
Hofstadter anti-entelektüelizmin orta sınıf “güruhu”nun po-
litik seēkinlerin ayrıcalıklarına karşı bir toplumsal sınıf tep-
kisi olduēunu söyler. Orta sınıfın politik iktidarda gücü art-
tıēında ideal aday refah iēinde doēmuř iyi eēitimli biri deēil
“kendi kendine başarıya ulaşan” haline geldi. Orta sınıftan
başarılı aday vatandaşların ēıkaralarını korumakta gvenile-
cek kişidir.

Amerika toplumunun sosyo-politik konumlanmalarını
deēerlendirme aşında “anti-entelektüel”olarak adlandırılrsa
da mesleyi yüksek kültürden memnun olmayıp onun yerine
orta sınıf kültürünün geēirilmesi ēerēevesinde anladıkların-
dan bunun entelektüel anlamda anti-entelektüel bir şey ifade
etmediēi kanısındayım.

Bir başka rnek Bolşevik “Devrimi”dir. 1917 Rus Dev-
rimi’nin ilk on yılında Bolşevikler ēarın taraftarı olan ente-
lektelleri proletaryaya ihanet edecek potansiyel olarak g-
ryorlardı. Bundan dolayı ilk Sovyet hkmeti eēitim sevi-
yesi yetersiz olan kadın ve erkeklerden oluşmuştu. Dahası
devrik mülk sahibi sınıflarda olan ailelerin çocukları eēiti-
min dışında tutulmuş, haklardan mahrum edilmişti. 1922’de
kimilerine göre 200 kadar “ēarcı” entelektüel (yazar, felse-
feci, bilim adamı, mimar-mühendis felsefeciler gemisi ile
Almanya’ya sürgüne gönderilmişti. Büyük bir kısmı ise
1923’te Türkiye ve Litvanya’ya srlmştu. Bu entelektüel
bir iktidarın anti-entelektüel kaydı olarak mı okunmalıdır?

Ve asıl ciddiye alınacak anti-entelektüelizm örneklerinden biri *Giovanni Gentile* isimli faşist felsefeciye aittir. Faşist ideolojiye dayanan *autoctisi* (kendini bilmek) adını verdiği entelektüelleri iyi (aktif) entelektüel ve kötü (pasif) entelektüel olarak ayıran bir fikir ileri sürmüştü.

*“Faşizm akılla değil entelektüelizmle savaşıyor... ki... entelektüelizm zekanın yanlış kullanılması değil onun bir hastalığıdır. Çünkü zihin çok fazla kullanılmaz... kişinin kendini yaşamdan ayrı tutabileceğine dair yanlış bir inançtan türer.”*¹⁰

Zihnini soyut şeylerle ilgili kullanan “Pasif entelektüel”e karşı çıkar. Bundan dolayı onlar “süfli”dirler. O aktif entelektüelin “somut düşünmesi”ni önerir. Aktif entelektüel zekasını bir “eylem adamı” – praxis olarak kullanır. Aynen Faşist Benito Mussolini gibi. Pasif entelektüele örnek ise süfli Komünist entelektüel Antonio Gramsci’dir.

Bahsi geçen anti-entelektüelizm değil tam tersine entelektüel tanımını aynen sol temayüllü düşünürler gibi kendine yontan faşist bir entelektüelizm tanımıdır.

Benzer şekilde anti-entelektüelizme verilen örneklerden biri de 1915 Ermeni Katliamı’nın ilk dönemlerinde 2.300 dolaylarında Ermeni entelektüelin İstanbul’da sürülmesidir. Bu sürgünün sorumlularının sahip olduğu ideolojik ve felsefi duruşun olmadığı düşünlemez. Mevcut katliamın müsebbiblerinin sahip olduğu entelektüel arkaplanı ve dayandıkları entelektüel birikimi bir tarafa bırakarak oradan anti-entelektüelizm çıkarmak problemlili bir tanımlama yapmak olmaz mı?

Bir diğer örnek ise Çin’in “Büyük Proleter Kültür Devrimi”dir.

Çin’in “Büyük Proleter Kültür Devrimi” olarak adlandırıldığı ve her diktatörün aldığı isimden biri olan Başkan sıfatını

¹⁰ Giovanni Gentile, *addressing a Congress of Fascist Culture*, Bologna, 30 March 1925

alan Mao tarafından kitlelerin “sınıf düşmanlarını” yok etmek için başlattığı “Devrim” Mayıs 1966’da başlatılmıştı. Öncelikle öğrencilerin kendilerine görev bilerek Kızıl Muhafızlar’ı örgütleyerek tüm ülkeye yayılmasına neden teşkil eden esas sloganlardan biri adeta futurizmi imleyen “dört eski”yi yok etme sloganıdır. Bunlar eski fikirler, eski gelenekler, eski alışkanlıklar ve eski kültürdür.

Öğrenci çeteleri ve Kızıl Muhafızlar “burjuva elbise” giyenleri, “emperyalist” sembolleri taşıyan kişi ve yerleri yok etmiş, entelektüeller ve parti memurlarını öldürmüş ya da intihara sürüklemişlerdi. Okullar ve üniversitler kapatılmış, dini mekanlar, kütüphaneler, dükkanlar ve özel mülkler yıkılıp, yağma edilmişti. Buna “feodal” geleneklerin yok edilmesi adını vermişlerdi.

Bu başlangıçtan sonra “kızıl terör” işçilerin ve köylülerin dahil olmasıyla iç savaş başlamış farklı fraksiyonlar arasında çatışmalar da bunun bir diğer yüzü olarak ortaya çık-



mişti. 1968’de “Başkan” Mao milyonlarca kentli genci “yeniden-eğitim” adı altında başlattığı bir diğer kampanya ile kırlara, köylere çalışmaya göndermişti.

Aynı zamanda orduya düzeni sağlamak ve Çin’i askeri diktatörlüğe etkin bir şekilde dönüştürmek için emir vermişti ki bu 1971’de tamamlanmıştı. Kültür Devrimi ise Mao ölence kadar devam etmiş ve o ölünce son bulmuştu.

Çin’de “Büyük Proleter Kültür Devrimi” sırasında sayısı bilinmeyen ve resmi rakamları da belli olmayan binlerce ya da milyonlarca insan ölmüş, öldürülmüştür. Bu ölümler doğal nedenler, açlıktan kaynaklı beslenme eksikliği, işkence, “burjuva sınıftan olmak” suçlamasından dolayı idam, çalışma kamplarındaki ağır koşullar ve vatanseverlik ya da “başkan Mao’yu savunmak” vb. nedenlerle vuku bulmuştu. Ölümlere dair verilen rakamlar ise 500 bin, 2 milyondan 20 milyona kadar değişiklik göstermektedir. “Kültür Devrimi”nin on yılı süresince burjuva olarak suçlanıp öldürülen ya da çalışma kamplarında öldürülen entelektüellerin sayısı da bilinmemektedir.

Bu denli ağır deneyim – deneyim demek meseleyi hafifletmek olmuyor mu? Evet – bizim için dahi ağır bir yaşam deneyimi. Peki sadece şu kısa anlatımda bahsi geçen ideolojik yönlenmiş-yönlendirilmişliğin adı anti-entelektüelizm olarak mı adlandırılmalıdır? Aksine söz konusu olan bir yobazlıktır ve bu yobazlık ideoloji, fikir ve özellikle entelektüel çabayla ortaya çıkan bir yobazlıktır. Burada anti-entelektüel değil tam tersine entelektüel çabanın insan toplumlarında ortaya çıkardığı felaket göze çarpar.

Yaşar Çabuklu’nun “Sol’dan gelen” anti-entelektüelizm de hayra alamet değil cümlesi eğer bunun için söylenmiş ise doğru bir ifade değildir. Bahsi geçen sol felaketlerin, ölümlerin, açlığın ve kitle katliamlarının sorumlusu olduğundan

suçunu ve günahını hafifletmeye yönelik – Yaşar Çabuklu’nun kendisinden azade olarak – bir ifade olarak bile telakki edilebilir.

Türkiye’de Anti-Entelektüel Kavrayışa Bir Örnek

Sol, Sinizm, Pragmatizm adlı kitabında T. Bora, *Defter* dergisinin kapanmasına nedenleri sıralayan S. Sökmen’in açıklamasını temele alarak mevcut anti-entelektüel atmosfere temas eder. Bu açıklamayı, “**Defter**’in yayıncısı Semih Sökmen’in son sayıdaki veda yazısı, sözünü ettiğimiz girişimle, ’80-sonrasının **anti-entelektüalizmiyle** başatme tecrübesiyle ilgili bir muhasebedir. İsim/kimlik haliyle değil sıfat haliyle entelektüellerin ’80-sonrasında edinmekte ve taşımakta gitgide zorlandıkları bir **metanetle** yapılmış bir muhasebe,”¹¹ olarak değerlendirir.

Bahsi geçen kitap hem sol eleştirisi hem de solu yeniden inşa etme sürecini değerlendirme girişimi olarak değerlendirilebilir. Meseleyi ve kısa geçmiş zamanı teorize etme çabası da göze çarpan bir diğer husus.

*“Biraz abartıyla, şöyle de söylenebilir mi?: ’80 öncesinde sol politik hareket, aydınları angaje ediyordu; ’80’lerdeyse, sol aydınlar angaje edecek sol hareket aradılar.”*¹²

Zamanında beğenerek okuduğumuz *Defter* dergisinin kapanmasında hicab duymasının ve dergiyi toplumsal planda yerini ve işlevini anlamlı kılma çabasının ifadeleri olarak da okunabilir bu cümleler. Fakat entelektüelin yerini, kabul edilebilirliğini ya da entelektüele düşmanlığı açıklayacak şeyler değildir. Ama devam ederek anti-entelektüelizmden ne anladığını ifade ediyor Bora.

Bora, anti-entelektüelizm kavramın öyle geniş bir alan içerisinde açıyor ki kavram kendiliğinden belirsizleşip her

¹¹ *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, T. Bora, s. 185

¹² A.g.e. s. 189

anlama gelen-gelebilecek bir tanım haline geliyor. Kitlelerce entelektüel kimliğine dair oluşan küçük görme ve aşağılama hallerine dair der ki o “sadece aydın düşmanlığı değildir.” Diğer taraftan buna ek olarak entelektüelizm algısının “...halka yabancı, sorumsuz, hedonist, ‘yoz’ bir aydın kültürünün aşağılanması” şeklinde olduğu tarifini yapıyor. Onu “sanata ve kültüre düşmanlık ile sınırlandıramayız” cümlesinin ardından bunun tecrid ve muhafaza edilen bir alan olsa da aşınma katettiğinden dem vuruyor. Ve ardından dönemin düşünce üretim modeline gelerek *Tink-tank*’lardan bahsederek orada entelektüel faaliyetin anti-entelektüel bir faaliyet olduğunu mu söylemektedir anlamamaktayım (oysa tink-tanklar devlet ve sistem için en rasyonel düşünceyi, planı, programı ve akıl yürütmeyi üretecek alanlar olması bakımından devletler ve kurumlarca fonlanan ve yaşatılan entelektüel alanlar olarak tarif edilemez mi?). Ardından ince düşünmeye karşı olan söylem-durum vb. hareketleri de anti-entelektüelizm kavramının altına taşıyarak kavramı anlamını daha da genişletiyor.¹³ Aslında Bora’nın anlattığı kültürü sadece düşünce, sanat, edebiyat ürünleri ve üretimleri olarak

¹³ “Anti-entelektüalizmin, ‘80’ler ve sonrasında zamanın ruhunun temel özelliklerinden biri olduğuna kuşku yok. Anti-entelektüalizm, sadece aydın düşmanlığı değildir. “Gerçek” sorunlara kayıtsız, memleketine/milletine/halkına yabancı, sorumsuz, hedonist, “yoz” bir aydın karikatürünün aşağılanması önemlidir, ama mesele sadece o değildir. Anti-entelektüalizmi, “kültür”ü bir prestij işi olarak plase eden seçkinci (Kemalist veya liberal) bakışın diliyle, “sanata ve kültüre düşmanlık” ile de sınırlayamayız. “Sanat ve kültür” olarak tecrid ve muhafaza edilen rezervasyon alanının, ‘80-sonrasında dokunulmazlığından çok şey kaybettiği doğrudur. Ancak anti-entelektüalizm, bundan fazla bir şeydir.

Neo-liberalizm çıkışının anti-entelektüalizmi, düşüncenin İktisadî aklın emrinde sınırsızca ve belirtik olarak araçsallaşmasını ifade eder. Bu dönemin düşünce üretiminin ideal modeli, *think-tank*’lerdir. Entelektüel arkaplanın varlığını “sezdirerek” ya da “aksesuar olarak” göstere göstere kullanarak opsiyon değerlendirmesi sunan pratik *bilgi notu*, düşünceyle alışverişin en rağbet gören formatıdır. Neo-liberalizmin eşitsizlikleri derinleştiren, tutunamayanları dışlayıp kriminalize eden sert dünyasında,

anlayanların ifadesi ile “kültürsüzleşme” (*Philistinism*) kavramıdır. Bu kavram ise kitlelerde vücut bulmayan entelektüel ürünlerin (klasik müzik, edebi metinler, şiir kitapları vb.nin) alıcısının olmaması ve kitlelerin almayı reddemesi sonucu inşa edilen bir kavram olarak duruyor.¹⁴ Kitlelerin okumayazmaya ve öğrenmeye dair bir reaksiyonlarının olmadığını tam tersine bunun için her şeylerini seferber ettiklerini söylemek de mümkündür. Yani sadece okumayazmaya ve kültürel ürünlere karşı hoşnutsuzluk gibi ifade etmek bunu anti-entelektüelizm kavramı ile ifade etmek toplumsal histeri, arzu, medya “bilginin” iktidarının kitlelerde yarattığı hırs, propaganda ve tahakküm kültüründen azade kılmak anlamına da geliyor. Kısaca meselenin anlaşılmasında esas proplemleri görmemeye delalet ediyor.

Anti-entelektüelizm iktidarlar ve devletlerin bir duruşu olarak adlandırılmaz. Bir kısım entelektüelin (devletlü) başka bir kısım entelektüele ve entelektüellere karşı oluşturduğu dil, söylem ya da karalama kampanyası ve bu entelektüelleri gözden düşürme kampanyasının adı anti-entelektüelizm olamaz, olmamalıdır. Hiçbir iktidar böyle bir kavramın altına imza atmaz, atamaz. İktidarlar ve devletler kendilerinin ihtiyaç duyduğu entelektüel bir birikime ihtiyaç duyarlar ve iktidar bu bilgi ve birikim üzerine durur ve bu birikimi devamlı surette üretmek, geliştirmek ve uygulamak durumundadırlar.

reaksiyoner (milliyetçi, faşizan) popülizmler de, “ince düşünme”yi hakaret kabul eder, “erkekçe” tavır koyan teferruatsız sözler isterler. Sıradan/küçük adamı, o mahrumiyeti, darlığı, ince düşünecek hali olmayışı içinde yücelten, güzelleyen söylemiyle anti-entelektüalizm, faşist ideolojinin ana geçitlerindendir.” *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, T. Bora, s. 190-191

¹⁴ Kitle toplumlarında değil ama kırlık alanlarda; köy ve kasabalarda yaşayan ve kentlerin etkilerinde uzak yaşayan kültürlerin kendi kültürel ürünlerinin “otantikliğine” – çevresinden uzak değil ilişkili olsa da ve ürünleri almak ve vermekten hicab duymadan kullansa da – vurgu yapmak gereği duyuyorum .

Aslında Bora'nın anlattığı, anti-entelektüelizm kavramının altına sıkıştırılmış vulger, yobaz ve reaksiyoner tepkilerdir. Bu tepkilerin ardında devletler ve iktidarların yönetme-yönetişme politikalarını görmeye çalışmak daha doğru olsa da Bora'da biz bunu göremiyoruz.

Bora, dönemin entelektüel performansından hareketle anti-entelektüelizmi izah etmekte.

“Entelektüellerin ‘meslek hayatına’ da bakalım. ‘Hırs ve körlük’ üzerinde duralım biraz. Entelektüel uğraşın kendisi de, özellikle ’80-sonrasında kariyer-performans basıncı altına gitgide daha fazla giren yanılla, zamanın ruhundan azâde olamazdı.

Entelektüel uğraşın bir performans gösterisine, ya da nicel ve biçimsel-protokoler gerekler dışında bir şey gözetmeksizin yapılan bir işe dönüşmesi... dünyaya, hayata makale “çıkartılacak” bir kaynakça olarak bakmak... aslî hatta kimi zaman yegâne saikin rütbe-terfi veya telif ücreti oluşu... alıntı lehimciliği... görmezden gelinemeyecek etkilerdir”¹⁵

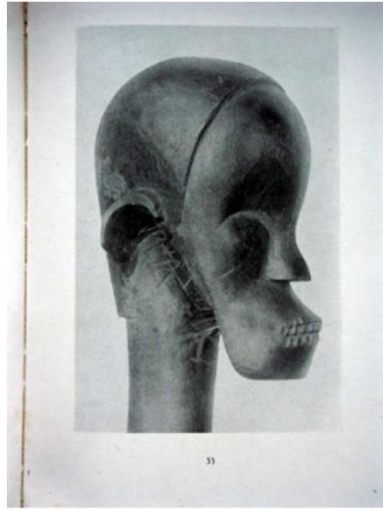
İşte bu cümleler bugünün entelektüeli olan ve akademiye entelektüel faaliyetin tek alanı olarak gören ve akademide olmak ile kendine önemli sıfatlar yakıştıran entelektüeli izah etmektedir. Anti-entelektüelizm kavramı eğer kullanılacak ise bu cümlelerden başlanarak kullanılmalıydı. Akademinin ve “hırsın” entelektüel faaliyeti öldürdüğüne temas edilmeliydi. Entelektüelin kendini toplumda ve dimağlarda seçkin bir sınıf olarak konumlandırmasına, onun kurumsallaşmaya teşne haline temas edilmelidir. Bu minvalde entelektüelizm sorgulanmalıdır.

¹⁵ A.g.e. s. 192

Entelektüeller Ne İşe Yarar ya da Entelektüelin Deha Kültü

Anti-entelektüelizm kavramına temelden temas ederken Avrupa avant-garde'ını etkileyen, Afrika sanatına dair çalışmaları olan ve Kübizm'in oluşmasında, gelişmesinde etkili ve aynı zamanda memnuniyet duyan ilk eleştirmen olarak Carl Einstein'i ve onun entelektüellere dair eleştirilerini dikkate almalıyız kanısındayım.¹⁶ Dada, Expresyonizm ve Sürrealizm akımlarına katılan Einstein, Friedrich Nietzsche, Fritz Mauthner ve Hugo von Hofmannsthal gibi düşünörlere yoğunlaşmıştır. Fritz Mauthner'in komüniter anarşist Gustav Landauer'in arkadaşı ve Landauer'i düşönceleriyle oldukça etkileyen biri olduğunu da belirtmek gerekir. Einstein'ın "Kurguların Fabrikasyonu" isimli eserinin Adorno ve Horkheimer'in "Aydınlanmanın Diyalektiğı" adlı eserine büyük oranda etki ettiğı de ifade edilirken diğör taraftan aynı yerlerde yaşayıp hiç buluşmamalarına rağmen W. Benjamin'in benzer kavramlarla fikri ortaklıkları olduğı söylenir. C. Einstein, Primitif sanatları ve özellikle heykellerine dair çalışmaları dikkate değerdir. Adorno'nun onun *Negerplastik* (Kara estetik) adlı eserinden dolayı ve doğrudan referans vermeden atıflarda bulunduğı da eleştirmenlerce ifade edilen bir diğör noktadır.

¹⁶ **Carl Einstein** (26 April 1885 – 5 July 1940) Yahudi asıllı bir Alman ve George Grosz, Georges Braque, Pablo Picasso and Daniel-Henry Kahnweiler gibi öncü sanatçı ve entelektüellerin yakın arkadaşı. Biyografisinde tarihçi, yazar, eleştirmen ve anarşist olduğı yazıyor. Birinci Dünya Savaşı'nda asker olarak bulunan Einstein sonraları Bürüksel Asker Konseyi ve Berlin'deki Spartakistlerin ayaklanmasına katılıyor. 1928'de Weimer döneminde sağcı faşistlerin hedefi haline geliyor ve Fransa'ya kaçıyor. Hitler ve Nazilerin yükselme dönemine yakın bir dönemde, 1930'larda İspanya'ya Anarko-sendikalistlerin safında savaşa katılıyor. 5 Temmuz 1940'ta Nazilerin Fransa'ya girdiğı sırasında bir köprüde sıkıştığında kendini köprüden atarak intihar ediyor.



Ama biz gene Einstein'e dönelim. “*Kurguların Fabrikasyonu*” entelektüellerin ne işe yaradığına dair referanslara sahiptir. Der ki:

*“Akılsal mucizenin tarihi, sanıldığı kadar parlak değildir. Entelektüeller kendi tarihlerini kendileri yazmışlar ve bu işte blöf yaparak kendi **kendilerini kahramanlaştırmışlardır**. Alıcıları, aklın ürünlerinin gerekliliği ve önemi hakkında ikna etmek için gürültülü bir reklam kampanyası yürütmüşlerdir.*

*Entelektüellerin küstah bir deha kültünün, kendi kendilerinin **tanrılaştırılmasının** propagandasını yaptıkları bu tarih yazımına dikkat çekiyoruz. Bu beyinsel primadonnalar, kendilerini tanrıların ve putların temsilcileri olarak allayıp pulladılar ve kendi menfaatleri yararına bir tapınmayı sahneye koydular.”*

Bugün entelektüeller ve onların etki alanlarına bakıldığında tüm seçkinler taifesinin bizzat onlardan oluştuğunu; dünyanın en etkili kurumları ve paranın başında Foucault'un dediği

gibi spesifik entelektüellerin olduğunu; devlet ve hükümet kurumlarının yönetilmesi ve yürütülmesi için bu entelektüellerin deha kültürüne başvurulduğunu görmemek için gözlerimizi kapatıp iki ya da üç yüzyıl önceki entelektüel, münevver ya da mutasavvıfların olduğu dünyada yaşıyor olduğumuzu hayal etmemiz gerekir.

“Kendi kendilerini tanrılaştırma” ve “put” vurgusu bize son yüzyılların en önemli iki putunu ya da “tanrısı”nı anımsatmıyor mu? Kapitalizmin iki olmazsa olmaz ayağı –elbette özellikle bu yüzyıl putların ve “tanrıların” yüzyılı- devlet ve para... her ikisi de varlığı konusundan şüpheli ve bir o kadar da gerçek olarak hayatımızın putları durumundadırlar. İşte tahakkümün müsebbibi olan bu iki put entelektüeller sayesinde var. Ve bu entelektüeller bir sınıf olarak –muhalif olan entelektüellerin muhalif olma halleri ve bilgilerini de kullanarak- seçkinliklerine ve yönetebilirliklerine katkılar sağlıyorlar.¹⁷ Entelektüellerin başardığı toplumda onay ve rızayı alacakları atmosfer, çevre ilişki ve iletişim biçimlerini yaratıp ona hakim olmaktı. Elleriinde olan ve zaten yüzyıllardır bizzat devlet ve dini kurumlar için okutulup yetiştirilen entelektüel devlet ve iktidarın esas sahibi olarak totaliter, otoriter ve demokratik devlet biçimlerinin hepsinin hakimidirler. Aksi halde “Bilginin iktidarı” kavramı bir anlam ifade etmez.

C. Einstein şöyle devam ediyor:

“Entelektüeller, mucizevi istisnaların tarihini uydurdular. Ortamın etkisi gizlendi ve anonim çalışmaların ağırlıklı gücü örtbas edildi. Her ne pahasına olursa olsun küstah ‘mutlak deha’ mitosu ve aklın önceliği dogması yerleştirilmek istendi. (...) Genel, yani insani birleştiriciliği (bağlayıcılığı) olan kuvvetler, gözü dönmüş

¹⁷ Proudhon’un anarko-kapitalistlerin temel dayanağı olması ilginç değil midir. Diğer taraftan Foucault gibi birinin “söylem analizi” kavramının kapitalizm ve sermaye ilişkileri üzerine yapılmış kimi araştırmalarda önemli referansların kişisi olması sadece şimdi aklıma gelenler...

yobazın asosyal mitosunu dayatabilmesi için unutturuldu. Sanat ürünlerinin büyük çoğunluğunun anonim bir çalışma ile kolektif olarak ortaya çıkarıldığı gizlendi.”¹⁸

Einstein’ın Afrika halklarının heykel ve heykelcikleri üstüne çalışması özellikle bu anonim çalışmaya gönderme yapsa da Avrupa sanatında ortaya çıkan eserlerin atölyelerde ortak çalışmanın ürünü olduğu da başka bir gerçektir. Modern sanat ve avant-gard eleştirisi de önemli vurgulardır.

“Tarihçiler ani bir mucizenin göz kamaştırıcı tarihinde yoğunlaştılar ve bireysel olarak girilip başarılan sanat eserlerinin son derece nadir olduklarını, istisnalar teşkil ettiklerini gizlediler. Entelektüeller görünürde cüretkâr deneylere giriştiler, oysa bunlar yumuşak zeminde atılmış taklalardı. Sanatçılar, yalnızca estetik deneylere giriştikleri için böyle bir akrobasinin hiçbir tehlikesi yoktu. ‘En yeni’ şeyleri resmetmiş ama gerçeklikle ya da yaşayan güncellikle olan ilişkiyi yitirmişlerdi. Bu yüzden modern sanat neticesiz kaldı ve gerçek durumlara hemen hemen hiçbir etkisi olmadı.”¹⁹

Entelektüelizmi hem sanat alanı ve hem de diğer alanlarda eleştiriye tabi tutan bu sözleden daha radikal bir dil yok gibidir.

Kendisi de Dada hareketi içinde bulunmuş olan Einstein’ın entelektüellere dair ifade ettikleri oldukça entelektüel ifadeler ile görsel sanatlar, edebiyat, tiyatro, şiir ve teori alanında bir anti-sanat akımı olan Dada’nın “gerçek dadaist anti-dadaist olur” sloganıyla da hayatta karşılık bulabilir. Bu

¹⁸ Carl Einstein, “Die Fabrikation der Fiktionen” (Kurguların Fabrikasyonu)ndan aktarılan makale “Entelektüeller ve Tarihsel Blöf, <https://itaatsiz.org/2014/03/14/entelektueller-ve-tarihsel-blof/>

¹⁹ Carl Einstein, “Die Fabrikation der Fiktionen” (Kurguların Fabrikasyonu)nda alıntı yapan makale “Entelektüeller ve Tarihsel Blöf, <https://itaatsiz.org/2014/03/14/entelektueller-ve-tarihsel-blof/>

ifade “gerçek entelektüel anti-entelektüel olur” olarak yeniden ifadelendirilirse yanlış kaçır mı?

Dada’nın sadece seçkin estetik sınırlamalarına karşı bir oluş olduğunu söyleyenler de Dada akımının mevcudiyet alanını ve neden var olduğunu sınırlamakta. Dada kendisini de reddeden bir hal olarak sanatçı, entelektüel ve süzölmüş entelektüel zevk kavramlarına reddiye döşeyerek anlamlı bir oluş ortaya kor. Elbetteki Dada içinden gelip, orada edindiğı sermaye ile milyonlar kazanıp birer burjuva gibi yaşayanlar da var ama Marcel Duchamp gibi “sanatçıların” her şeyi bırakıp sadece satranç oyuncusu olarak hayata devam etmedeki samimiyeti Dada’ya anlam veren bir duruşu ifade eder. Yani Dada entelektüel kimliğine de bir saldırı olarak da tarihteki yerini korumaktadır hâlâ.

@



‘Duchamp’ın Pisuvarı’

Peki, bu entelektüelizm eleştirisi olarak algılanmamalı mıdır? Yukarıda anti-entelektüelizm ve entelektüelizm kavramlarını açmaya çalışırken başvurduğumuz kaynaklar ve alıntılar dolayımı üstünden bakıp durumu tekrar gözden geçirdiğimizde anti-entelektüelizm kavramının yakıştığı yer Carl Einstein’ın durduğu yer değil midir? Yani anti-entelektüelizm aslında seçkinlere karşı, yani putlara ve yaratılan “tanrılara” karşı bir eleştiri değil midir?

Bitirmeden temas etmekten kaçınmayacağım birinden, Nietzsche’den bahsetmeden geçmeyeceğim. Kutsal kitapların diline sahip olan Nietzsche’nin “Tanrıyı öldürdünüz” sözü yeni tanrıların olmadığı anlamına gelmiyor kanımca. Tanrıyı öldürerek yerine “devlet”i, “para”yı ve kişi kültlerini (belki de nefsi, hırsı ve kibri) ikame ettiniz anlamına geliyor. Entelektüeller de bugün aynı konumda değil mi? Entelektüeller her yerde, akademide, devletin üst ya da alt kadrolarında hem tahakkümü hem kendi üstünlüklerini hazzını yaşıyorlar.

Diğer taraftan Nietzsche’nin kendini eğitimci olarak tanımlamakla ve üniversitede akademisyen olarak bulunmuş olmakla bereber “akademiden felsefe yapılamayacağını” söylemekte ımtina etmemesi onu anti-entelektüel bir duruş içinde konumlandırmaz mı?²⁰ Elbetteki Nietzsche yaratılan bu tanrılara saldıranlardan biridir.

❧

²⁰ Nietzsche’nin 1872’de Basel Şehir Müzesi’nde vermiş olduğu 6 dersin 5’inin yayımlandığı *Untimely Meditation* ise (bir ders tamamlanamamıştır) Eğitimin eleştirisi üzerinedir. Eğitimi hayatın diğer gayelerine göre daha da aşağılar o.

11

**Minima Moralia – Adorno –
ve “Yanlış Yaşam Doğru Yaşanmaz” Hakkında**

Türkçeye aynen yukarıdaki şekilde çevrilmiş olan deyiş, Adorno'nun "Minima Moralia" adlı çalışmasının bir yerinde geçmekle beraber aslında kitabın özeti gibidir. Türkçeleştirilmiş bu ifade biçimi bu deyişi tam olarak ifade etmemekte ve anlamı açmak için biraz çaba gerekmektedir.

Bu çabayı kendimizce sarfetmeden evvel kendisinden sonra gelen çalışmalara ilham kaynağı da olan bu esere dair kısa bir açıklama gereklidir sanırım. İsmi Aristoteles'e atfedilen Magna Moralia'dan almış olduğunu ifade eden eser Adorno'nun İkinci Dünya Savaşı sırasında Amerika'da sürgünde iken yazılmaya başlanmış ve 1949'da tamamlanarak yakın çalışma arkadaşı M. Horkheimer'in ellinci yaş gününe adanmıştır. Eser aynı zamanda Nietzsche'nin "Şen Bilim" (Gay Science) isimli eserine atıfla "Hüzünlü Bilim"e (sorrowful science) adanmıştır ki kitap, günlük yaşamdan alınan çeşitli temalarla "iyi yaşam öğretileri"ne tersi bir iddiayla bunun mümkün olmadığına göndermelerle doludur. Kitap bir çeşit aforizma benzeri uzun, birkaç paragrafla tamamlanmış kısa makalelerle doludur. Temaların esas iddiası insanlığın olmadığı bir toplumda iyi, onurlu bir yaşamın artık mümkün olmadığına işaret eden Ferdinand Kümberger'den alıntı ile "Yaşam yaşamıyor"la başlıyor ve kitabın alt başlığı ise "Sakatlanmış yaşamdan yansımalar". Konuları oyuncakların yıkıcı doğası, ailenin viraneliği, Hakiki olanın sahteliği, ahlaki olanın artık ahlaki olmaması, Karşılıklı iletişimin çürümüşlüğü, okültizmin yükselişi, zarafetin tarihi vb.dir.

Özellikle Adorno'nun kendi yaşamının tahrip edilmişliği kitabın yazılmasında ana etmendir ki kendisi bunu özellikle belirtir. Hele ki "Gözünüzdeki kıymık en iyi büyüteçtir" ("The splinter in your eye is the best magnifying glass.") sözü kitap için daha da manidar bir ifade olarak durur.

Şimdi aforizmanın kendisine gelmeliyiz.

“Evsizlere sığınak: —Özel yaşamın düştüğü durumu, sahnesine bakarak anlayabiliriz. Sözcüğün alışılmış anlamıyla barınak, artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz geleneksel evler çekilmezleşmiştir:

Orada yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün, en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır. Bir tabula rasa üzerinde inşa edilen o modern, işlevsel konutlarsa, uzmanların zevksizler için imal ettiği, içlerinde yaşayanlarla hiçbir bağlantısı olmayan yaşama kutularıdır, ya da yolunu şaşırarak tüketim alanına girmiş fabrika tesisleri – zaten sönüp gitmiş olan bağımsız varoluş özelemini taban tabana zıttır bütün bunlar. Modern insan tıpkı hayvanlar gibi yerde uyumak istiyor, demişti bir Alman dergisi, Hitler’den önce, kahince bir mazohizmle: Yatakla birlikte, düşünle uyanıklık arasındaki eşiği de ortadan kaldırıyor. Uykusuzlar her an göreve çağrılabilirler, her şeye hazır ve dirençsizdirler, aynı anda hem dikkatli hem bilinçsiz. Sahici ama satın alınmış bir eski konakta sığınak arayan kişi kendini diri diri mumyalamış olur. Bir otel ya da pansiyona taşınarak kendi ikametgâhımızın sorumluluğundan kaçma çabası da mülteciliğin dışarıdan dayatılmış koşullarının bilgece bir seçim olarak görünmesini sağlar. En ağır darbeyi yiyenlerse, her yerde olduğu gibi, seçme imkânına sahip olmayanlardır. Kentin çöküntü bölgelerinde değilse bile, yarın yerini kümeslere, arabalara, vagonlara, kamplara ya da düpedüz açık havaya bırakabilecek kulübelerde yaşamaktadırlar. Ev, geçmişte kalmıştır. Çalışma ve toplama kampları kadar, Avrupa kentlerinin bombalanması da, teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edilmesidir sadece. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık.

Gerçekleştirilme fırsatı bir kez kaçırıldıktan sonra sadece burjuva yaşamının köklerini çürütmekle kalan sosyalist toplum da sahici bir barınak imkânını yok etmektedir. Bu sürece hiç kimse direnemez. Kişi, dar anlamıyla zanaate ne kadar karışılırsa olsun, mobilya

tasarımı ve iç dekorasyona ilgi duymaya başladığı anda bir kitap koleksiyoncusunun o fazla süslü zevklerini de benimsemeye başladığını fark eder. Belli bir uzaklıktan bakıldığında, Viyana Atölyeleri ile Bauhaus arasındaki fark o kadar büyük değildir. Saf işlevsel çizgiler, işlev ve amaçlarından kurtularak, Kübizmin temel yapıları kadar süslemeci olmaya başlamışlardır bugün. Bütün bunların karşısında, bağlanmamış, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir: Toplumsal düzenle kendi ihtiyaçlarımız elverdiği sürece özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hâlâ toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılışına kapılmamak.”¹

Adorno evsizlere sığınak başlığı altında ele aldığı bu bölümde sığınak olarak sahip olmama hissine gönderme yapıyor gibi görünür. Aslında sığınak denen bir şeyin olmadığı, olamayacağını anlatmaktadır. *“Bütün bunların karşısında, bağlanmamış, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir: Toplumsal düzenle kendi ihtiyaçlarımız elverdiği sürece özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hâlâ toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılışına kapılmamak,”* sözleriyle insanın bugün imkansızlık haline ve geleceksizliğine işaret eder. Bu bölüm ve aslında Minima Moralia’nın hepsinde bir pesimizme ve gelecekçi bir düşünce olan Marksizmden de bir bakıma çok uzağa düşer.

Devamında Nietzsche’nin Şen Bilim’ine referans vererek ev sahibi olmamak metaforundan hareketle Nietzsche’ye hak vermekle birlikte kendi evimizde kendimizi “evimizde hissetmemek”ten bahsetmektedir. Sahip olmak ve olmamanın ayrı ayrı paradokslarıyla serimlenmesi durumuna işaretle imkansızlık ve insanoğlunun çaresizliğini dile getirmekte Adorno. Ama vurgusu sahip olmak/olmamak hallerinde ba-

¹ Minima Moralia, Theodor W. Adorno, s. 39

ğımlı ve muhtaç olma duygusu gibi görünürken de Marksizmin yabancılaşma kavramında temellenen fikri ifade etmektedir. Alternatifin de imkansıza gömülmeye neden olacağını belirtir ve “Yanlış Yaşam İçinde Doğru Yaşam Olmaz” diyerek bölümü bitirir. Anlarız ki mevcut kötülükler ve yanlışlıklar paradigmasının içinde ve alanında doğru yapılacak her şey o paradigmayı güçlendirmektedir. Ne yaparsak yapalım bunun içinden çıkmanın bir imkanına sahip olamayacağımızdır.

“‘Ev sahibi olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir,’ diyordu Nietzsche, Şen Bilim’de. Bugün eklememiz gerekir: Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi ‘evimizde’ hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır. Bugün bireyin kendi mülkü karşısında düştüğü zor durumu biraz olsun gösterir bu – hâlâ herhangi bir mülkü kalmışsa tabii. Oynamak zorunda olduğumuz oyun şudur: Artık özel mülkiyetin kimseye ait olmadığını, çünkü tüketim mallarının bu kadar bollaştığı koşullarda hiç kimsenin bunların kısıtlanması ilkesine tutunmaya hakkı olmadığını, ama yine de sırf mülkiyet ilişkilerinin körce sürdürülmesine hizmet eden o bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemek için bile kişinin bazı şeylere sahip olmak zorunda olduğunu görmek ve dile getirmek. Ama bu paradoksun tezinin varacağı yer yıkımdır: Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık. Antitez ise, telaffuz edildiği anda, rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisine dönüşür. Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz.”²

Şimdi “Yanlış yaşam doğru yaşanmaz” olarak Türkçeye aktarılan cümleye dair kimi itirazlar ve ifadenin doğru aktarılıp aktarılmadığına dair tartışmaya geleyim.

² Minima Moralia, Theodor W. Adorno, s. 39-40

“Adorno’da Yaşam ve ‘Doğru’ Yaşam” başlıklı makalesinin bir dipnotunda Toros Güneş Esgün bu ifadenin Türkçeye ve İngilizceye aktarılmasında karşılaşılan yanlışlıklara dikkat çekmiştir.

İngilizce çevirilerinde Adorno’nun sözü “wrong life cannot be lived rightly” olarak çevrilmiş ve bu çeviriye itirazlardan biri çevirinin “There is no right life within the wrong life” (yanlış yaşam içinde doğru yaşam yoktur) şeklinde olması gerektiği dillendirmiştir. Bu itirazı yapan Freyenhagen’a göre bu ifade Adorno’nun kurmak istediği doğru/yanlış yaşam arasındaki karşıtlığı açık kılar. Biz de bugün bu yanlış çeviriyi çeşitli yerlerde görebiliyoruz.

Esgün, şöyle devam eder:

“İkinci itiraz ise Christoph Menke’nin orijinali Almanca olan makalesinin İngilizce çevirmenine aittir, burada da “yanlış yaşam içinde doğru yaşam yoktur” kullanımı tercih edilmiş, fakat “falsch”ın karşılığı olarak “wrong” yerine “false” kullanılmıştır ve Adorno’nun yanlış yaşamı aynı zamanda “sahte”, “yalan yaşam” anlamında da kullandığını iddia edilmektedir (Menke, 309). Bu çalışmada biz de önermeyi, Türkçe’de hem ahlaki yanlış hem de sahteliği aynı anda imleyen tek bir sözcük olmadığı için “Sahte ya da yanlış yaşam içinde doğru yaşam yoktur.” olarak çevirmeyi tercih edeceğiz.”³

Esgün ayrıca “Ancak Adorno’nun her üç yapıtında [Minima Moralia, Negatif Diyalektik ve Ahlak Felsefesinin Sorunları] ortaya koyduğu felsefi çerçeve açığa çıkarıldığında onun, “falsches Leben” ifadesini, “yanılsamalı”, “gerçek olmayan”, “görünürdeki yaşam” gibi anlamlarda kullandığı görülebilir” diyerek Türkçedeki yanlış kelimesinin yanılsama,

³ ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar – Adorno’da Yaşam ve “Doğru” Yaşam – Toros Güneş ESGÜN, Ocak/January 2017. s. 98

sahte vb. diğer anlamlara sahip olmamakla ifadede yetersizliğini ve yanlış anlamaya neden olduğunu söyler ki bunun önemli bir tesbit olduğunu da belirtmeliyiz.

Benzer problemlerden biri ile J. Butler'in Adorno Ödülü için yaptığı konuşmanın türkçeleştirilmesinde görülmektedir. Makalenin Türkçesi "*Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürmek Mümkün müdür*" biçiminde ve Adorno'nun "Yanlış Yaşam İçinde Doğru Yaşam Olmaz" şeklindeki ifadesine gönderme içermektedir. Fakat makalenin içinde Adorno'nun bu sözü – ki Butler bu konuşmayı Almanca yapmıştır – gene yanlış olarak "Yanlış yaşam doğru yaşanmaz" şeklinde çevrilmiştir.

Adorno'ya göre yanlış yaşam, sahte, sakatlanmış ve yalan yaşam şeklinde tezahür ederken, yaşam ancak bunların olumsuzlanması ile doğruya ya da doğru yaşam kapısına ulaşılabilir. Bu arada doğru yaşamın tanımını yapmaz. Doğru yaşamın tanımı, sınırları ve şekli belli değildir. Ancak yanlış görülenin yadsınması ile doğruya gidilebilir. Negatif diyaletik denilen şey ise aynen budur. Yani nasıl yaşamalıyız sorusunun yanıtı nasıl yaşamamalıyız sorusuna verilecek yanıtla bulunabilir.

Fakat asıl soru sahte, yalan ve sakatlanmış olan yanlış yaşam kavramının bir doğrudan ya da otantik olandan kaynaklanmış yani kendisinin bir doğrudan kök almış bir yadsıma olması gerekmez mi? Kavramın bu şekilde kullanılmış olması doğruya referans vermektedir. Aksi halde yanlışın yanlış olduğu bilinebilir mi? Yabancılaşma kavramı tezlerinin temel argümanlarını oluşturduğundan dolayı da bu ifadenin geçmişte iyi, doğru olana bir göndermesi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Aynı şekilde klasik Anarşist düşünürlerin de böyle bir iddiaları vardır. İnsanın bozulduğu ve otantik halinden, özünden koptuğu tezi yabancılaşma kavramıyla kendisini ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın bir özü ya da doğası olduğunu söylemek mümkündür bu teze göre.

Bundan dolayı sınıflı toplumlar ve özellikle kapitalizm doğal değil, sahtedir ve insanlık bundan dolayı bunu aşmalıdır.

Adorno’da böyle bir geçmişe doğrudan bir gönderme olmamakla beraber yanlış reddederek doğruya ulaşma çabası içinde olunmalıdır fikri müphem bir doğruya gidişi imler.

Doğru yaşamın referansı doğal yaşam ve doğal normlarla hayata devam eden ilk insan cemaatleri de değildir herhalde. Ama yabancılaşma-bozulma fikrinden hareketle böyle bir tasavvurun olduğunu tahmin edebiliriz.

“Yanlış yaşam doğru yaşanmaz” sözünde anlam kaymalarının varacağı yer oldukça problemlidir. Bugünkü kapitalizmin tüketim toplumunda yanlış yaşam içinde doğru hiçbir şeyin çıkamayacağı kanısını ifade eder. Yanlış yaşam içinde yapılacak her olumlu atılım yanlış yaşamı yeniden üreterek onun güçlenmesi ve sağlamlaşmasına neden olur fikrinin sembolü gibidir. Oysa, her yanlışla direnerek, yanlışla yanlışlayarak doğru yaşama ulaşma gibi bir ifade ile yanlışla direnmeyi önererek bir umuda da işaret eder.

Bu sözün söylenme ve ifade edilme mekan, zamanına bakılması ise ayrı bir önemde olmalıdır. İkinci Dünya Savaşı yılları, Almanya’dan, katliamlardan Amerika’ya kaçmak durumunda kalan ve katliamlara, savaşa şahit olan bir entelektüelin ifadesi olması, pesimist bir söz olduğunu söylememize –her ne kadar pesimizm ve nihilizm içerikli söz olmadığını söyleyen olsa da- açık kapı bırakır.

Nitekim bu söze referansla J. Butler’in 11 Eylül 2012’de Frankfurt’ta aldığı Adorno Ödülü vesilesiyle yaptığı konuşmada Adorno’nun geleceğe dair müphemliğini anlayabiliriz.

Adorno'nun *Ahlak Felsefesinin Sorunları* kitabında kötü bir hayatta nasıl iyi bir hayat sürüleceği üzerine ahlaki soruyla başlayan irdeleme, iyi hayatı sürdürebilmek için kötü hayata karşı direniş olmalıdır iddiasına varıyor.⁴

Butler'in bahsini ettiği kitapta ise Adorno bu direnişi kötü hayat biçimlerine direniş olarak ifade ediyor.

*“Belki de söylenebilecek tek şey, bugün iyi hayatın, en ilerici zihinlerin iç yüzünü görüp eleştirel olarak teşhir ettikleri kötü [falsches] hayat biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur.”*⁵

Buradaki kötü hayata değil kötü hayat biçimlerine direniş cümlesi dikkate değerdir. Cümledeki direnişin nasıl ve ne biçimde olacağına dair ifadenin müphemliği önemlidir. Emin değildir o. Doğru olanın referans noktası “şu anda” görülen yanlışlardır. Yanlış yanlış yapanın da referans noktası kültürel oluş olsa gerektir. Öyle ya, her kültürel oluş, yaşam biçimi ya da yaşamın farklı doğru ya da yanlış kavranışının olduğu bilinen bir durumdur bugün. Bunu antropoloji ve etnolojinin çalışma alanlarında ortaya çıkan kimi sonuçlarla biliyoruz. Dünya ahlak kavramının evrenselliğinin sorgulandığı ve normların sadece dünyanın farklı bölgelerindeki farklılıklarda değil küçük topluluklar arasında dahi değişiklik ve farklılık gösterdiği bir yer olarak kavranmak durumundadır.

Bu noktada doğru ve yanlış yaşam kavramı üzerine yazarken Deleuze'ü ve fikirlerini ele almadan devam etmek eksik olurdu.

Yabancılaşma kavramının (Adorno'da sadece üretim sürecinde yabancılaşma değil tüketim sürecinde de yabancılaşma önemli bir durumdur ve özellikle bunu işler) özcü bir

⁴ <https://itaatsiz.org/2019/04/24/kotu-bir-hayatta-iyi-bir-hayat-surmek-mumkun-mudur-judith-butler-adorno-odulu-konusmasi/> Kötü Bir Hayatta İyi Bir Hayat Sürmek Mümkün Müdür? – Judith Butler – (Adorno Ödülü Konuşması)

⁵ Bir önceki metinde yer alan J. Butler'in Adorno alıntısı. Theodor W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2010, s. 164)

felsefeye dayandığına temas etmiştik. Adorno gibi Frankfurt Okulu'nun diğer düşünürleri de bu özcü duruşa sahiptir. Fakat diğer taraftan bu özcü duruşa karşı özcülük ve hümanizm karşıtı olan Deleuze gibi bir felsefecinin iddialarına da değinmekte yarar var. O kapitalizmin de kültürün bir üretimi olarak doğal bir sürecin parçası olduğuna işaret ederek insan doğası-özü denen şeyin olmadığını kültürün onu yaptığını ifade eder. Dolayısıyla evrensel bir insan doğası, kültürü, ahlakı, bilinci olması fikrine uzak bir tezin savunucusu durumdadır.

Bundan hareketle evrensel doğru ve evrensel yanlış fikri doğru olmayan bir bakış açısını insanlık ailesine giydirmek olarak görünür çünkü insanlık kültür olarak binlerce belki de milyonlarca parçadan oluşmakta ve her bir cemaatin benzer olduğu gibi farklı özgüllük ve özellikleri de mevcuttur.

Doğru yaşam olmadığı gibi yanlış yaşam da yoktur. Yaşam vardır ve yaşam doğru ve yanlış her daim üretmektedir. Doğru ve yanlış şartlara, zamana ve öznelere göre değişiklik göstermekte ve insan bir akış içerisinde kimi zaman iradi savrulmalarla kendisini yapmaktadır. Herhalükarda doğru ve yanlış yaşam adında olmasa da tercih edilen ve edilmeyen ya da içine düşülen yaşamlar vardır. Adorno'nun yanlış reddetme, olumsuz olumsuzlama fikri yani onun negatif diyalektik olarak ifade ettiği şey bugünün toplumunda – her toplum değil ama kapitalizmin (tüketim, gösteri, bilişim toplumu vb) toplumunda –“iyi”yi kurma için önemli bir işaret de olabilir.

Bugün hakikatin oldukça farklı veçhelerini ve renklerini “yanlış yaşam ve doğru yaşam” kavramları üzerinde bir akıl yürütmenin oluşturacağı dikotomi ile açıklama çabası hakikati kaçırır ve gözden saklayan bir özellik de gösterebilir.



12

**Anarşizm, Anakronizm, Hermenotik, Yapıçözüm
ve Tarihi Okumak**

Robert Graham'ın editörlüğüyle iki bölüm halinde yayınlanmış olan “Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncenin Belgesel Tarihi” isimli kitaba bakıldığında Anarşizm ile ilişkili olarak din ya da dindar anarşistlere ilişkin bir tek cümle olarak dahi değinide bulunulmamakta. Tolstoy’a askerlik karşıtlığı ya da sivil itaatsizlik anlamında bir yer verilmiş olsa da mesela ekoloji fikriyatının gelişmesinde çalışmalarıyla önemli bir yer işgal eden Jacques Ellul’ün ismi geçmemektedir ki Müslüman anarşist temalar ya da kişilikler ile ilgili bir şey bulmak zaten mümkün değildir. Bu çalışma anakronizm problemine de bir yanıt olarak olsa gerek “Anarşiden Anarşizme (MÖ 300’den 1939’a)” altbaşlığını taşıyor. Anakronizm herkesçe farkında olunan ve kavramları ve durumları ifade ederken dikkat edilen bir mefhum olarak duruyor.

R. Graham kitabında şöyle tartışıyor:

“Anarşinin en eski savunucularının hiçbiri kendisini Anarşist olarak tanımlamasa da, hepsinde ortak olan iktidar, refah ve ayrıcalıklı olmaya dayalı hiyerarşik ilişkilere ve baskıcı otoriteye karşı olmalarıdır. Diğer radikallerin tersine onlar aynı zamanda özgür bir toplumun yaratılması ve otoriteye karşı mücadelede kendileri için herhangi bir otoriter ve ayrıcalıklı rolü reddederler.

...

Fakat Avrupa’da 1848 devrimlerinin olduğu zamanlara kadar anarşizm farklı bir doktrin olarak ortaya çıkmamıştı. Kendini ilk defa anarşist olarak tanımlayan 1840’da Fransa’da Pierre-Joseph Proudhon olmuştur. Anarşist fikirler kısa zamanda Almanya, İspanya ve İtalya’da yayıldı. 1848 Devrimleri’nin başarısız olmasından hemen sonra bazı sürgünler, politika sayesinde gözü açılmış olanlar anarşist durumlara uyum sağladılar.”¹

¹ R. Graham, Anarchism A Documentary History of Libertarian Ideas, s. XII.

Proudhon öncesi kimi entelektüeller kendilerine anarşist ya da anti-otoriter demeseler dahi anarşist olarak adlandırmak normal bir vaka olarak duruyor. Anarşizm kavramını siyasal ve felsefi bir kavramın kişiler ve toplumsal hareketlere isim olarak yakıştırmak ya da onları tanımlamak için kullanımına dikkat çekmek isterim. Etienne de La Boetie, Bao Jingyan, Gerrard Winstanley, William Godwin, Max Stirner vb. gibi birçok düşünür için ve onların anarşist fikirleri için anarşizm sıfatı ne kadar doğru olur? Bunun tartışması yapılmalıdır.

Justin Meggit, *Essays in Anarchism and Religion* (Anarşizm ve Din üzerine Denemeler) isimli kitapta yer alan “Hz. İsa bir Anarşist miydi?”² isimli makalesinde bu soruya ve anakronizm meselesine bu makalede yaklaşmak istediğimiz gibi yanıtlar arar. Meseleye girizgah niyetiyle öncelikle anarşizm kavramının tarihsel oluşu itibarı ile nasıl ve nereden karalamak maksadıyla alınıp yaygınlık kazandığı mecra ya dikkat çeker.

*“Anarşizm kavramı düzenin yokluğundan ziyade yönetimin yokluğudur. Bu, kaos ve anlamsız şiddetle eşanlamlıdır. Viktorya döneminden beri sürmekte ve Joseph Conrad’ın The Secret Agent adlı çalışmasıyla meşhur edilmiştir. Anlamsız ve yıkıcı olmaktan uzak olarak pek çok anarşist kendini “yeniden kurucu, oluşturucu siyaset ve öz-örgütlenme” ile ilişkili olarak düşünmüştür.”*³

Ve ardından kavramın anakronik kullanımında nasıl bir hususiyet kazanarak anarşizm üzerine olan yazında, bizim de temas ettiğimize benzer şekilde, yer tuttuğuna temas eder:

² Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press.

³ Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press. s. 134.

*“Anarşizmin temel prensipleri – öz-örgütlenme, gönüllü birliktelik, karşılıklı yardımlaşma – insanlık tarihi kadar eski farzedilen insan davranışlarının biçimlerine işaret eder. Bu kesinlikle “Marksist” demekten daha az problemli bir kavramdır. İkincisi Karl Marx ile başlayan analizlere dair temel proje ve yüksek teori ile bağdaştırılır. Anarşizm ise Graeber’in kelimeleriyle “daha bir ahlaki proje”dir ve ondokuzuncu yüzyılda değişen şey sadece onun bir isme gereklilik duymasıdır. Örneğin bu düşünce MÖ. 300’den başlayan Robert Graham’ın **Anarşizmin Belgesel Tarihi**’nde ya da anarşizmin etkili ve gerçek tarihini ve kökenini Taoizm’e ve MÖ altıncı yüzyıla kadar götüren Peter Marshall’ın **İmkansız İstemek**’inin ardında yatmaktadır.”⁴*

“Marksist demekten daha az problemli” olarak “Anarşizm” sıfatını kullanmak bunun anakronik bir problem olmadığı anlamına gelemez elbette. Üstelik anarşizmin “analizlere dair temel proje ve yüksek teori” olma halini bugün itibarı ile reddetmek de mümkün değildir. Elbette anarşizm bir ahlaki projedir. Ahlaki projenin “yüksek teorilerden” aşağı kalır yanının olduğunu ise düşünmüyorum. Tüm ahlak felsefeleri soyutlama olmaları anlamında yüksek herhangi bir teoriden daha karmaşıktır dolayısı ile Graeber’in bu önermesi ise ikna edici değildir.

Meggitt, problemi daha da açarak anarşizm çalışmalarında “anakronizm” problemine dair diğer alanlara temas eder ve makalesinin konusuna gelerek özellikle Tarihsel Hz. İsa’ya anarşist denmesinde –eğer o prensiplere uyuyorsa- sakınca olmadığını şöyle ifade eder.

“Patricia Crone, örneğin, İslamın kökenlerine dair bir anahtar figürü tartışmaktadır. Bazı Mutezile ve Haricilerin alt-gruplarından Necadat’ın mensuplarının anar-

⁴ Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press.s. 135)

şist olarak tanımlanmaları gerektiğini ve toplumun iktidarsız, biz buna devletsiz diyoruz, işleyebildiği ya da işlemesi gerektiğine inandıklarından anarşizmin tarihine dahil edilmeleri gerektiğini söyler. Benzer şekilde Norman Cohn, Orta Çağ Avrupa'sında bininci yılın değişik hareketlerini – en dikkate şayan olan Bohemya'nın Taboritleri'dir – açıklarken kullanır. Benzer şekilde antropolog James C. Scott, Güneydoğu Asya bölgesinde yaşayan Zomia halkının tarihi için kullanır... Bundan dolayı Hz. İsa figürünü açıklarken eğer böyle bir ada layık ise “anarşist” kavramını kullanmakta tereddütlü olmamalıyız.”⁵

Meggitt, Hz. İsa figürünü gerçek, yaşamış olan ve ölen Hz. İsa ve diğer tarafta tasavvuren var, kitabi ve kilisenin ve ona bağlı Hristiyanların inandığı ve gerçeklikten azade olan Hz. İsa figürü olarak ayırmakta ve birine Tarihsel Hz. İsa ismini verirken asıl inceleme konusunu ise yaşamış ve ölmüş Hz. İsa figürü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Tarihsel Hz. İsa'ya anarşist denilip denilmemesidir asıl konusu.

Bu meseleye ilişkin benim editörlüğünü yaptığım içinde esasen İslam ve anarşizm ilişkisini ele aldığım makalemde temas ettiğim kitaptaki konulardan biri de tarihsel anarşizm vurgusudur.

“Yukarıda haklarında kısa bilgilerle değinilen hareket ve tarikatlar anarşizm tarihsel bir vaka olarak ortada yokken de var olan ve anarşizme yakın felsefî deneyimleri yaşayan ve mücadele eden hareket ve tarikatlardır. Bunlara eklenecek oldukça fazla tarikat ve hareket çıkarılabilir.”

⁵ Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press. s. 136.

Aynı şekilde 18. dipnotta A.T. Karamustafa'nın “*Tanrının Kuraltanılmaz Kulları*” adlı kitabının İngilizce basımında kalleriler için anarşist ifadesini kullanmasını yorumlamış-
tım:

“A.T. Karamustafa’da sapkın bireyci anarşist dervişler tanımlaması sıklıkla geçmektedir. Dolayısıyla bu kavramın gönderme yaptığı yer bir anlamıyla müphem bırakılmıştır. Kavramı antinomian anlamında kullanmış olması da muhtemeldir. Olaki tarihsel anarşizme yapılan bir göndermedir, bizce yanlış da değildir.”

Tarihsel anarşizm ayırımına, bir tarihi vaka, kavramın politik ve felsefi bir çizgi olarak hareket ve kişilerce benimsendiği tarihsel anlardan itibaren başlatmayı daha uygun bulmamdan dolayı başvurmuştum. Halen de aynı fikirdeyim. Bununla beraber oluşum, hareket ve kişilerin bu kavrama sahiplenip kendilerini bunla tanımlamamakla beraber oluş olarak bugünün anarşistlerinden ve hareketlerinden anarşist prensiplere tamamı ile uyanlara bu ismi bugünün kavramlarıyla yakıştır-
mamız durumunda karşılaşılabileceğimiz problemi aşmanın bir diğer yolunun Tarihsel olmayan anarşizm kavramıyla aşılacağını düşünüyorum.

Anarşizm kavramının kullanılmasında bir başka problem gündeme gelmektedir. Kavramın kökeninin Yunanca olması ve Modern Batı uygarlığının bu kavramı oradan alarak toplumsal hareket, kişi ve durumlara bu ismi yakıştırması, tarihi okurken Batı dışı oluşumlara bu ismi yakıştırması – ve hatta antropolojide ilksel topluluklara dair kullanılması – etnosentrik bir duruş değil midir?

Meggit bunu tartışır ve şöyle ifade eder:

“Aynı zamanda konuyla bağlantılı olan etnosentrizm probleminde de işaret etmeliyiz. Eğer Hz. İsa’ya “anarşist” diyorsak, özbilinçli bir hareket olarak ilk ortaya çıktığında modern Avrupalı ya da Kuzey Amerikalı olma bağlamı dışında yorumsayıcı değere sahip olmayan bir kavramı mı kullanıyoruz? Farklı kültürel ve tarihsel bağlamlardan bir biçimi anlamamıza yardımcı

olmaktan çok engelleyici olmaz mı? Birileri, anarşizmin içinde doğduğu ve serpildiği Batı modernitesinin üstünlük taslayan küstahlığının devam ettirilmesidir diyebilir mi?.”⁶

Evet, der. Demıştır de.

Hayrettin Yücesoy, P. Crone gibi Mutezili anarşistler üzerine yazdığı makalede anarşizm kavramı ve onun etnosentrik tarafına vurgu da yaparak ve bu kaydı şimdilik parantez içine alarak, anarşizm kavramını siyasal anarşizm olarak kullanarak etnosentik tarafı ifade eder.

*“Crone, imamın olmaması gerektiğini tartışan Mutezile düşünürlerini anarşizmle olarak ifade ettiği için eleştirilmiştir. Benim itirazım onun bu kavramı kullanmış olmasına değildir. Tam aksine bir dereceye kadar bu anlamın semantik potansiyelini **Avrupa tarihinden süzerek** aldıktan sonra incelemesinin sonunda Mutezililerin aslında anarşist olmadığını tartışmaya götürmesidir. Bu temayül bu grup için anarşizm kelimesini kullanmayı sadece kesin olmayan ve izlenimci değil aynı zamanda **Oriyantalize** eder ve diğerlerini “**Şark**”ın sınırlarıyla kapar ki bu kendi kendine anarşist fikirleri geliştirmek için gerekli kurumların olmadığı iddiasındadır. Herhalükarda Avrupa geleneğinde dahi anarşizmin anlamının farklı şekillerde anlaşılmakta olduğu bir gerçektir ve bu bakış açısı sürdürülemez. Alimler hali-hazırda farklı siyasi ve kültürel geleneklerden yeni deneyimleri verimli bir şekilde bağdaştırabileceğimizden hareketle kelimenin genişletilmiş ve desantralize edilmiş semantik boyutları üzerine çalışmalıdırlar. Bu çalışmada anarşizm kavramını kesinlikle siyasal anarşizm; dışsal otoriteye bireysel ya da hacı kavramları reddederek, eğer devlet hiyerarşisi yok edilmemişse*

⁶ Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press. s. 137.

mümkün olduğunca küçültmek ve ortak bir hukuk oluşturmak anlamında komünitelerin öz-yönetimi için çağrışı savunmak anlamında kullanacağım.”⁷

Meseleye dair soruyu belki de ilk soran H. Barclay’dır. Meggit, H. Barclay’ın etnosentrizm tartışmasında anarşizm kavramının kullanımının kültürler-arası kavram aktarımı olarak ifade etmesini benimser. Onun Türkçeye “Efendisiz Halklar” ismi ile çevrilmiş olan “*People without Government: An Anthropology of Anarchy*” adlı eserinde ilgili bölümden alıntı yapar.

“Toplumsal sınıflaşma ile etnosentrik ve karmaşık ideoloji. Bunlar diğer kültürlerde anarşistlerin değer ve ideolojisi olmadığında, oldukça duygu yüklü bu kelimeleri oldukça net ideolojik yan anlamıyla almaktır ki Avro-Amerikan kültürel gelenekler ile tanımlanır. Böylece sadece kelime çarpıtılmış olmaz aynı zamanda bu kültürlerin anlamları da çarpıtılmış olur.”

...

“Bu ‘Anarşi’ kelimesi için doğru ise eşit olarak ‘demokratik’, ‘hükümet’, ‘hukuk’ [...] gibi toplum bilimcilerin her gün kullandıkları, normal konuşmalarda türeyen diğer kelimelere de uygulanmalıdır. Toplum bilim diğer kültürlerde toplumsal bağlamlara uygulanan ortak kullanılan kavramlarla doludur. Böyle bir prosedürün kesinlikle tehlikeleri vardır. Kavramın yanında dışarıdan gelen ideolojik bagajı taşımak kolaydır. Diğer tarafta ise, eğer biz kültürler arası transferler yapmıyorsak, safi jargon olan yeni kelime üretmenin (Neologsm) yaygınlaşmasıyla, netleştirmeden ziyade belirsizliği arttıran bir durumda kalmışız demektir.”⁸

⁷ The Lineaments of Islam, Political Anarchism, Dissent, And Marginal Groups in The Early Ninth Century: The Şūfis Of The Mu‘Tazila Revisited, Hayrettin Yücesoy s. 64-65

⁸ Meggitt, J. 2017. Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus. In: Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. Pp.

Sosyal bilimler ya da diğer alanlarda kavram üretimi konusunda üniversitelerin ve akademisyenlerin yarıştıkları kim-
senin yabancı olduğu bir durum değildir. Burada bilimle-
rin, bilimsel alanlarda kullanılan kavram ve isimlerin Avrupa
merkezli olduğunu inkar etmemek gerektiğini vurgulamak
isterim. Bu minvalde meselenin etnosentrik tarafına vurgu
yapılması önemlidir. Tarihte ya da sosyal olaylarda vukuu
bulan olguları, durumları kendi özgül adıyla anmak en doğru
yöntem olsa da olgular arası benzerlikler, ilişkiler ve durum-
ların aynı kavramla karşılanması her daim problem olarak
görölmelidir. En azından bunun bir problem olarak göz
önünde bulundurulması olgunun özgüllüğünün dikkate alın-
masına neden olur ki önemlidir. Mesela Faşist ve faşizm ke-
limelerinin bugün aldığı şekil özgüllüğü tamamen yok sayan
bir durumdadır. Hitler’in nazizmi, Franko’nun, Salazar’ın
diktatörlükleri, Moussolini’nin faşizmi ve dünyadaki birçok
diktatörlük faşizm olarak adlandırılmaktadır.

Diğer taraftan tarihte vukuu bulan toplumsal hareketler ve
bu hareketlere katkıda bulunan, yönlendiren ya da içinde yer
alan kesimlere de bu ismin atfedilmesinin doğru olup olma-
dığı sorulmalıdır.

R. Graham, Bao Jingyan’ın “Ne Efendi Ne de Kul” (Ne-
ither Lord Nor Subject (MS 300)) adlı eserini ilk anarşist
metin olarak kitabına almış görünüyor.

Fakat P. Crone, Ninth-Century Muslim Anarchists isimli
makalesinde Müslüman anarşistlerden bahseder:

*“Anarşizm, en basit anlamda, iktidarı yok etmek anla-
mında 1420’lerin Batı’da Bohemyalı Tabaoitler’in ta-
rihinden bugüne devam eden inanç olarak ortaya çıkmıştır.
Batı geleneğinin dışından bunu görmek zordur.
Chuang Tzu (MÖ 4. Yüzyıl) ve diğer Taoistlerin anar-
şist olarak sınıflandırılmaları gereken diğer bir durum
daha vardır fakat anarşizme benzer çok fazla bir şey*

124–197. Stockholm: Stockholm University Press.S. 137-138. H. Barclay’in Türkçe’ye çevirilmiş kitabından Versus yay. “Efendisiz Halklar”, H. Barclay, s. 17.

yoktur ve Taoistlerden başka Batılı olmayan örnek burada tartışılan Müslüman düşüncülerdir,”⁹

Batı anarşist geleneğine göre insanlık tarımın gelişmediği zamanlarda, ilk toplumlar Cennet, altın çağ, doğal bir durum olarak tanımlanabilecek baskıcı iktidarlar olmadan yaşamaktaydı. Batı bu durumu Stoistlerin fikirlerine kadar götürür.¹⁰

Dokuzuncu yüzyılın Mutezile anarşistleri üzerine yazan bir diğer yazar H. Yücesoy, P. Crone’un imamlik kurumunu kabul etmeyen Mutezile’nin bir kısmını anarşizmle tanımladığından dolayı eleştirilmesinden bahsetmektedir. O, “İslam şehri”ne dair tartışmalarda yakından bildiğimiz ötekileştirme sonuçlarında “gerçek” bir şehri oluşturan Weberci ideal biçim gibi “anarşizm” de Avrupalı ayrıksıcılık (exceptionalism) fikrini bir çeşit takviye etmenin ideal çeşididir diyerek etnosentrik tarafa göndermede bulunur.

Anakronizm Kavramına Dair

Anakronizm Yunanca’da *ἀνά ana*, “karşı, ters, aleyhte, karşısında” ve *χρόνος khronos* “zaman” kelimelerinden teşekkül etmiş anlamı bir şeylerin düzenindeki kronolojik tutarsızlık, özellikle farklı zamanlarda gelenek ya da kişiler, olaylar, nesnelerin yan yana getirilmesi ve ilişkisiz şeyler arasında tutarsız zamansal bağlar kurulması anlamına geliyor.¹¹

En fazla bilinen anakronizm örneği bir nesne, felsefi fikir, teknoloji, müzik biçimi ya da sözlü bir ifadenin varolduğu gerçek zamanının dışında konumlandırılmasıdır.

Anakronizm, herhangi bir olayın ya da varlığın içinde bulunduğu zaman dilimi (dönem) ile kronolojik açıdan

⁹ Oxford Journals, Sayı 167, P. Crone, Ninth-Century Muslim Anarchists, s. 5

¹⁰ Oxford Journals, Sayı 167, P. Crone, Ninth-Century Muslim Anarchists, s. 5-6

¹¹ <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpc-GVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

uyumsuz olması anlamına geliyor. Özellikle edebiyat ve sanatta genellikle eserin geçtiği tarihi döneme ait olmayan varlıkları ve uygulamaları belirtmek için kullanılıyor.

Bir tarihi olayın veya olgunun ortaya çıktığı dönemi hakkında yanlışlık, dönemleri ve çağları birbirine karıştırma anlamına da gelir. Mesela, Malazgirt Savaşı'nda ateşli silahların kullanıldığını düşünmek, Şeyh Bedreddin'e Komünist demek, Osmanlı'nın kuruluşunun milli bir ruh ile Türk geleceğini inşa etmeyi savunmak, Ahilerin Türk (millet) olduğunu iddia etmek anakronizm örneğidir.

Anakronik kelimesi bu kavramın sıfat halidir. Örneğin anakronik düşünme veya anakronik yaklaşım şeklinde kullanılır. Anakronik kelimesi ayrıca “zamanı geçmiş”, “modası geçmiş” anlamında da kullanılabilir.

Anakronizm kategorize edilebilir.

En fazla düşülen hatalardan biri, geçmiş o dönemde var olmayan bugünkü değer yargılarıyla, modern zamanlara ait yaklaşımlar ve kavramlarla değerlendirmek ve açıklamaktır. Buna olgusal anakronizm deniyor. Bu yanlışlığa düşmemek için olaylar ve kişileri kendi tarihsel bağlamında, zamanının şartları, değer yargıları ve anlayışları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bunu aşmak için hermenonitik yöntemden bahsetmek mümkündür. Bir felsefi yöntem olan hermenotik de çeşitli biçimleri mevcuttur. Buna daha sonra değineceğim.

Olgusal anakronizm tarihsel olguların zamanıyla ilgili bir yanlışlığı ifade eder. Bir olgunun olmadığı bir tarihsel dönemde varmış gibi düşünülmesi ve yansıtılması anlamına geliyor. Genellikle bilgi hatası veya dikkatsizlik sebebiyle ortaya çıkmakta... İdeolojik saiklerle olgulara ve kişilere kasti bir analizde bulunmak da bu kategoriye giriyor.¹²

¹² -<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpc-GVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

Dilsel anakronizm bir tarihsel dönemi, o dönem için geçerli olmayan tarihi kavramlarla açıklamaktır. Tarihi olayların anlatımında bu hataya sıklıkla düşülmektedir. Olaylar ve kişilerin kendi gerçek zamanlarıyla mekânlarından koparılıp incelenen çağ açısından hiçbir anlam taşımayan kavramsal bir çerçeveye oturtulmaya çalışılması pek çok tarih çalışmasında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan kavramların çok daha eski dönemleri değerlendirmek için kullanılmasına sıklıkla rastlanmaktadır.¹³ Mesela Gadamer'ın Adorno ve Horkheimer'i *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde, 14. dipnotta “Horkheimer ve Adorno bana göre “Aydınlanma'nın diyalektiği” analizlerinde haklıdılar “burjuva” gibi sosyolojik kavramları *Odyseus'a uygulamalarını bir tarihsel refleksiyon başarısızlığı olarak görüyorsam da...*”¹⁴ diyerek eleştirmesi böyle bir anakronizme işaret olarak okunabilir.

Benzer şekilde “Quentin Skinner, 1969'da yazdığı *tesirli makalesiyle, anakronizmin belası olmuştu,*” der Reidar Maliks ve devam eder:

“O siyasal fikirlere dair kullanışlı bir şeyler öğrenmek amacı ile siyasal düşünceler tarihine yaklaşan siyaset teorisyenlerini eleştirir. Tam tersine, daha fazla tarihsel bilgi elde etmek adına geçmiş olguları anlamaya çalışmamız gerektiğini iddia eder. Birincisi, daimi fikirler mevcut değildir; hakikaten, fikirler onlar ortaya çıktıkları belli bağlamlarda incelenmelidirler. O, hedefinin tarih vasıtasıyla bir bakış açısını projelendiren, geçmiş yazarları bu tutarlı doktrinle nasıl birebir uyum içinde olduğuyla sınıflandıran tarihçiler vasıtasıyla propagandası yapılan “doktrin miti” olarak açıklar. Örneğin, liberalizm, devletin sınırlandırılması ve bireysel özgürlüklerin evrensel özüne sahip olmak olarak görülmektedir ve bunun arkaplanında Plato'nun anti-liberal olduğu söylenmektedir fakat anakronizmin bu

¹³ <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpc-GVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

¹⁴ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 16

biçimi tarihsel bir metnin özgünlüğünü araştırmaktan bizi uzaklaştırır.”¹⁵

Yaklaşımsal anakronizm bir tarihi dönemin olay ve olgularının bu dönemde geçerli olmayan yaklaşım ve bakış açılarıyla açıklanmasıdır. Tarihsel olguların modern teoriler ışığında yorumlanması bu tip anakronik hatalara örnek olarak gösterilebilir.

Tarihçiler tarihi olguları açıklarken bazen yaşadıkları zamanın yaklaşımlarına, kavramlarına ve değerlerine başvur-maktadırlar. Ancak çoğu kez, tarihçinin yaşadığı dönemin anlam dünyası ve değerlendirme ölçütleri ilgili tarihi dönem-den çok farklıdır. Tarihi olguların bu dönemde mevcut olmayan bir anlam çerçevesi içinde yorumlanması genellikle bu-günün bakış açılarını geçmişe mal edilmesi sorununu doğur-maktadır. Bu açıdan anakronizm geçmişin temel özellikle-riyle günümüzden farklı olduğunun göz ardı edilmesi sonu-cunda ortaya çıkmaktadır.¹⁶

Bazı durumlarda anakronizm tarih yazımının doğasından kaynaklanan, kaçınılması oldukça güç bir sorun şeklinde or-taya çıkabilir. Çünkü tarih yazımında bugün ile geçmiş ara-sında kaçınılmaz bir ilişki vardır. Tarih geçmişin bilgisidir ama bugünden itibaren oluşturulur. Dolayısıyla tarihçi kaçınılmaz bir biçimde retrospektif, yani bugünden geçmişe doğru giden bir bakışa sahiptir. Tarihçi tarihi bugün yazdığı için, tarihsel olgulara bakışı ister istemez bugünün şartların-dan etkilenir. Dünün olaylarını bugünün penceresinden görür ve anlatır. Bu durumda, tarihçinin olayların algılanması ve yorumlanmasında kendini içinde bulunduğu zamanın anlam dünyasından tamamen soyutlaması imkânsız bir durumdur.

¹⁵ Hermeneutics and the History Of Political Thought, Reidar Maliks, s. 176

¹⁶ <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpc-GVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>



Bir anakronizm kasıtlı da yapılmış olabilir bir kasıt taşımamış da olabilir. Kasıtlı anakronizm çağdaş izleyicilere tarihsel bir dönemin daha iyi anlatılması için de kullanılmış olabilir. Komedi ya da izleyiciyi sarsmak için de kullanılabilen şekilleri de vardır. Kasti olmayan şekli ise bir yazar, sanatçı ya da oyuncunun farklı tarihsel süreçlerdeki teknoloji, giyim, adet, dillerin farklılıklarından haberdar olmamasından dolayı meydana gelir.

Kimi yazı ve sanat çalışmalarında siyaset, milliyetçilik ya da devrimcilik tercihleri gibi nedenlerle anakronizme sıklıkla rastlanmaktadır.

Selçuklu, Osmanlı Tarihi, yakın dönem Türkiye tarihi çalışmalarındaki tarih okumalarında karşılaştığımız esas anakronizm örneği milliyetçilik ideolojisinin Türklük ve Türkçülük olarak tüm tarih okumalarına sirayet etmiş olmasıdır. Ö. Lütfi Barkan ve F. Köprülü'den M. Bayram'a, N. Çağatay'a bu okumaları görmek mümkündür. Selçuklu tarihçisi O. Tu-

ran'ı hiç katmıyorum. Tüm bir tarih okuma literatürünü karıştırsak bunun çokluğu karşısında tarih yorumculuğunun aslında olmadığı hissine kapılabiliriz. Bunun yanında tarih okumasında anakronizmden mümkün mertebe kaçan önemli kalemlerin varlığına temas edilmelidir. Ve hatta bunu bizzat eleştiriye tabi tutan A. Yaşar Ocak'ı burada anmak yerinde olur.

Gadamer ve Hermenotik:

Hermenotik Anakronizme Çare Olabilir mi?

Anlam arayışında tüm bir tarih, geçmiş, gelecek ve şimdi, hakikat arayışının tarihi olarak adlandırılrsa yeridir. Hakikat nedir ve insan neden onu arar. Elbetteki insanla ve özellikle tek tek insan bireyi ile ve onun ilgi ve temayülleriyle belirlenen bir hakikat bu. Aslen her bireyin bir hakikat algısı vardır ve bu hakikat çok da somut bir şey değildir. Görme ve algılama ya da başka bir tabirle okuma yani yorumlama biçimi ile ilgilidir. İnsan teklerinin cemaat ya da toplum içinde yaşıyor olmaktan hareketle edindikleri kültürel kod ya da oluşları onları bir arada tutan ve aynı zamanda iten bir etki ile sürer. Bu gerilim içinde okunan ve yorumlanan bir dünya mevcuttur. Okunan ve yorumlanan bu kodların farklı tezahürleri bir hakikat arayışını beraberlerinden getirir.

Farklı bakış açılarının ortak bir noktada buluşma ve anlamların gerçeğinin kendi yorumunda bulma çalışmasıdır anlam bulma çalışması.

Mesele yazılı metin olduğunda sözden ve yüzyüze ilişkin öznel arasındaki ilişkiyi dolayimsız kılmasındaki üstünlüğünden – yüz, göz ve atmosferin ve mimiklerin farklı dillerin bütünlüğü olduğunu belirtmek gerekir – eser kalmamış ve sadece düz metinle karşı karşıya kalmışız demektir. Bu durumda hakikate ulaşmada hermenotik çalışma daha anlamlı hale gelmektedir. Söz konusu metim eski bir metin olduğunda durum daha da karmaşıklaşmakta anlam ve metinde ifade edilen, ifade eden, metni okuyan ve yorumlamaya çalış-

şan özne arasında anlam soruşturması başlamak durumundadır. Burada etkin olan sadece okuyan öznedir. Yani elimizdeki metnin aktif tarafından bir tek ben varım demektir bu.

Gadamer bunu “kendimizi konuşlandırmak” olarak ifade eder: *“Kendimizi yerleştirerek/konuşlandırarak” ifadesiyle kastettiğimiz şey nedir? Kesinlikle kendimizi bütünüyle he- sap dışı bırakmamız değil. Aksine kendimizi tam da bu öteki- nin durumuna yerleştirmemiz gerekir.”*¹⁷



Öteki dediği ise pasif olan özne yani metni yazan ya da ifade eden olarak görünür. Özne kendini yok sayamaz aslında. Öz- nellik yok sayılarak doğruya varılamaz hem de metni ya da fenomenleri anlamak mümkün değildir.

Hakikate giden yolda ilk veri gerçek olan metin ve onda kendini bize açmaya çalışan simgelerdir. Bu metin vasıtasıyla öteki ile iletişim içerisindeyizdir. Bir metinde bu simgeler, alfabe, dil, gramer ve onun kendi içindeki mantık olsa gerektir. Bu mantık bize saçma, iyi, kötü, doğru, yanlış, hatalı, isabetli, hiç ve tamamlanmışlık vb. gibi yargıları aktif öznenin kültürel oluşu ile beraber bize sunar.

Amaç doğru ve güvenilir bilgiye varmak olunca bunu mutlak olarak başarmak imkansız gibidir. Gadamer bunu aktif öznenin önyargılarından hareketle imkansızlığına işaret

¹⁷ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 60

eder. Buradaki önyargı edinilmiş sabit fikir anlamında değildir. Aslında dil, kültürel ve ahlaki normlar vb. gibi edinilmiş ve kişiyi var eden haller birer ön yargılardır.

Hermenotik kaba anlamıyla yorumbilim olarak ifade edilse de bilim değil ama yöntem olduğu fikri zannımca daha doğrudur. Kimi yerlerde yorumsama olarak adlandırılan bir disiplindir. Bizdeki karşılığı tam olmasa da tarihsel süreç içinde önce mana, sonra tevil ve en son tefsir olarak karşılanan anlama yöntemi olarak ifade ediliyor.¹⁸ Tefsir (exegesis) esasen ilahiyata dayanan kutsal metinleri anlamak için ortaya çıkmıştır. Hermenotik ise bunun yöntemi olarak görülüyor ve bugün özellikle hermenotik kutsal metin dışı metinleri anlamak ve yorumlamak için başvurulmuş yöntem olarak görülmektedir. Hermenotik aynı fikirde olma değil ama anlama çabasıdır.

*“Gadamer, Heidegger’i takib ederek Hermenotik’in insanın anlamasının genel bir felsefesi olarak ifade eder. Dünya’da herhangi bir şeyi anlamak kişinin bir metne anlam vermesine benzer bir anlamlılık olarak görmektir”*¹⁹ der Reider Malik.

Hans-Georg Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’ini Türkçeye kazandıran Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan kitaba dair yazdıkları önsözde *“Türkçe tercüme adına burada söylenmesi gereken şeylerden biri, belki de en önemlisi, bugüne kadar ‘insan bilimleri/sosyal bilimler’ diye karşılanmış olan Geisteswissenschaften kavramını ‘anlam bilimleri’ diye karşılamış”*²⁰ olduklarından bahseder. Hermeno-

¹⁸ Hermenotik’in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Tevil Ve Tefsir. Yrd. Doç. Dr. Ahmed İnam, Kur’an Ve Dil -Dilbilim ve Hermenotik- Sempozyumu, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001.

¹⁹ Hermeneutics and the History Of Political Thought, Reider Maliks, S.174.

²⁰ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. XVI, Paradigma Yay. Çevirmenlerin önsözü.

tik, anlamaya yönelik bir eylem olarak da anlaşılabilir. Nitekim Gadamer “Hermenotikle, haklı olabileceği inancıyla ötekini dinleme yeteneğini kastediyorum” der. Dinlemek anlamaya yönelik bir çabadır. Burada kastedilen konuşan, bir özne, metin, kutsal metin vb. de olabilir.

Feminist Interpretations Of Hans-Georg Gadamer isimli kitabın içinde yer alan, *Why Feminists Do Not Read Gadamer* adlı eserinde Lorraine Code, Gadamer’ın hermonitiği “*anlamayı başarmak için tarihsel olarak bilinçli bir çalışma pratiği, bir yorumsama olarak önerir. Örnek araştırma modellerini insan bilimleri, özellikle, tarih ve sanatın tarihteki yerinden verir,*”²¹ demekle anlama faaliyetinin yöntemi olarak hermenotiğe işaret eder.

Filoloji ve tarihsel bilimlerde hermenotiği ise egemen olarak ele geçirme ve kendine mal etmeden aksine kendimizi, metnin iddiasına tabi kılmaktan bahseder Gadamer. “*Yasanın iradesini ya da Tanrı’nın vaadlerini yorumlamak kesinlikle bir egemenlik formu değil, hizmet formudur,*” cümlesinden “Kur’an Allah kelamı olduğundan hermenoytik doğru değildir” diyebilen zevata uygun bir yanıt vermenin kapısını açar bize.

*“Onlar geçerli sayılan şeyin hizmetindeki –uygulamayı da içeren – yorumlardır. Bizim tezimiz aynı şekilde tarihsel hermenoytiğin de icra etmesi gereken bir uygulama görevinin bulunduğudur; çünkü o da anlamın geçerliliğine hizmet eder. Bu göreviyle o açıkça ve bilinçle yorumcuyu metinden ayıran zaman mesafesini kapatır ve metnin maruz kaldığı anlam yabancılaşmasını yok eder.”*²²

Yorumcu tarihsel sürecin bir noktasında yaşayan ve faal olan, tarihin bir parçasıdır, oradan gelmiş ve bugün, burada olan aktif öznedir ve bu özne varlık olarak tarihsel süreçten kopmamış, başka bir dünyadan gelmemiştir. O tarihin içinde

²¹ *Feminist Interpretations Of Hans-Georg Gadamer, Why Feminists Do Not Read Gadamer, Lorraine Code, s. 4.*

²² Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 69.

ve süreçte geline bir aşamada geriye dönüp bakarak bugünü birleştirme eyleminde bulunandır.

“Gerçek tarihsel düşünüş kendi tarihselliğini hesaba katmalıdır. Ancak o takdirde geliştirici bir araştırmanın nesnesi durumundaki tarihsel nesnenin hayaletini kovalamaktan kurtulacak ve bu nesneyi kendisinin muadili olarak görmeyi ve her ikisini de anlamayı öğrenebilecektir. Hakiki tarihsel nesne hiçbir şekilde bir nesne değildir; biri ile ötekinin birliği, hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamının gerçekliğini oluşturan ilişkidir.”²³

Çevirmenler Gadamer’in anlamaya yönelik öznenin nesnesiyle ilişkisinde imkansız bir duruma temas ettiğinden bahsederler:

“Şöyle söyler Gadamer: “Anlama teorisi asla sonunda “nesnesinin” tam bir kavrayışına ulaşmayı başaramaz. Nedeni temel tezidir: Fiilen anladığımız şeyi tam anlamıyla kavramlaştırmaya ve metodize etmeye çalışırken daima çok geç kalırız. Anlama asla fiilen temellendirilemez; çünkü anlamamanın bizatihi kendisi daima zaten üzerinde durduğumuz temel, üzerinde durduğumuz zemindir.”²⁴

Bu imkansız bir şeydir. Yorumcu nesnesinin yerinde olmaz. İmkansız olan nesnenin (bir diğeri, metin, insan, nesne vb.) anlaşılma ihtimali değildir. Bu aslında bilinemez. İmkansız olan onun yerinde olmaktır. Anlama çabası değişik boyutlarıyla yeni çıkarımlarla hakikate başka noktalarda temas edebilir. Ama işaret edilenden emin olunamaz.

Gadamer, D’Alambert’e tamamen katıldığını ifade eder:

“D’Alembert şunları yazdığında doğru fikri dile getirir: ‘Muhtemellik ilkece, nedenlerini ortaya çıkaramadığımız için bir tür şansa yordduğumuz tarihsel olguların durumunda, yani genelde bütün geçmiş, şimdiki ve gelecek olaylar için geçerlidir. Nesnesi şimdi ve geçmiş

²³ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 52-53

²⁴ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. XVII, Çevirmenlerin ön-sözü

*olan bu bilgi, yalnızca tanıklıkta temellendirilse de, genellikle bizde aksiyomlardan doğan kanaatler kadar güçlü bir kanaat üretir.”*²⁵

Önyargı ve Hermenotik

Gadamer’in önyargı kavramına vurgusu belki de Heidegger’den başlar. Ona göre Hermenotik daire bir fasit daire değildir, bir bilme imkanını bize sunan bir yöntemdir. Buradaki asıl görevimizin ön-niyet[*Vorhabe/fore-having*], ön-görüş [*Vorsicht/fore-sight*] ve ön-anlayışın [*Vorgriff/fore-conception*] zihnimizde yaratılmış kavramlar ve popüler anlayışlarca engellenmesine mani olmak ve şeyleri kendilerine göre ela almayı temin etmekte olduğunu belirtir.²⁶

Gadamer ise bundan hareketle bir şeyi anlama çabası içinde olan yorumcunun “kendi arızı ön-anlamlarına” teslim olmaması, metnin kendisine bir şey söylemesine hazır olması gerektiğini, metnin farklılığına duyarlı olmasını ama bunun “nötr” olmak ve yorumcunun kendisini ortadan kaldırması anlamına gelmediğine işaret eder. Önemli olanın yorumcu ön-yargılarının farkında olmalıdır ki metin kendini çıplak ötekiliği ile sunabilsin; kendine özgü hakikati açıkça sergileyebilsin.²⁷

Buradaki “ön-yargı”yı ise “*kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez; hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsurudur*” diye tanımlar.²⁸

Önyargının oluşmasını ve kişinin kendini tanımasını iç gözlemden önce toplum, aile ve içinde yaşanılan hale bağlar. Bunu “tarih bize değil, biz ona aitiz” cümlesi ile ifade eder. Hele ki “öznellik odağı bozuk bir aynadır” cümlesi önyargının negatif ve pozitif yanını bir cümlede ifade eder durumdadır. Aynı paragrafta kişinin kendinin farkına varmasını

²⁵ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 31 1. Cilt

²⁶ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, 2. Cilt, s. 4, s. 153.

²⁷ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 8-9, 2. Cilt.

²⁸ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, S.11, 2. Cilt.

“kapalı devre bir kısırtı” olarak görür ve bundan dolayı “bi-reyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılardır” cümlesi ile tamamlar.²⁹

Hermenotik, bir problem için uğraşmadır. Aydınlanmayı aklın mutlaklığını savunmasını da önyargı olarak görür ve insanın sınırlı, mutlağa erişemeyecek insan tasavvuruna sahip isek meşru önyargıların da olduğunu ve önyargı kavramını rehabilite etmek gerektiğini ifade eder.³⁰

Aynı sayfada meşru önyargıların neye dayandığını sorar “Önyargıların meşruiyetinin temeli nedir? Meşru önyargıları – aşılmalari eleştirel aklın reddedilemez görevidir – sayısız başka önyargıdan ayıran şey nedir?”

“Önyargıların “otoriteden” doğan önyargılar ile “acelecilik”ten doğan önyargılar olarak ayrımının Aydınlanma’nın temel önkabülüne, aklın metodolojik bakımından disipline edilmiş kullanımının bizi her hatadan koruyacağı önkabülüne dayandığı açıktır. Aslında bu Descartes’in yöntem fikriydi. Acelecilik kişinin kendi aklını kullanımından doğan hataların kaynağıdır. Fakat otorite, kişinin hiçbir şekilde kendi aklını kullanmasının sorumlusudur. Bu yüzden söz konusu ayrım otorite ile aklın karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan antitezler olmasına dayanır.”³¹

Hermenotik durumu ise hayatta edindiğimiz ve şimdiye gelen önyargılara bağlar. Buradan şimdinin ufku dediği aşamaya geçer. Bir ufuk kavramı vardır Gadamer’de. Bu ufuk ilerde olan görünmesi imkansız olan ama gördüğümüz anda halen o ufkun varlığını sürdürdüğü bir durumdur. Ve ekler,

“Fakat bu durumda şimdinin ufkunun değişmez bir kaaatler ve değerlendirmeler takımından ibaret olduğunu ve geçmişin ötekiliğinin değişmez bir temel ola-

²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 278.

³⁰ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, 2nci Cilt, s. 20.

³¹ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 21, 2. Cilt.

*rak ondan hareketle ön plana çıkarıldığını/ onda temel-
lendirildiğini düşünme hatasından kaçınmak önemli-
dir.”³²*

Bu aşamada yazının başında temas ettiğimiz ve anakronizm olarak ifade ettiğimiz aşamaya gelmiş durumdayız. Yorumcu, metne ya da fenomene bakarken tarafgirlik sendromuna yakalanabilir. Bu ideoloji, inanç ya da bir şeye duyulan aşırı sevgiden kaynaklı tarafgirliktir.

*“Tarafgirlik/tarafçılık artık anlamamanın bireysel sınır-
lanması anlamına gelir sadece. ‘Kişinin kendi düşünce
alanına yakın olan şeyi tek-yanlı tercihi.’”³³*

Yorumcunun düşündüğü şeyi belirleyen önyargılarının taraf-
girlikten kaynaklı olması doğrulanmamış önyargı olmasına
delalettir. Ama bilgi kaynaklı bir önyargının olduğu durum-
larda otorite kavramı devreye girer, diyor Gadamer.³⁴

Bu durumda *“Yorumcunun bilincini işgal eden önyargı-
lar ve ön-anlamlar onun özgür tanzimine amade değildir.
Yorumcu anlamayı mümkün kılan verimli/üretici önyargı-
ları, anlamayı engelleyen ve yanlış anlamalara götüren ön-
yargılardan, önceden ayıramaz.”³⁵*

Hermenotikte Otorite Problemi

Yorumcu eğer belli bir otoritenin etkisi altında ise orada or-
taya çıkabilecek problemlerden biri elbette anakronizmdir.
Otoritenin yaratmış olduğu prestijin etkisi yorumcunun ön-
yargısının kaynağı olabilir. Bu otorite mutlak olarak yanlışla
götürmeyebilir. Bu minvalde bir Aydınlanma eleştirisi de ge-
liştirir Gadamer.

*“Aslında otoritenin reddi Aydınlanma’nın kurumlaştı-
dığı biricik önyargı değildir. Aydınlanma aynı za-
manda otorite kavramının bizatihi kendisini de tahrif*

³² Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 61, 2. Cilt.

³³ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 22, 2. Cilt.

³⁴ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 23, 2. Cilt.

³⁵ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 47, 2. Cilt.

etmiştir. Aydınlanmacı akıl ve özgürlük anlayışında temellendiğinden, otorite kavramı akıl ve özgürlük kavramına bütünüyle tezat bir kavram – aslında kör itaat – olarak görülebilirdi. Bu onun, modern diktatörlüklerin eleştirisinin dilinde rastladığımız anlamıdır.”³⁶

Gadamer otorite anlayışını başka bir şekilde izah etmektedir. Aydınlanma’nın “modern diktatörlükleri” eleştiren bakış açısını reddetmemekle beraber o, otoritenin özünün kişilerden kaynaklı olduğunu ve bu kişilerin akli köleleştiren ve akli reddeden bir temayül değil bilgi ve kabullenmeye, rızaya dayandığını yani yargı ve öngöründe ötekinin kişiye üstün olduğu ve ayrıcalıklı olduğunun kabulüne dayandığını ifade eder.



“Otorite rızaya ve bu sebeple de bizatihi aklın sınırlarının bilincine varma başkalarının öngörülerine bel bağlama / güvenme eylemine dayanır. Bu anlamıyla

³⁶ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 23-24, 2nci Cilt.

otoritenin, doğru tarzda anlaşıldığında, emirlere körükörüne itaatla hiçbir alakası yoktur. Gerçekten de otoritenin itaatla alakası yoktur, fakat bilgiyle vardır."³⁷

İlginç bir çıkarımda bulunur. Der ki "*Hakiki otoritenin otoriteriyen olması gerekmez.*"³⁸

Bu otoritelerin başında gelenek gelmektedir. Gelenek, görenek ve ananeler bir ahlaki mod yaratır. Yaşamın her anına müdahil olan ve aslında yaşayan insanı yapan şeydir gelenek. Hasbelkader geleneğe karşı duran her kişi ve oluşum omnipotent ve omnipresent olan geleneği içinde, duruşunda ve oluşunda taşır. Her tür eğitim ve öğretim buna dayanır. Burada kimse kendi kendisinin efendisi, gelenekten bağımsız bir kişilik olamaz.³⁹

Gelenek ve Önyargı

Gelenek sebep aramadan geçerli olandır. Sorgulanmadan kabul edilen ve kişiyi ve hatta kurumları yapan olarak görünür. Tavrılarımızı büyük ölçüde belirler.⁴⁰

Bundan dolayıdır ki "*Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/ en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.*"⁴¹

İşte bu, bir önyargılar silsilesini oluşturur. Dilden, tavlardan, ahlaki normlardan ve hatta coğrafyanın atmosferinden etkisini alan, tarihle beraber bugüne gelen bir önyargılar, ödeneyimler ve öndeğerler vasıtasıyla nesne, metin ya da ötekiye bakılmaktadır.

³⁷ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 24, 2nci Cilt.

³⁸ Burada bu mesleyi Habermas'la tartıştığını ifade ederek referans veriyor. "Hermeneutik und Ideologiekritik, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt, 1977)" Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 24.

³⁹ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 25, 2nci Cilt.

⁴⁰ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 25-26, 2nci Cilt.

⁴¹ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 27, 2nci Cilt.

İlgi duyduğumuz tarihsel oluş ve gelenekle ilgili araştırmada soruları oluşturan şey geçmişin değil bugünün ve şimdinin alakalarıdır. Soru şimdiden kurulur. Yani bir tarih araştırması ilgili olduğu metin veya nesneye göre anlaşılmaz. Soru bugünündür ve bugünden gelir ve verilecek cevap ise bugünden hareketle geçmişi görmekle ilgilidir.

Gadamer, Schleiermacher’i izah ederken bir metni anlamak kendimizi yazarın zihnine yerleştirmekle olmaz, der. Ama kendimizi yazarın görüşlerini şekillendirdiği bakış açısına yerleştirmeye çalışabiliriz. Geleneğin tarihsel ufkuna yerleştirmeliyiz ki yanlış anlamalardan azade olmaya çalışalım. Yani yazarı, yazarın bakış açısına göre anlama çabasıdır bu.⁴²

Heidegger ise anlamayı geleneğin hareketi ile yorumcunun hareketinin paslaşması-ilişkilenmesi olarak anlatır. Gelenek sadece bizi belirlemez. Onun içinde/o ve onla beraberiz ve hem etkisi içindeyiz hem de onu biz oluştururuz. Gadamer bu anlamda Heidegger’e katılır.⁴³

Her metin kendi çağının ve geleneğinin ifadesidir. Öyleki kimi zaman metnin anlamı yazarı aşar ve yorumcu metni, o ki, yazardan daha iyi anlayabilir.

*“Fakat bu temel bir öneme haizdir. Metnin anlamı, sadece bazan değil, genellikle yazarını aşar. Anlamanın yalnızca röprodüktif (yeniden üretici) değil, aynı zamanda üretici bir faaliyet olmasının nedeni budur.”*⁴⁴

İçinde yaşanmakta olan gelenek ve tarihsel incelemenin etkisi ile karşılıklı etkiler dokusu sergileyen bir analizin oluşturulması gerektiğini söyler, Gadamer. Bundan dolayı, ona göre, tarihsel inceleme radikal yeni bir şey olmasa da insanın geçmişi ile ilişkide yeni bir unsurdur.⁴⁵

⁴² Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 42, 2nci Cilt.

⁴³ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 45.

⁴⁴ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 48-49, 2nci Cilt.

⁴⁵ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 29, 2nci Cilt.

Yorum, deneme, söz ve fikir, öznenin evrende hareket ettiği ve etkileşimler içinde kaldığı sürece sürekli bir devinim halindedir. Bu devinim ve hareket hali yorumun sonsuzluğuna başka bir delalettir. Derrida ile tartışmasında Gadamer, Hermenotiki “Ağzını açan her kim olursa olsun anlaşılma ister; aksi halde kişi ne konuşur ne de yazar”⁴⁶ diyerek ifade eder. Anlama ve anlaşılma isteğidir konuşmak ve dinlemek.



“İnsani hayatın tarihsel akışı, onun asla mutlak şekilde tek bir bakış açısıyla sınırlı olmamasını ve dolayısıyla asla gerçekte kapalı bir ufka sahip olamamasını gerektirir. Ufuk daha ziyade bizim içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir. Ufuklar hareket eden kişiyle birlikte değişirler. Bu yüzden – içinde yaşamakta olduğumuz ve gelenek formunda var olan – geçmişin ufku daima devinim halindedir. Kendisini kuşatan ufku tarihsel bilinç harekete geçiremez. Tersine, bu hareket onun içinde kendisinin bilincine varır.”⁴⁷

Bununla birlikte o, tarihsel bilincin “kendimizi içine yerleştirmeyi öğrettiği değişen birçok ufuktan söz etmenin” doğru olmadığını da söyler. Bahsedilen her kişinin değişen, devinen bir ufuktur. Geçmiş ve şimdinin içinden akan ve metni,

⁴⁶ Alıntının alındığı kitap: “Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche” Ernst Behler, Stanford UP, s. 144.

⁴⁷ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 59, 2nci cilt.

nesneyi gelenek, kültür ve oluşu ile gören bir ufuktur.⁴⁸ Anlama ise daima bir yorum olarak telakki edilir.

Hermenotiki hayatın temel özelliği olarak ifade ettikten sonra anlamak için önyargının gerekliliğine vurgu yapar Gadamer. Önyargı oluşturulamazsa anlamamanın başlamayacağı, önyargının yanlış yargı olmayıp daima gözden geçirilebilecek geçici bir şey olacağından, anlamayı mümkün kılacağından bahseder.

“Bilinmeyen bir şeyleri ilk defa kavramaya çalışan biri önyargı ve bilindik kavramlar vasıtasıyla anlar. Örneğin Kant’ın ahlak yazılarında zor paragrafları anlamak için çaba sarf eden bir okuyucu Kant’ın onla ne demek istediğini anlayabilmesinden önce özgürlük kavramına sahip olmaya ihtiyacı vardır.”⁴⁹

Gadamer metnin tüm anlamını anlama eğilimindedir. Önce ne söylendiğinin içeriğini anlamak ve sonra bir başkasının ne söylediğini anlamak gereklidir. Ne düşünüldüğü değil ne söylendiğinin anlaşılması dikkate alındığından dolayı bir metin saf yaşamın ifadesi olarak değil ama hakikate dair iddiasından dolayı ciddiye alınır.⁵⁰

Derrida, Nietzsche ve “Şemsiyemi Unuttum”:

Yapıçözüm Bir Yorumsama Biçimi midir?

Gadamer’in evrensel hermenotik’i ile Derrida’nın deconstruction’ı metni ya da şeyleri anlamak ve anlamlandırmak için farklı olduğu düşünülen yöntemler. Anlama ve anlamlandırma faaliyeti öznelerde başlayıp bir ötekini hedefleyen ötekini anlamaya ya da yeniden anlamaya-anlamlandırmaya yönelik olmak durumunda... Gadamer’in metodu ve anlayışına yukarıda bir nebze bazı açılardan değinmiş olduk. Ga-

⁴⁸ Hakikat ve Yöntem, Hans-Georg Gadamer, s. 60, 2nci Cilt

⁴⁹ Hermeneutics and the History Of Political Thought, Reidar Maliks, s. 174-175.

⁵⁰ Hermeneutics and the History Of Political Thought, Reidar Maliks, s. 175-176.

damer ve Derrida arasında Nisan 1981’de Paris, Goethe Institute’teki karşılaşmalar (soru ve cevaplarla yürüyen bir süreç) yazılan denemelerin sonucuna yorumcular “Olası olmayan tartışma” (Improbable Debate) olarak adlandırsalar da kanımca Gadamer’in ısrarla bir diyalog içinde olduğu vurgusu bir açıdan Derrida’nın tezine tartışmanın varolmasından hareketle temelden bir eleştiri olarak alınabilir.

Herhalükarda daha fazla meseleye girmeden başka bir anlama, yorum çabası olarak deconstruction, Derrida’nın “Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları” adlı eserinde görülür.⁵¹ Bu eserde Nietzsche’nin metinlerinde kadın/dişi olanla ilişkisi ele alınmakla beraber, Heidegger’in Nietzschesindeki kadının/dişilin eleştirisini yapar.

Nietzsche’nin Yayınlanmamış Elyazmaları’nda geçen bir cümlesi (İngilizce, Fransızca ve Türkçe çeviride “Şen Bilim”’in Fransızca çevirisinde S. 457’de 12,175 nolu fragman olarak geçmekte olduğu belirtiliyor) alıp birçok şekillerde birçok anlama gelebileceği belirtiliyor.



⁵¹ Jacques Derrida, Nietzsche’nin Şöleni, Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları, s. 178-182, Otonom Yay. Der. ve Çev: Ali Utku – Mukadder Erkan.

“Şemsiyemi unuttum” cümlesi olasıdır ki bir alıntı ya da duyulan ve not edilen bir şeydir ya da Nietzsche burada bir şeyler demek istedi. Olasıdır ki Nietzsche’nin kendi el yazısıyla koyduğu bir işarettir ya da bir şey istediğine dair bir işarettir ya da değildir. Öylesine yazılmış bir cümle olabilir mi? Ya da editörlerin ekledikleri bir not olabilir mi? Editörler bunun anlamını biliyorlar ve söylemiyorlarsa? Bu sadece Nietzsche’de kalan ve asla ulaşamayacak bir anlama mı haizdir? Ama bu sırra erişmek mümkün olamaz mı? Ve biz de bunun için çalışmaktayız? Hiçbir anlamı da olmayabilir? Bunun Nietzsche’nin cümlesi olmaması da olasıdır. Onun el yazısı olması cümleyi ona ait kılar mı? Bunun gizlenmesi gereken bir kodun parçaları da olma ihtimali göz önünde tutulmalıdır? “Şemsiyemi unuttum” cümlesi basittir ve orada bana ait olan bir şemsiyeden bahsedilmektedir. Burada olan unutma bahsidir. Onu tarif edebilirim ama o artık benim sahip olduğum bir şey değil. Kendime şemsiyemi hatırlatıyorum. Ama artık ona sahip değilim. Onu hatırlıyorum. Hatırladığımı unutamam ama onu unuttum. İhtiyaç hasıl olduğunda ona sahip değilsin ya da sahip olmasan da ihtiyacın var. Hatta bu durumun psikanalitik çözümü de mümkündür. Şöyle devam eder Derrida:

“Şemsiyenin simgesel figürü iyi bilinir ya da iyi bilindiği sanılır. Örneğin, gösterişsiz biçimde örtülere bürünmüş bir fallusun, hem saldırgan hem koruyucu, tehditkar ya da tehdit edilen bir organın erselik çıkıntısını (eperon) düşününüz. Bir iğdiş masası üstündeki bir dikiş makinasında (mach ine a recoudre), bu tür bir alışılmadık nesneye karşılaşılmaz.”⁵²

Bunun metni anlamak için bir hermenotik yöntem olduğu reddedilemezdir ki Derrida buna *deconstruction* adını verir. Şeyleri anlama çabası metni ve yazarını her şeyiyle anlama

⁵² Jacques Derrida, Nietzsche’nin Şöleni, Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları, 178-182, Otonom Yayıncılık, Der. ve Çev: Ali Utku – Mukadder Erkan.

çabasıdır. Her şeyi ile anlama fikri Derrida tarafından reddedilse de böyle bir çabayı reddetmek mümkün değildir. Aynı şekilde bütünü anlama çabası Gadamer’de de hedeftir. Ama bunun mümkün olmadığını ufkun sürekli hareket halinde ve değişir olması fikrinden hareketle çıkarmamız mümkündür.

Görülebileceği gibi metin, obje, herhangi bir söz bizim konumuzla ilgili olan vakanüvislerin metinleri, menkabeler, şiirler, beyitler, binalar ya da mimari şekiller, tarihi objeler hermenotik bir gözle değerlendirilebilir. Tarihi vaka ve olguları değerlendirirken bu yöntem oldukça işe yarar ve sosyal olaylar ve tarih ile uğraşanlar için de önemli bir yöntem olarak durur, durmalıdır. Anakronizm sanatta bir şekilde yaratıcılığın bir şekli olarak kabul edilebilir ise de tarih ve sosyal bilimlerde anakronizm bir hastalık – özellikle Türkiye tarihçilerinde – olarak algıları zehirlemekte, anlam dünyalarını zaafa uğratmakta, “hakikatten” uzaklaşmaya neden olmaktadır.

Gadamer’in önyargısız anlamanın mümkün olmadığına vurgusu önyargıların olguların yerini alması anlamına gelmiyor gördüğümüz gibi. Önyargı kültürden ve tarihten gelen öznenin kendisinden, gelenekten kopuk bir şey değildir. O, öznenin ya da yorumcunun olduğu halini işaret eder. Ama yorumların çokluğu ve her yorumcuya göre değişebileceğine işaret eder.

Paul Ricoeur

Fransız tarih yazımında önemli bir yer tutan Paul Veyne’in yaptığı “Comment on écrit l’histoire”(Tarih Nasıl Yazılır) adlı eserine referanslar vererek tarihin ne olduğuna temas etmektedir. Paul Veyne’e göre ’Tarih’in gerçeğe uygun anlatıdan başka bir şey olmadığı, yaşamsal değil ama kitabi olduğu⁵³ ve benimsenmiş yazınsal biçimler aracılığıyla, merakın amaçlarına hizmet eden zihinsel bir etkinlik” olduğunu vurgular.

⁵³ Paul Ricoeur, Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı, s. 138, YKY 2009.

Ricoeur, Veyne’i takib ederek tarihin bir yöntemi olmadığını ama kategoriler teorisi olduğunu söyler ki tarihin yöntemi olmamasını Ricoeur olguların sentezini yapacak kurala sahip olmadığına yorar.

“Eğer tarihin alanı... tamamıyla belirsizse, orada bulunan her şey gerçekten meydana gelmiştir ama birçok yol da izlenebilir. İzlenecek yolları çizme sanatına gelince, bu, bütün yüzyıllar boyunca benimsenmiş değişik biçimleriyle tarih türüne bağlıdır.”⁵⁴

Elbette bu yolların çeşitliliği, yorumcuların izleyebilecekleri birçok yön olduğu anlamına gelir. Farklı yorumcuların bir olguya farklı yorum getirmesi ise başka bir çeşitlilik örneği olarak görülmelidir.

Tarihin yöntemi yoktur fikrinin bildiğimiz birçok tarihçinin düştüğü hatalara da temas etmiş olması önemlidir. Der ki:

“Tarih ne rastlantılarla, ne iktisadi nedenlerle, ne de anlayışlarla, tasarımlarla ya da fikirlerle bütünüyle açıklanabilir; bu üç özelliği düzenleyecek kural da yoktur. Bu da, tarihin yöntemi yoktur demenin bir başka yoludur.”⁵⁵

Tarih okuma ve yazımlarında bir diğer problem de Ricoeur’un Veyne’e gönderme yaptığı tabirle *geriye dönük ekleme*’dir. Bu kavram da temas etmekte olduğumuz anakronizm problemine bir ölçüde temas eder. Ricoeur bunu “*Tarihinin anlatısındaki bir boşluğu bir başka dizilişteki benzer ama eksiksiz zincirlenişi örnek alarak doldurmak amacıyla başvurduğu tümevarımsal bir işlemdir,*” diye tanımlar.

“Geriyedönük eklemenin nedensel bir açıklamayı harekete geçirmesi ölçüsünde, açıklama da bu noktada anlama’dan açık seçik biçimde ayrılır. Nedensel açıklamaysa, belgeler bir olayörgüsü sağlamadıkları zaman ortaya tam olarak çıkabilir; böylece geriyedönük bir eklemeyle varsayılan bir nedene kadar gidilmiş olur

⁵⁴ Paul Ricoeur, Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı, s. 141, YKY, 2009.

⁵⁵ Paul Ricoeur, Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı, s. 142, YKY, 2009.

*(sözelimi şöyle denir: ağır bir vergilendirmeye gitmiş olması XIV. Louis'yi halkın gözünde sevimsiz kıldı)... Geriyedönük ekleme, gerçeğebenzer olanın dar sınırları içinde belgelerimizin boşluğunu giderebilir.*⁵⁶

Geriye doğru ekleme kimi yerlerde anlamayı kolaylaştırır ve özneyi ifade ederken kimi zamanlarda yorumsamanın ötesine geçerek olay ve olayörgüsünün dışına çıkarak tarih okumanın önüne geçer. Buna benzer vakaları Türk tarihçiliğinin klasiklerinde görmek fazlasıyla mümkündür.

®

⁵⁶ Paul Ricoeur, Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı, 142, YKY, 2009.

13

**Hız. İbrahim, Nietzsche ve İbn-Ül Arabi Dolayısıyla
Şirk Olarak Devlet**

*İbrâhîm/içimdeki putları devir/elindeki baltayla/kırılan put-
ların yerine/yenilerini koyan kim
güneş buzdan evimi yıktı/koca buzlar düştü/putların boyun-
ları kırıldı/ibrâhîm/güneşi evime sokan kim
asma bahçelerinde dolaşan güzelleri/buhtunnasır put
yaptı/ben ki zamansız bahçeleri kucakladım/güzeller bende
kaldı/ibrâhîm/gönlümü put sanıp da kıran kim*

Asaf Halet Çelebi

Asaf Halet'in bu şiiri bize Hz. İbrahim'i söyler. Hz. İbra-
him'in rasyonel bir çıkarımla putları kırmasına gönderme ya-
parak, putları kırmasını hatırlatarak İbrahim'e tekrardan bir
çağrıdır bu. İbrahim gelecek ve putları kıracaktır. Çünkü put-
ların yerine yeni putlar konmuştur.

Bir taraftan putların kifayetsizliğini hissettiren/sezdiren
şeyin ne olduğunu da imler. Bu sezdirmeyi sağlayan özne
nedir/kimdir? Bir diğer taraftan da put gibi taptığımız, sevdi-
ğimiz, uğruna ölümleri göze aldığımız en güzel şeyleri put
sanıp da onu yok edenin (put sanıp da gönlümüzü kıran) kim
ve ne gibi bir şey olduğunu anlatır. Harika dizelerdir. Ben,
seni ve insanı artı-eksi yönleriyle resmetmeye çalışır.

Hayatımızın her anında put yerine koyduğumuz ve put-
laştırdığımız onlarca belki de yüzlerce nesne, fenomen ve
hatta özne başka bir deyişle öteki şey var ki...

Kur'an-ı Kerim'de put ve İbrahim kıssasına dair ayetler
oldukça fazladır. Talmud'un tefsiri olan Midraş'ta Hz. İbra-
him'in (Talmud onu Abram olarak anarken İncil'de Abra-
ham'dır) putları reddedip, Rab'a yönelmesi anlatılır. Kur'an
ayetlerinde ise Hz. İbrahim'in özellikle onun Yahudi ya da
Hristiyan olmadığı ama ilk müminlerden olduğu (Kur'an
tüm peygamberleri hak peygamber ve Hristiyan ve Yahudi-
lerin mümin olduğunu kabul eder) fikrini savunulurken Hz.
İbrahim'e dair anlatılar oldukça fazla yer tutar. Hz. İbrahim

örnek peygamberlerden önde olanıdır. Bu ayetlerden sadece bir kısmı şöyledir:

“Kendi nefsi aşığılık kılından başka İbrahim’in dininden kim yüz çevirir? Andolsun biz onu dünyada seçtik, gerçekten ahirette de O salihlerdendir.” (Bakara, 2/130)

“Rabbi ona: ‘Teslim ol.’ dediğinde (O:) ‘Alemlerin Rabbine teslim oldum.’ demişti.” (Bakara, 2/131)

“Dediler ki: ‘Yahudi veya Hristiyan olun ki hidayete eresiniz.’ De ki: ‘Hayır (doğru yol) Hanif (muvaahhid) olan İbrahim’in dini(dir); O müşriklerden değildi.’” (Bakara, 2/135)

“Deyin ki: ‘Biz Allah’a; bize indirilene İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına indirilene Musa ve İsa’ya verilen ile peygamberlere Rabbinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırdetmeyiz ve biz O’na teslim olmuşlarız.’” (Bakara, 2/136)

“Allah kendisine mülk verdi diye Rabbi konusunda İbrahim’le tartışmaya gireni görmedin mi? Hani İbrahim: ‘Benim Rabbim diriltir ve öldürür.’ demişti; o da: ‘Ben de öldürür ve diriltirim.’ demişti. (O zaman) İbrahim: ‘Şüphe yok Allah güneşi doğudan getirir, (hadi) sen de onu batıdan getir.’ deyince o inkârcı böylece afallayıp kalmıştı. Allah zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.” (Bakara, 2/258)

“Ey Kitap ehli, İbrahim konusunda ne diye çekişip tartışıyorsunuz? Tevrat da İncil de ancak ondan sonra indirilmiştir. Yine de akıl erdirmeyecek misiniz?” (Âl-i İmran, 3/65)

“İbrahim ne Yahudi idi ne de Hristiyandı: ancak O hanif (muvaahhid) bir Müslümandı, müşriklerden de değildi.” (Âl-i İmran, 3/67)

Hz. İbrahim elle dokunulur, insan eliyle yapılabilen ya da doğada bulunan herhangi bir nesneye ibadet edilmesi fikrine karşı olarak putlara karşı bir duruşu simgeler. Buradan hareketle ona dair kıssalar bize, bizim tarafımızdan nesnelere atfettiğimiz şeylerin temelde bir yanılgı olduğunu iddia eder.

İsteyen ona tapar ve ibadet eder, ediyor da! İnsanoğlunun varolduğu andan itibaren böyle bir tapınma biçimi varolmuştur ve bugün halen bu hal tek tanrılı inanca sahip kişiler tarafından dahi devam ettirilmektedir.

Bunu bir mesel olarak ele alırsak, mesele esas teşkil eden ve belki de bugünün insanının anlam dünyasını zenginleştirecek olan İbrahim'in babası Azer'in inandığı ve onun korumasını istediği putları kırma düşüncesi üstüne daima düşünmek gerektiği kanısındayım. Hz. İbrahim'in kendi kendine sorguladığı hal akli olanı simgeler. Putlardan kalıcılık ve yaratıcılık görmeyince ay ve yıldızlara yönelir. Onların haşmetinin; ayrı ayrı geceye ve gündüze sahip olmak gibi hallerin sınırlandırılmış olmasının sorgulanması ve idrak edilmesi sonucu hepsine hakim olana yönelir. Her şeye hakim olan, görülen ve gücü ve kuşatmışlığı ile öncesiz ve sonrasız olanın **kendini göstermesinden** kaynaklı bir idrak etme hali değildir. Bu bir sezgi halidir.¹

Böyle bir sahip olmanın sınırlılığından hareketle sınırsız hakim olan ve her şeye hakim olanı arar ve ona tapmanın en doğru olan olduğuna kanaat getirir.

Ve Hz. İbrahim'in putları reddedip Allah'a yönelmesini anlatan en teferruatlı anlatım Kur'an'da mevcuttur. İncil'de ve Tevrat'ta bu tarz bir teferruatlı bir anlatımın olmadığını iddia eder Carol Barkos:

"İncil, Hz. İbrahim'in erken dönemine dair detayları kısa ve öz olarak verse de, onun özel doğumu, erken gelişmesi, Tanrı'nın birliğini kavraması ve Nemrut'a karşı korkusuz isyanı yüzyıllar boyunca ona popülerite kazandırmış ve Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynaklarında çeşitli biçimler almıştır. Bir put kırıcı olarak oldukça bilindik Hz. İbrahim imajı İncil'den ziyade başka kaynaklarda ve Kur'an'da Hz. İbrahim'in öne çıkan

¹ Elbetteki adı Kur'an'da vahiydir. Sezgiye ise kimi yerlerde ilham denir. Söz veya yazı tarzında aktarıldığında vahiy (revelation) de denmektedir. Kavram, İslamiyet gelmeden önce de kullanılmaktaydı.

tasviri dolayısıyladır. Yaratılış anlatısında hikâyenin olmaması pek çok İncil okuyucusunu şaşırtmaktadır.

Yaratılış Kitabı, Abraham'ın babasının putperestliğinden ya da Abraham'ın tektanrıcılığa bağlanmasının nasıl olduğundan bahsetmez. Orda sadece Tanrı'nın ona göstereceği ülkeye gitmesi ve ülkesini terk etmesine dair sözlerini okuruz.”²

Kur'an'daki Hz. İbrahim anlatısını ele alan ayetlerin bir kısmı şöyledir:

“Andolsun, Allah'a sizler arkanızı dönüp gittikten sonra ben sizin putlarınıza muhakkak bir tuzak kuracağım.” (Enbiya, 21/57)

“Böylece o yalnızca büyükleri hariç olmak üzere onları paramparça etti; belki ona başvururlar diye.” (Enbiya, 21/58)

utları kırdıktan sonra ay ve yıldızı ilah benimsemeyi düşündükten sonra onlarda kalıcılık görmeyince *“Gerçek şu ki, ben bir muvahhid olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdim. Ve ben müşriklerden değilim.”* (En'âm, 6/79) diye düşünür. Daha sonra ona karşı tepkiler ve sürece dair anlatılar Kur'an'da uzun yer tutar.

“Bizim ilahlarımıza bunu kim yaptı? Şüphesiz o zalimlerden biridir, dediler.” (Enbiya, 21/59)

“Kendisine İbrahim denilen bir gencin bunları diline doladığını işittik, dediler.” (Enbiya, 21/60)

“Dediler ki: ‘Öyleyse onu insanların gözü önüne getirin ki ona (nasıl bir ceza vereceğimize) şahid olsunlar.’” (Enbiya, 21/61)

“Dediler ki: ‘Ey İbrahim, bunu ilahlarımıza sen mi yaptın?’” (Enbiya, 21/62)

“‘Hayır’ dedi. ‘Bu yapmıştır, bu onların büyükleridir; eğer konuşabiliyorsa siz onlara soruverin.’” (Enbiya, 21/63)

² Carol Bakhos. The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Muslim Interpretations, 3. The First Monotheist.

“Bunun üzerine, kendi vicdanlarına dönüp (kendi kendilerine) ‘Zalimler sizlersiniz, sizler!’ dediler.” (Enbiya, 21/64)

“Sonra yine tepeleri üstüne ters döndüler: ‘Andolsun bunların konuşamayacaklarını sen de bilmektesin.’” (Enbiya, 21/65)

“Dedi ki: ‘O hâlde Allah’ı bırakıp da sizlere yararı olmayan ve zararı dokunmayan şeylere mi tapıyorsunuz?’” (Enbiya, 21/66)

“‘Yuh size ve Allah’tan başka taptıklarınıza. Siz yine de akıllanmayacak mısınız?’” (Enbiya, 21/67)

“(İbrahim) Dedi ki: ‘Siz gerçekten Allah’ı bırakıp dünya hayatında aranızda bir sevgi bağı olarak putları (ilahlar) edindiniz.’” (Ankebût, 29/25)

“Hani o Rabbine arınmış (selim) bir kalp ile gelmişti.” (Saffât, 37/84)

“Hani İbrahim babası Azer’e (şöyle) demişti: ‘Sen putları ilahlar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni ve kavmini apaçık bir sapıklık içinde görüyorum.’” (En’âm, 6/74)

Meselenin esasına geldiğimizde sorular şöyle olabilir: Hz. İbrahim’in ilk tektanrıci olarak yaşamış olduğu deneyim bugün bize neyi anlatır ya da bundan bizim ne dersler çıkarmamız gerekir? Aslında sorunun aslı bu olsa gerektir. Kur’an’ın özellikle Hz. İbrahim’in deneyimini bu kadar çok ele alması ve özellikle göstermek istemesi neye delalet eder?

Meseleyi **put** ve **tapınma** etrafında ele almak Kur’an’ın aktardığı Hz. İbrahim kıssalarına dair muradı da açık eder kanısındayım.

Put nedir? Türk Dil Kurumu’nun açıklaması aynen şöyledir: “1. *İsim: Bazı ilkel toplumlarda doğaüstü güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesne, tapıncak, sanem, fetiş*; 2. isim, din bilgisi: *Haç*.”

Buna göre ikonalar, resimler ve haç da dahil her şey put olarak adlandırılabilir ki öyledir. Bu adlandırmaya temel teşkil eden şey bu putlara tapınılması ve olağanüstü meziyetler daha doğrusu tanrısal meziyetler atfedilmesidir. Putun put olarak orada durması mesele değildir. Asıl mesele onun tapınılacak olması ve ona ilahlık vasfının yakıştırılmış olmasıdır. Kur'an'ın Hristiyanlığın Haç fikriyatına dair duruşu da bu minvaldedir. Yani teslisi tanrının yerine koymasıştır. Hristiyanların bir bakıma duruşunda bu teslis anlayışının tanrıya eş koşma yani haça tapma olarak tezahür etmesinden dolayı islam onu şirk olarak görme eğilimine girmiştir. Hz. İsa bir peygamberdir, o bir hak peygamberdir ama onun haç çıkarma ve haç figürü ile putlaştırılması İslam'ın ve Hak din inancının karşısında bir haldir. Kısacası o yaratılan bir imajın nesnesi ve tanrıya eş koşan bir figür haline getirilmiştir.

Gel gelelim Hz. Muhammed'in bugünün İslam anlayışları içindeki yerine. Kendisine bir hak peygamber diyen ve insan olmaktan öte bir üstünlük atfetmeyen insan-ı kamil bir kişilikle karşı karşıyayız. Selefî ve benzeri İslam anlayışlarınca uydurulan binlerce hadis ve sözleri üstüne yalanlar uydurulan seleflerin "Hz. Muhammed'i" ile kimi hard-core ateistlerin "Hz. Muhammed'i" birbirinin aynısı olarak tezahür ediyor bugün. Bu "Hz. Muhammed" Amerikalı neo-con evangelistlerin "Hz. Muhammed'i" ile benzerdir. Bu "Hz. Muhammed" imajı, putlaştırılan ve adeta bir puta dönüştürülen bir Hz. Muhammed'dir. Bugün fotoğrafına sahip olmadığımız Hz. Muhammed imgesi adeta putlaştırılmıştır. Fakirlerin fakiri Hz. Muhammed ve Kur'an fakirlerin ellerinden alınmış, zenginlerin, kralların, imparatorların "Hz. Muhammed'i" haline getirilmeye çalışılmıştır. Bugün gerek Kur'an gerekse peygamber Hz. Muhammed gerçek oluşundan ve varlığından çıkarılıp "şirk" malzemesi haline getirilmektedir.

Hız. Ayşe, onun “politik” vakalara müdahalesi ve Peygamberin ölümünün hemen ardından iktidar kavgası başladıktan bir süre sonraları onun, Hız. Osman konuşurken, Hız. Muhammed’in gömleğini göstererek:

“Bu Hız. Peygamberin elbisesidir, daha eskimedi, ancak Osman Onun sünnetini eskitti” (Yakubi, Tarih, II, 175) ya da *“Daha elbiselerinin üzerindeki kokun duruyor; fakat şimdiden şeriatın eskidi !”* dediği rivayet ediliyor. Hız. Peygamber elbiseleri, saç ve sakalı tapınılacak put haline getirilmiştir. Doğduğu ve hakkın rahmetine kavuştuğu gün anılıyor ya da kutlanıyor. Peygamber peygamberliğinden çıkarılıp Kur’an’ın fikriyatının aksine putlaştırılmıştır.

Bunun yanında Kur’an nüshalarına kutsallık atfedip onu evin en müstesna yerine koymakta olanlar nüshaları para ile satılan bir nesne haline gelmesine ve milyonlarcasının para karşılığı satılmasına sessiz kalmışlar ve çeşitli baskılarını yaparak satışa sunmuşlardır. Bu itirazı o nüshalara yani kağıda kutsiyet atfettiğimden – kağıda kutsiyet atfedenler için daha vahim bir vaka olmasına rağmen satışını bizzat onlar yapmakta – değil Allah kelamının serbest ve engelsiz herkese ulaştırılması gayesinin çiğnenmiş olmasından dolayıdır. Oysa o bir kelam idi ve akar idi. Kulaktan kulağa aktarılan Allah’ın bir vahiyinin bu akış içinde bozulmasına engel olmak için idi. Manayı kelamla aktarmak her daim önemlidir fakat bu akış sırasında bozulmalar her zaman mümkündür ve bilinen bir şeydir. Onu sabitlemek yazı ile mümkündür ki o yapılmıştır. Hasbelkader bunu da satılan bir ticari meta haline getirmek zaman içinde olmuştur. Bugün bu nesnelere kutsiyet atfetmenin adı putlaştırmaktır.

Hız. İbrahim’den kalkan bir Kur’an ve İslam anlayışı selefler ve benzeri anlayışlar sayesinde Kur’an ve Hız. Muhammed’in putlaştırılması aşamasına gelip dayanmıştır. Bu putlaştırma saiki sadece Hız. Muhammed ile sınırlı kalmamış İslam coğrafyasında– Hristiyan ya da başka dinlerde de farklı değildir bu – veli ya da aziz sıfatı atfedilen her “ermiş” kişi ve hatta tarikat şeyhleri putlaştırmadan nasibini almıştır. Bu

hal seküler dünyaya da hakim bir haldir. Kemalistlerin K. Atatürk'ü seküler dünyanın putuna bir örnek olarak gösterilebilir.

İbn-ül Arabi'de Putlara Dair

Peki, TDK'nın "*Bazı ilkel toplumlarda doğaüstü güç ve etkisi olduğuna inanılan canlı veya cansız nesne, tapıncak, sanem, fetiş*" tanımından hareketle Allah'a eş koşan yani şirk olarak adlandırılan nesneler, imajlar ve kişilikleri açığa çıkarmak salih insanların maksatlarından biri değil midir? Bunların açığa çıkarılması ve teşhir edilmesi elzem bir çalışma değil midir? Kur'an ve Hz. Muhammed'in fikri ve imani olarak kalkış noktası olan İbrahimi put ve şirkte dair kavrayışların bugüne izdüşümleri sorumluluk alanlarımız içinde değil midir?

Bugün belki de binlerce özne, nesne ve kurum put ve şirk kavramları ile tanımlanacak durumdadır. Eğer bu kültürün evrensellik tanımı içinde aranacak şirk var ise görmek ve göstermek sorumluluk alanlarımız içindedir elbette. Bu sadece Müslüman, Hristiyan ve Musevilerin değil, herkesin görevi olmalıydı. Şöyle ki: en uç örnek olarak Ateistleri örnek verirsek, Dünya hayatında iktidar elde etmek ve büyüklük taslamak dindarlar için şirk olarak görülmesi gerekirken, ateist bile olsa, her insanın kendi kişisel erkini toplumlar ve kişiler üzerinde kurmak çabasında olan, dini olmasa da içinde büyüdüğü kültürün verileri dolayısıyla ve onun ürünü olarak bireyler kendi erklerini ona (kişi, hükümet, kurum vb.) teslim etmelerini isteyen güce karşı koymak zorundadır. Bu bireyin özgürlüğünün en önemli koşullarından biridir. Dindar biri için ise dünyevi özgürlük halini korumanın yanında o, Allah'ın yerini alma çabasında olduğundan dolayı (yargı erki, yönetme erki ve idare etme erkini zorla ya da çeşitli yöntemlerle rızasını alarak) şirk olarak görünmek durumdadır. Uhreviyat ile alakaları olmayanlar dünyevi halle-

rini ve özgürlüklerini (doğal durumlarını) korumak ve kendilerine sahip çıkmak durumundadırlar. Mesele insanlığın özgürlük problemiyle doğrudan ilişkilidir.

İbn-ül Arabî'nin put ve putlara dair aşağıdaki sözleri Kur'an'ın ifade ettiği put kavramını oldukça iyi ifade etmektedir.

*“Bilmelisin ki, alem **ancak** Allah karşısında yoksul ve hor olabilir. Öyleyse Allah'tan başkasının karşısında zellileşen ve başkasına muhtaç olan, ona bel bağlanan ve ona eğilen herkes, putperesttir. Muhtaç olunan ise, put (vesen) diye isimlendirilirken, muhtaç olan, onu ilah diye adlandırır. **Putların en görünmezi heva, arzu gücü iken en kesifi, taştır.** (Putlar latiflik ve kesiflikte) bu ikisinin arasında sıralanır.”³*

Yani put sadece görünen ve dokunulan değildir. İnsan davranış ve duruşundaki haller de put ve şirk ile tanımlanmaktadır. Allah'ın sıfatlarının bir kısmı insana yakıştırılırken bir kısmı ondan azade kılınmıştır. Örneğin: Kibriya: en kibirli olan anlamına gelirken en büyük ve her şeye gücü yeten, her yerde hazır ve nazır olana ve tüm mülkün sahibi olan vb. gibi sıfatlarla tanımlanan Bir Allah'a eş koşturmak insanlar arasında yaygın bir hal halini almıştır. Bunun yanında her gün namazında ve niyazında olan, iyilik, doğruluk, ahd-e vefa, diğerkâmlık vb. meziyetlerine övgüler dizen insanlar bu putların öyle ya da böyle savunuru, hayranı ve tapınanı olmuştur. Akli ve nakli hiçbir şeyin onları uyaracak hali ve mecali kalmamış görünmekte.

Görünmez ama bir o kadar da dokunulabilen nesne olarak put; içimizde ve yaşamımıza içkin olan en önemli put para ve para kazanma hırsı olarak duruyor. Para kazanma hırsı çağdaş toplumların insanı için kritik önemdedir. Bugünün insanı bunu elde etmek maksadıyla varlığını ve şuurunu kaybetmiş durumda... Kapitalizm adı verilen düzen ulus devleti

³ İbn-ül Arabî, Futuhat-ı Mekkiye, 10. Cilt, 265. Bölüm, Musevi Makamdan, Putlardan Uzak Durma Menziline Bilinmesi. s. 63.(*Vurgular bana ait*).

ile beraber her yerde hazır ve nazır ama elde edilmeyi bekleyen görünür-görünmez ama hayatı bütünüyle etkileyen para putunun adına inşa edilmiş bir devletin düzenidir. Uğruna ölünen ve öldürülen, insanların kendilerini feda ettikleri zıvanadan çıkmış bir hırsın elde etmek için çalıştığı bir hedeftir para. Para, hırs ve kibrin adıdır. O, devlet ve onun düzenlediği değerler sistemi ile ve suretiyle var. Bu put kapitalist toplumun – diğer toplumsal sistemleri bundan bigane kılmıyorum ama onun asıl sahibi kapitalizmdir – canıdır. Ona isteyerek ya da istemeyerek herkes tabi olmak ve çoğunluk için tapınılmak ve “mülk”ün sahibi olmak durumundadır. Para ile mülkün sahibi olunacağı sanılmaktadır. Asıl sahibinden ziyade mülk artık paranın ve “devlet”indir!

“Aklın zorunlu hükmüne göre ilah etkiye konu olmaz. Onların taptığı ilah ise, kendisi ile oynanan bir ahşap veya temizlikte kullanılan bir taştır.”, *“İşler Allah’ın elindedir ve işlerdeki hüküm Allah’a aittir”*⁴ der, İbn-ül Arabî. Hiçbir etkiye konu olmamak üzerine tartışma yürüten Arabî, bilinmek isteyip ademi yaratmasıyla bir alakaya (tanınmak, bilinmek için) tabiidir. Bunu bir etki olarak adlandırmaz anlaşılan.

İnsan ve Allah arasındaki bu tanınma/bilinme ilişkisi Allah’ın kendi yerine başka ilahlar arayan insanları farklı şekillerde tanımlamasına vesile olmuş görünür. Buradaki tutarlılık dikkat çeker. Bundan dolayıdır ki, Müşrik ve Kafir arasında fark vardır. Hristiyan ve Museviler ile Müslümanlar arasındaki farka dikkat çeker ve açıklama yapar İbn-ül Arabî. Mesele gene şirk etrafında döner.

“Bilmelisin ki bütün müşrikler kafirdir. Çünkü müşrik, şirk koştuğu ve kendisini ilah edindiği şey hakkında arzusuna uyar, İlah’ın mutlak birliğinden yüz çevirir ve İlah’ın birliğine götüren ayet ve delilleri incelemekten onları gizler. İşte, zahirde ve batındaki bu örtme davranışı nedeniyle de, kafir (örten) diye isimlendirilirken

⁴ İbn-ül Arabî, Futuhat-ı Mekkiye, 10. Cilt, 265. Bölüm, Musevî Makamdan, Putlardan Uzak Durma Menziline Bilinmesi. s. 63.

Allah ile birlikte ilahlığı Allah'tan başkasına nispet ettiği için de müşrik diye isimlendirilmiştir. Böylelikle müşrik, iki nispet kabul etmiştir. İşte müşrik ile kafir arasındaki fark budur.”⁵

Böylece daha ince bir noktaya gelerek der ki:

“Hz. Peygamber bize ehl-i kitaba aykırı davranmayı emretmiştir. Bunun nedeni, onların kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkar ederek bunun ortasında bir yol tutmayı istemiş olmalarıdır. Hz. Peygamber ise bize belirli hükümlerde ve zikrettiğimiz hususta [putperestliğe karşı çıkmak ve Allah'ın birliğine inanmak-b.n.-] karşı çıkmayı emretmiştir. Onlara bütün konularda karşı çıkmayı emretmiş olsaydı hiç kuşkusuz ki, bize emretmiş olduğu imana da aykırı davranmamız gerekirdi. Öyleyse ehl-i kitaba kayıtsız anlamda karşı çıkmak, geçerli değildir. İşte bu 'ehl-i kitaba muhalefet edin' hadisinin anlamıdır.”⁶

Anladığımız kadarıyla Kur'an ayetlerindeki en temel önerme şirk kavramı etrafında odaklanmaktadır. İnsanı insan yapan özelliklerin başında Allah'a ibadet, ona eş koşturmak gelmektedir. Bu bizce insanın doğal haline (doğal “hukuka”) uymak maksadıyladır. Bu doğal hali bozan ise gene insandır. Kur'an baştan sona doğal halin bozulmasına dair yapılan tüm girişimlere ilahi cevap amacıyla görünür.

Bir Put Olarak Devlet

Hz. İbrahim'in elindeki edilgen putlar ona atfedilen meziyetlerden ve bu meziyetlerin kendisinden-kendisine işleyen etkisinden dolayı bir anlamlandırma üzre ilahtırlar. Atfedilen meziyet atfedeni etki altına almakta ve belki de onu rahatlatmaktadır. Bu rahatlatma hali bir çeşit sağaltım etkisi de yapmaktadır. İşte bu yanılsamaya karşı Hz. İbrahim'in putlar ve

⁵ İbn-ül Arabi, Futuhat-ı Mekkiye, 10. Cilt, 265. Bölüm, Musevi Makamdan, Putlardan Uzak Durma Menziline Bilinmesi. s. 67.

⁶ İbn-ül Arabi, Futuhat-ı Mekkiye, 10. Cilt, 265. Bölüm, Musevi Makamdan, Putlardan Uzak Durma Menziline Bilinmesi. s. 67 (Alıntıda köşeli parantez içindeki not bana aittir)

İlah sorgulaması bir açıklama ve rasyonel sorularla nesneye yönelmeye karşı koyma olarak durur. Hiçbir şeye yaramayan taşın insanın ruh halini değişikliğe uğratan bir etkiden dolaydır bu.

Katı nesnelerin insanın ruh haline etkisi böyle iken günümüz dünyasında söz, kavram, isim ve özellikle ideoloji ve dinin kendisi de bu katılıkla bir put haline gelmiş gibi görünür. Katı nesnelerde, her zaman olmasa da, katılaştıran ve insanı etkisi altına alan her şeyde putlaşma/putlaştırma/tapınmaya meyyal verme hali göze çarpar. Fikir ve dinin katılaşması ideoloji haline gelerek kurumsallaşması bu katılaşmaya iyi bir örnektir. Sonuçta değişen hakikatler evreninde hiç değişmeyecek olarak görülen her şey putlaştırma olarak tanımlanabilir.

Devletin evveliyatı kurcalandığında bugünün devleti ile 100 yıl, 200 yıl ve 500 yıl öncesinin devlet adı verilen örgütlenmeleri arasında farkların olduğu ve bugünün devletinin hiçbirine benzemeyecek denli hiyerarşik ve topluma nüfuz eden totaliter bir yapı olduğu fark edilebilir.

Orta Çağ denilen döneme bakıldığında otarşik köy toplulukları ve merkezi devletle kırsal alanların ilişkisinin hemen hemen olmadığı görülebilir. Bu dönemlerin kent topluluklarından bir kısmına kent komünleri diyen anarşist teorisyenler dahi mevcuttur. Bu döneme katılaşmamış devlet öncesi dönem demek çok yanlış bir tanım olmaz. Bugün insanlığın var olduğu tahmin edilen tarih 300 bin yıl önceye gitmekte. Devletin ortaya çıktığı tarihi en kaba olarak iki bin üç bin yıl önceye götürmek mümkün fakat bu devletlerin bugün devlet adını verdiğimiz devlet ile çok alakası yoktur.

Devleti yerleşiklik, nüfus yoğunlaşması ve şehirleşmeden ayrı düşünmek biraz zor görünmektedir. Tabi buna meyyal olan sadece bunlar değildir. Anarşist antropoloji çalışmaları devletin ortaya çıkışına dair bunların birbirini etkilediği çeşitli faktörleri bize sunmaktadır. H. Barclay'in "*Devlet'in*

Kökeni”⁷ isimli çalışması bunlardan sadece bir tanesi ve en önemlilerinden biridir. Katılasmaya etki eden bir diğ er etken ideoloji olarak ifadesini bulur. Bu ise katılasmının yani put-laşmanın zihniyetini ifade eder.

Bu kötüye giden süreci hiçbir etki-tepkiye uğramayan bir süreç olarak düşünmemek gerek. Bu mücadeleler tarihidir. Devletleşme mücadelesine karşı yerleşik alanlarda buna karşı doğal tepki mekanizmalarına sahip oluşumlar da mevcut olmuştur. Orta Çağ toplumlarında Kropotkin’in ifade ettiği gibi esnaf teşkilatları bu direniş alanlarından biri olarak görülür. Özellikle Orta Doğu’da ve Selçuklu-Osmanlı “sınırları” içinde Fütüvvet-Ahi teşkilatı bu esnaf teşkilatlarının başında gelmektedir. Fütüvvet-ahi örgütlenmesi tüm prensiplerini Kur’an’a dayandırmaktadır. Bir diğ er tarafta ise almakta olan, tutulamayan, mülk ve mülkiyete doğ ası gereği meyyal olması hiç de mümkün olmayan göçerler devletten azade var olan dikkate şayan “örgütlenmeler”dir.

Bugünün devleti eski zamanların tiranları, firavunları ve imparatorları gibi kendini tapınacak bir put – İlah – olarak sunar. O, Allah’ın yerini almaktadır. O Allah’a eş koşmaktadır. Baştan belirtelim ki Devlet şirkettir. Allah’ın 99 ismine bakıldığında bu isimlerin ve sıfatların onu büyüklüğü, hakimiyeti, affediciliği, her yerde hazır ve nazır olduğu vb. gibi sıfatlarının, kendi suretinden var ettiğ inden dolayı, insanda var olduğu görülür ki bunlar Kur’an vasıtasıyla ilan edilmiştir. Kur’an vasıtasıyla bu sıfatlardan hangisinin insanın yapması ve yapmaması da belirtilmiştir.

Bunlardan bir kısmı şöyledir:

“Er-Rahmân: Dünyada bütün mahlûkata merhamet eden, şefkat gösteren, ihsan eden.

El-Melik: Mülkün, kainatın sahibi, mülk ve saltanatı devamlı olan.

⁷ H. Barclay’in “Devletin Kökeni” adlı kısa çalışması itaatsiz.org’da seri yazı şeklinde yayınlanmıştır. İlgilişi şu adrese bakabilir: <https://itaatsiz.org/2019/09/15/devletin-kokeni-1-herold-barclay/>

El-Cebbâr: Azamet ve kudret sahibi. Dilediğini yapan ve yaptıran.

El-Hâlık: Yaratan, yoktan var eden.

El-Kahhâr: Her şeye, her istediğini yapacak surette, galip ve hakim olan.

El-Alîm: Gizli açık, geçmiş, gelecek, her şeyi en ince detaylarına kadar bilen.

El-Hakem: Mutlak hakim, hakkı batıldan ayıran. Hikmetle hükmeden.

El-Adl: Mutlak adil, çok adaletli.

El-Celîl: Celal ve azamet sahibi olan.

Eş-Şehîd: Her zaman her yerde hazır ve nazır olan.

El-Mümît: Her canlıya ölümü tattıran.

El-Hayy: Ezeli ve ebedi hayat sahibi.”

Bugün kendi kültürel oluşumuz içinde içselleştirdiğimiz birçok norm (adet ve gelenek vb.) ortaya çıktığı halinden aşınmalar geçirerek ve başka birçok kültürel etkilenmeleri ve farklı faktörlerle değişim geçirmiştir ama büyük bir kısmı bunun üstüne bina edilmiş görünmektedir. Devlet ve din ilişkisinde, devletin Allah’ın yapma dediği ve eş koşma ya da şirk olarak nitelediği sıfatlarını alarak tarihsel süreç içinde daha da artarak bir puta dönüştüğü, “Allah”ın sıfatlarını kendine mal ettiği aşıkardır.

Devlet her yerde hazır ve nazırlığını (*Eş-Şehîd*) hayatımızın her anına müdahale etme haliyle, yargı ve hukuk yoluyla hikmetle hükmettiğini iddia edip gerekirse öldürme (*El-Mümît*), cezalandırma, yargılama hakkını kendinde göerek, *El-Hakem* ve *El-Adl*; sınırlar koyarak ve topraklara ve insanlara sahiplik ettiğini iddia ederek (vatandaşlık vb.), *El-Melik*; her şeyi bilme amacı ile her alanda müdahale ederek, enformasyon toplayarak *El-Alîm*; büyük ve yıkılmaz olduğunu iddia ederek, *El-Hayy* olduğunu iddia eden şirk mekanizması ya da örgütlenmesidir.

Nietzsche, Din, Devlet ve Put

İlk putkırıcı olarak anılmak elbette Hz. İbrahim'e nasib olmuştur. Fakat yeni zamanların putlarına işaret etmek ve bu putların yüzlerindeki örtüyü kaldırmak Nietzsche'nin felsefeden başlayıp teoloji ve psikolojiye kadar değişik alanlara nüfuz eden fikirlerine özgü olarak durmuştur. Her ne kadar Hristiyanlık üstüne yazdıklarında Budizmi daha makul bir din olarak işaret etse de İslamı da sevdiği ve Hafız üzerinden ona referanslar verdiği bilinen bir halidir. Put kırıcılığıyla Hz. İbrahim'in çizgisinin devamcısı olarak adlandırmak çok da yanlış olmaz.

Allah'ın insanlara yapma dediklerini zorbaca elde eden tiranlar, imparatorlar ve firavunlar bir yana insanlardan yetki aldığını zor ve rıza mekanizmasını kullanarak elde eden “demokratik” devlet te şirkin yüz değiştirmiş halidir. Monarşik ya da Cumhuriyet, tüm devletlerin tek temel özelliği Allah'a eş koşmaktır. Bunun için rıza yani onaylanma için yapmaya-çağı şey yoktur. Her türlü manipülasyon, yalan, gözboyama ve hatta hurafeyi kullanır. Kutsal metinleri, peygamberlerin hayatını ve yolunu bozar, kendine uygun hale getirir.

Öyle ya Nietzsche boşuna seslenmedi yıllar önce. “Yeni Put Üstüne” adını verdiği bölümde devletten bahseder:

“Devlet mi? O da ne? Peki! Şimdi bana kulak verin, size ulusların ölümünden söz açacağım.

...

Bütün soğuk canavarların en soğuşuna devlet denir. Soğuk soğuk yalan söyler o; ve ağzından şu yalan sürüne sürüne çıkar: ‘Ben, devlet, – ulusum ben.’”

“Yeryüzünde benden büyüğü yoktur: düzenleyen parmağım ben Tanrının” — böyle böğürür o canavar. *Ve yalnız uzun kulaklılar ve kısa görüşlüler degildir diz çökenler!*

...

“Devlet derim ona, herkesin ağı içtiği yere, iyilerin ve kötülerin: devlet, herkesin kendini yitirdiği yer, iyilerin

ve kötülerin: devlet, herkesin ağır ağır kendi canına kıymasına ‘hayat’ denen yer.

...

“Bana hepsi çılgın görünür bunların ve tırmanan maymun ve azgın görünür. Burnuma kötü kokar **putları**, o soğuk canavar: hepsi de kötü kokar burnuma, bu **put-perestlerin!**

...

Orda, devletin b i t t i ğ i yerde, orda başlar gereksiz olmayan insan: orda başlar gerekli kişilerin türküsü, o eşsiz, o benzersiz ezgi.

Oraya, devletin b i t t i ğ i yere, —oraya bak, kardeşim! Görmüyor musun gökkuşağını ve köprülerini Üstinsanın?⁸

Sadece en “inanırlar” ve Allah’a en “sadık” olanlar değildir Devlete tapırlar. Devletin kötü olduğunu bilenler de bugün ona tapmaktadır. Devletin, tahakkümün ve kötülüğün kaynağı olduğunu bilenler dahi devlete tapmakta... Allah’ın yerini almak için her türlü yöntemi kullanan bu kötü canavar ruhları da esir almıştır.

“En iyimizi kendi şöleni için kızartan o eski **putperest rahip**, i ç i m i z d e barınır daha. Ah, kardeşlerim, ilk doğanlar nasıl kurban olmazlar!”⁹

Nietzsche adeta, aynen İbn Arabi’nin Fütühat-ı Mekkiye’de bahsettiği bir hadiste işaret edildiği gibi ‘ehl-i kitaba muhalefet edin’ sözünün gereği olarak davranmakta:

“ – ‘Peki sen’, dedi Zerdüş, gezgin ve gölgeye, ‘sen kendine özgür ruh mu diyorsun, kendini özgür ruh mu

⁸ F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, s. 64-68, T. Oflazoğlu Çevirisi, Bilgi Yayınevi, 1964 (Vurgular bana ait).

⁹ F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, s. 218, T. Oflazoğlu Çevirisi, Bilgi Yayınevi, 1964 (Vurgular bana ait).

sayıyorsun? Demek burda böyle putperestliğe ve papalığa giriyorsun ha?’’¹⁰

Deccal, Hristiyanlığa Lanet kitabında Hristiyanlığı putperestlik olarak algılar ve “ehl-i kitaba” muhalefet eder. Hz. İsa’yı değil, Hristiyanlığı ve onun uygulamalarını, Hz. İsa’nın –aynen Kur’an’ın yaptığı gibi – putlaştırılmasını eleştirir.

Mesela şurada:

*“- Geri dönüyorum, Hristiyanlığın sahici tarihini anlatıyorum. – Daha ‘Hristiyanlık’ sözcüğü bile bir yanlış anlamadır – aslında, **tek bir Hristiyan vardı, o da çarmıhta öldü.** “Evangelium” çarmıhta öldü. O andan başlayarak “Evangelium” adını alan her şey, daha o anda, onun yaşadığının karşıtıydı: ‘kötü haber’di, bir dysangelium’du... yalnızca Hristiyanca bir pratik, çarmıhta ölenin yaşadığı gibi yaşanmış bir yaşam, Hristiyanca’dır...’’¹¹*

Bundan sonra işleyen süreci ve aslında hiyerarşik örgütlenmesiyle Tanrı ve insan arasına giren rahip ve piskoposlarından ve papalarından oluşan kilisesiyle yalana ve puta dönüşen din ve din adamları ve resmi azizleriyle başka bir devlet örgütlenmesinin oluş ve yalanlarını anlatır. Hz. Muhammed’in İslam’ı değil – çünkü İslam Allah ile kul arasına bir aracı koymaz ve bu kesindir – ama İslam ülkelerindeki benzer kurumlar ve örgütlenmeler, hatta özellikle bugünün tarihatlarının esas olarak aldığı hale benzer şekilde bir tablo çizer Nietzsche.¹²

¹⁰ F. Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüş, s. 337, T. Oflazoğlu Çevirisi, Bilgi Yayınevi, 1964.

¹¹ Deccal, Hristiyanlığa Lanet, F. Nietzsche, Çev. Oruç Aruoba, s. 25 (Vurgular bana ait).

¹² “Artık ‘Tanrı’nın olmadığı” şeklindeki ifade ve moda tabirle kullanılan “Tanrı öldü” cümlesini Nietzsche’nin özellikle din adamları ve “köle ahlağına” sahip olanların dünyasında çirkeflik ve yalanlara karşı bir yanıt olarak okuyorum. Oysa onun hem dili ve özellikle “Böyle Buyurdu Zerdüş” kitabı adeta bir kutsal metin diline sahiptir. Tanrı’nın

“ – Çevreme bakıyorum: bir zamanlar ‘hakikat’ denen şeyin tek bir sözü bile kalmamış ortada, bir rahip ‘hakikat’ sözcüğünü daha ağzına bile alınca, dayanamaz hale geliyorum. Dürüstlikle en ufak alışverişi olan kişi, bugün bilmek zorundadır ki, bir Tanrıbilimci, bir rahip, bir papa, söylediği her tümceyle, yalnızca yanılıyor değil, yalan söylüyordur, – artık elinde de değildir, ‘masumca’, ‘cahilce’ yalan söylemek. Rahip de herkes gibi bilir artık ‘Tanrı’nın olmadığını, ‘günahkar’ın, ‘kurtarıcı’nın olmadığını, – ‘özgür istem’in, ‘ahlaksal dünya düzeni’nin yalanlar olduğunu : – tinin içinde bulunduğu sıkıntı, derin kendini aşma gereksinimi, artık hiç kimsenin bunları bilmemesine izin vermiyor. Kilisenin bütün kavramlarının ne olduğu artık ortaya çıkmıştır, en berbat kalpazanlıklar oldukları, doğayı, doğal değerleri değersizleştirmek amacını taşıdıkları; rahibin kendisinin de ne olduğu ortada, en tehlikeli asalak türü, yaşamın sahici zehirli örümceği... Biliyoruz, vicdanımız biliyor bugün – , rahiplerin ve Kilise’nin bu korkunç buluşlarının değerinin ne olduğunu, neye yaradıklarını, nasıl, insanlığın iğrenç bir görünüm kazanabilmesine yol açan bu kendini aşağılama durumuna ulaşılmasını sağladıklarını... Herkes biliyor bunları: ve gene de her şey eskisi gibi duruyor.”¹³

Anlattığı ve itiraz ettiği puttur. Nietzsche, İsa’nın çarmıha gerilişini anlattıktan sonra ortaya çıkan dini ve sapmaları değişik şekillerde çürütme yoluna gider. Şöyle devam eder:

“ - Ve o andan başlayarak saçma bir sorun çıktı ortaya : “Nasıl olabildi de Tanrı buna izinverdi?” Buna, küçük topluluğun çarpılmış aklı bir o kadar korkunç saçmalıkta bir yanıt buldu: Tanrı günahların bağışlanması için oğlunu kurban vermişti. Nasıl da tek bir vuruşa

insanlar tarafından öldürüldüğü iddiası Tanrı’nın varolmadığı iddiası değildir. Böyle bir iddia ispatı gerektirir ki Nietzsche buna girmez. Böyle bir iddiası yoktur. Kendisinin son mektuplarından birini “Çarmıha Gerilen Dianisos” olarak imzalaması da Hz. İsa’ya dair sevgisinin ifadesidir.

¹³ Deccal, Hristiyanlığa Lanet, F. Nietzsche, Çev. Oruç Aruoba, s. 24

sonu gelmişti Evangelium'un! Suça karşılık kurban düşüncesi, hem de en iğrenç, en barbarca biçimiyle: suçlunun günahları için, suçsuzun kurban edilmesi! Nedenli tüyler ürpertici bir putataparlık!İsa, oysa, 'suç' kavramının kendisini yok etmişti.Tanrı ile insan arasındaki uçurumu yadsımış, tanrı ile insan arasındaki o birliği, kendi "iyi. Haber"i olarak yaşamıştı... Kendi ayrıcalığı olarak değil! – Artık adım adım, kurtarıcı tipine eklemeler yapıldı: Yargılama ve geri-dönüş öğretisi, bir kurban ölümü olarak ölüm öğretisi, diriliş öğretisi, ki bununla, bütün bir "kutsanmışlık" yerine de ölümden sonraki bir durum koyarak!... Paulus, bu yorumu, bu pespaye yorumu, o her zamanki hahamvari arlanmazlığıyla, şöyle mantıklaştırdı: « Eğer İsa ölüyken dirilmezse, o zaman inancımız boşunadır». —Ve bir seferde, Evangelium, yerine getirilemeyecek vaatlerin en aşağılığı, arlanmaz bir kişisel ölümsüzlük öğretisi haline geldi... Paulus ayrıca bunun bir ödül olacağını öğretti!"¹⁴

Son olarak ifade etmeliyim ki "ehl-i kitaba muhalefet" edilmesini söyleyen Hz. Muhammed bir bozuşmaya ve putlaştırılmaya itirazını dile getirir. "Ehl-i kitap" içinde olanlar zamanında Hristiyanlar, Yahudiler olarak ifade edilirken bugün buna Müslümanlar da, ehl-i kitap olduğundan dolayı, dahil edilmek durumundadır.

Putatapar gibi nesneye (mesela paraya), sakala, türbelere, önderlere, liderler ve özellikle devlete tapanlar; soyut kavramlar olan halk, millet, milliyetçilik ve benzeri kavramlara kutsiyet atfedenler; Hakikat ve Hak'tan başkasına – Hak ve hakikat yerine – Kur'an'da ifade edildiği gibi "malınız ve çocuklarınız bir fitnedir (sınavdır)" (Teğabün Suresi, 15. Ayet) – kendi putlarına biat edenler puta tapanlardır. Allah'a eş koşmaktadırlar.

¹⁴ Deccal, Hristiyanlığa Lanet, F. Nietzsche, Çev. Oruç Aruoba, s. 25.

Ve son olarak, ve tekrar, bu ve yeni putları yıkmak gerekir. İçimizde ve dünyamıza sireyet etmiş putları yıkma çabası dışımızda bize hükmeden putları yıkmak için en elzem olanıdır. Kendimizden başlayarak yıkmamız gereken putların yanında en büyük putu – tahakküm putunu – yıkmadan zgrleşemeyiz. En büyük putun görünen ve kendine ad veren iŖe devlettir. Ve o devlet şirktir.

@



