

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

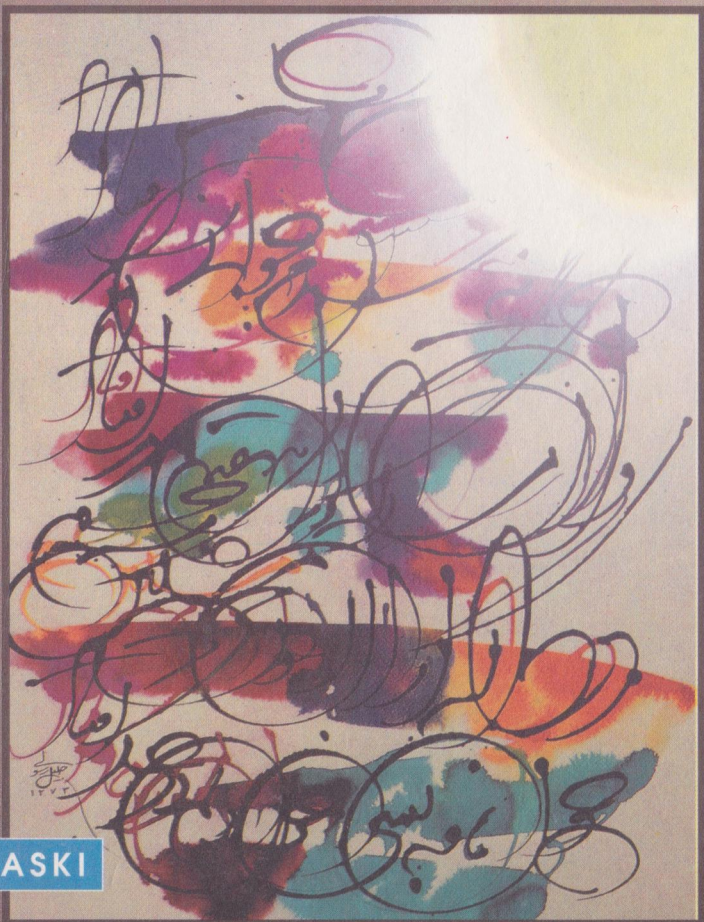
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ROGER GARAUDY

20. YÜZYIL BİYOGRAFİSİ

Garaudy'nin Felsefi Vasiyetleri



2. BASKI



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

"Felsefe bilgelik aşkıdır. Fakat, gerçek bilgelik Allah'tır. O halde Allah aşkı, gerçek felsefedir."

Mansur Ibn Sarjun
(Hristiyan iken adı: Saint Jean de Damas)

Fecr Yayınları: 16

Özgün Adı:

Biographie XXé Siécle

Le Testament Philosophique de Roger Garaudy

1975 (s.64)

Dizgi: Fecr

Mizampaj: Fecr

Düzeltilme ?

Kapak: Fecr

Baskı, Kapak Baskı: İSMAT

1. Baskı: Ekim 1989

2. Baskı: Nisan 1998

ISBN 975-7138-30-4

FECR YAYINEVİ

Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İşhanı

No: 2 Kat:5 ULUS/ANKARA

Tel/Fax: (0 312) 310 08 49 - 310 08 60

20. YÜZYIL BİYOGRAFİSİ

Roger Garaudy'nin Felsefî Vasiyetleri

Hatırlan 2004

(Ne olacak gel, gelecek dinler!)

Ne Türkçesi: ?

Ahmet Zeki Ünal

20. yüzyılın "20. yüzyılın felsefesi" (Hans Blumenberg)

20. yüzyılın felsefesi

reformist

ANKARA 1998

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	7
Felsefe ve Hayat.....	12
I. KUTSAL KİTAPLARIN MESAJI.....	19
II. BATI'NIN BAŞKALDIRISI.....	29
1. Doğa, İnsan ve Tanrı Arasında Kopma	31
2. Felsefe ve Hayat Arasında Kopma	38
III. 20. YÜZYILDA BATI FELSEFESİ.....	51
1. Fenomenoloji, Husserl'den Gaston Berger'ye	58
2. Varoluşçuluk, Gabriel Marcel'den Sartre'a	73
3. Yaşayanların ve Ölmüşlerin Marksizmi.....	95
4. Eylem Felsefesi: Pragmatizmden Maurice Blondel'e.....	120
5. Jacques Monod ve Pozitivizm	132
6. Yapısalcılık: Yöntem mi Yoksa Sistem mi?	144
7. "Yeni filozoflar" mı? Hayır; Yeni Uydurma Felsefe	153
IV. 20. YÜZYILDA DEĞİŞMELER.....	159
1. Bilimlerde:	167
- Rölativite	
- Kuantumlar	
2. Tarihle:	174
a. İki Bloka Ayrılmış Dünya	
b. Atom Çağı	
c. Uzayın Keşfi	
d. Sömürgeciliğin Yıkılışı	

V. İBRAHİMÎ GELENEK, MARX VE AŞKINLIK	183
1. Yahudilik İnancı: İsrail Peygamberlerinden Siyonist Milliyetçiliğe	183
2. Hristiyanlık İnancı: İsa'dan Konstantinizme	197
3. Sosyalizm: Marx'tan Stalin'e	232
4. Marx'ta İnsanın Doğaya Göre Aşkınlığı	247
5. Kur'an'da Allah'ın insana Göre Aşkınlığı	255
6. Aşkınlığın Yaşanmış Deneyimi	259
VI. İSLAM'IN MESAJI: AŞKINLIK VE BİRLİKTELİK	269
1. İslam'ın Birleştiriciliği	285
2. Kur'an'da Dünyanın Dinamik Görünümü	297
3. İslam'ın Yeniden Doğuşunun Şartları	304
a. "Şeriat" (İslamî Yasa)	315
b. "Sünnet" (Gelenek)	327
c. Kur'an'ın Okunuşuna Dair	331
- Allah, İnsana Mesellerle Konuşur	
- Allah, İnsana Tarih İçinde Konuşur	
- Son Mesaj; Kur'an!	
SONUÇ	359
BİBLİYOGRAFYA	377
1. Roger Garaudy'nin Eserleri	377
2. Roger Garaudy'nin Eseri Üzerine Çalışmalar	381

GİRİŞ

Ele almak istediğim, bir insanın serüveni değil, bir yüzyılın yörüngesidir.

Ya da en azından, bir insanın ilerleyişinde bir yüzyılın bilinç eleştirisini yapmak olabildiğince.

"Serüven" dedim. Çünkü hayatımdaki *değişimlerin* hikayesini yazmak ve değişimlerle alay etmek istediğim sanıldı kimi zaman.

Bu yüzyılın değişikliklerinin beşbin yıllık tarihteki değişikliklerden daha fazla olduğu konusunda herkes aynı düşüncededir. O halde bu olağanüstü değişimi yaşama şansına sahip bir insanın, onca görüp geçirmiş olmasına rağmen, aynı yerde oturup kalması düşünülebilir mi? Böyle bir kadavra olmadığım için kimseden affedilmemi istemiyorum.

Fırtınalar çağından erişkinlik çağına ulaştığımda, yirmi yaşında, en büyük sorunum hayata bir anlam aramak oldu.

Fakat amaç yalnızca benim kişiliğim değildi. Dünyayı ve hayatı değiştirmek, bir birliktelik gerektirir. Daha kolay olanı, yani komünistlerinkini seçmedim ve otuzyediy yıl komünizme bağlı kalmış olmaktan da pişman değilim. Ne insanın aşkın boyutunu kabul ettirmek için orada savaş vermiş olmaktan, ne de Don Kişot ve Sisyphe^(*) arasında seçim yapmış olmaktan...

(*) Garaudy'nin kendi ifadesiyle Don Kişot: İdeali gerçek olmaktan çok, doğru olan kahraman. Sisyphe: Sonucu olmayan bir işe kendini adayan kahraman. (Çev.)

Umudun alacakaranlığından başka hiçbir şey göremediğim düşlerin dolaşık yollarından sonra, daha geniş bir evrene doğru yöneldim.

Ona ulaşmak için amacımı değil, cemaatimi değiştirdim.

Bütün hayatımda olduğu gibi, bu kitabı da yönlendiren değişmez amaç, hayatımın yirmi yıllık bulanıklığının bittiği noktada, coşkun ve bazen acı dolu umutlarla geçen yarım yüzyıldan sonra bir kristal berraklığına kavuştu. Amacım şu aksi-yomla özetlenebilir: *Aşkınlık* (transendence), yani yaratıcı Allah'ın ve buna bağlı olarak (mutlak değerler karşısında insanın bağımlılığını kabul etme) ve *birliklilik* (communauté), yani diğer bütün insanların yazgısından sorumlu olmaktan doğan ve insan olan herkeste bulunan duygu. İşte insanın bu iki önemli boyutunu göz önünde bulundurmamak istemeyen her toplum, ister istemez parçalanır.

Çünkü bu iki ilahî boyuttan böylesine yoksun olan bir *insanlık*, bireylerin, grupların, ulusların çatışmasına ve korkunun dengelerine mahkumdur.

Aralarında bu amaca erişmeğe çalıştığım Hristiyanlık, Marksizm, İslam gibi toplumların tümü (hiçbir taraflarında sağlık söz konusu olmaksızın) hasta toplumlardır. Hepsi de aynı *kaba gücün* kötülüğünden, kiliselerinin, partilerinin, amaca giden yolları her zaman ellerinde bulunduran siyasî ve dinî liderlerinin aynı egemenlik isteklerinden dolayı hastalıklıdır ve böylece ritualizm(*), dogmalar ve gelecek korkusu içine düşerler.

Her üçünde de *kaynaklara dönüş*, günün her doğuşundaki yaratıcı dinamizmi yeniden bulmaktan ibarettir.

(*) Ritualizm: Dinsel kuralcılık. (Çev.)

Bugün gençliğin ortaya çıkardığı sorunlar, en şaşırtıcı gösterilerinde bile suç işleme veya ayıp (hangi düzene göre ayıp?) sorunu değildir. Hatta kuşak sorunu da değildir. Bu, kendi öz geleceği karşısında bir toplumun sorunudur. Geleceği keşfetmekten, hayatı ve tarihe bir anlam vermekten, bilimlerin ve tekniğin bize verdiği güçlere yaraşır şekilde, dünya çapında bir tasarı ortaya koymaktan aciz bir toplumun sorunudur. Bu tasarı olmazsa, bilimlerin ve tekniğin bize kazandırdığı bu güçler dünyanın toptan intiharına yol açacaktır.

Çağın değişiklikleri içinde bilimlere ait olanlar gitgide bana, bilginin ne kadarının *yansıma* gibi görüldüğünü, ne kadarının *tasarı*lardan ortaya çıktığını, ne kadarının da şiire benzediğini gösterdi.

Sömürgecilikten kurtulma türü değişiklikler, daha doğrusu üçüncü dünyanın özgürlük hareketleri de bana, hayat kaynakları bakımından beni, Song(*) resim sanatı, Veda ilahileri veya Kur'an'ın, bizim okullarımızdan -Grek ve Romenler- daha fazla zenginleştirebildiğini öğretti.

İsa'nın sözle anlatılmaz güçlü kişiliğinde yaşadığım aşkınlık ile Marx'ın bana, görevi ve metodunun tarihsel inisiyatif ve etkinlik olarak gösterdiği aktif toplum arasında İslam'da bir sentez aradığını söylediğim zaman, dünyayı önyargılarının parmaklıklarından görenlerin ve oraya el, kol sallayarak mı, yoksa derisi yüzülerek mi ulaşılacağını bilmeyenlerin tümü hep bir ağızdan bağırıyorlar: İdealleştirdiğiniz bu İslam toplumu nerede?

Oysa cevap basittir: O, bir yerde değil, milyonlarca insanın kalbinde ve bir kitabın içindedir. Tıpkı Hristiyanlık'ın bir yerde değil, milyonlarca insanın kalbinde ve bir kitapta olduğu

(*) Song: 960'tan 1279'a kadar hüküm süren bir Çin hanedanı. (Çev.)

gibi. Yeniden bu kalplerden biri olmaya girişmek gerek.

Ve buradan hareketle, ister İsa'dan, isterse Kur'an'dan kaynaklansın, insanlar diğer bütün insanların yazgılarından sorumlu olduklarını kalplerinde duymaya adasınlar kendilerini.

Bu bildirileri taşımayan bir felsefe, beni, karmaşık kelimelerden ya da polisiye romanlardan daha fazla ilgilendirmez. Uyanışa çağrı bildirisi, yaşayanlara çağrı bildirisi!

Bu kolay bir görev değildir. Özellikle güç engizisyoncuların elinde iken... Bunu, 1940 Eylülünde, zamanından önce direnişe çağırmak istediğimizde anladık. Bunu, otuz yıl sonra, çok uzun zaman umut ve yaşama nedenimiz olan toplumumuz tarafından dışlandığımızda bir daha anladık.

Ve bana: "Bugün, çaresiz, İslam ile yeniden mi başlıyorsunuz?" diyorlar. Evet, yeniden başlıyorum! Çünkü beni kendisinden kurtarmak istediğiniz hastalığın adı umuttur, hayattır.

Uykudaki ne zaman uyanacak? Uykudaki, bin yıllık uykudan uyandığı zaman. Otuz yıllık kokuşmuşluktan, liderlerinin kokuşmuşluğundan... Uyuyan, tekrarlanan yüzyıllardan uyandığı zaman... Gelenekle felç olmuş ve bütün geleceğe kapalı olan yasa koyucularının tekrarcılığından, uykudaki uyandığı zaman, dünya, söz konusu olanın, başı yıldızlara değen bir dev olduğunu anlayacak. Başı yıldızlara değmek: Aşkınlığı elinde bulundurana yakışan da budur. Elleri arasında. Yani toplumun ellerinde anlamında.

Uyuyanları ayağa kaldırmak için verilen savaş: İşte felsefe budur.

"Buna inanmış olmak ve hala inanıyor olmak için *uzmanların* felsefesinden kaçtınız..." Hangi mesleğin uzmanları? Sanki felsefe bir meslekmiş gibi!

Zor bir kavga söz konusu, biliyorum. Darbeler, acı alay-

lar, suskunluklar, bilerek veya bilmeyerek yapılan anlayışsızlıklar arasında inanmayı sürdürmek güçtür. Herkese karşı haklı olunabileceğine inanmayı sürdürmek için de iyi bir dozda gurur gerekir.

Van Gogh'a hayranım: Yaşadığı sürece, kimse kendisini bir ressam olarak kabul etmezken, resim yapmak, resim yapmayı sürdürmek. Bu, Arles Tapınağı civarında, üzerinde kargaların uçtuğu güneşli kumsalda bir intiharla son buldu. Van Gogh, resim sanatının Mesih'i.

Bu büyüklük olmadığında, devam etmek için büyüklük taklidi gerekir: Delice bir gurur. Kendisinin bir güneş olduğunu, parmağıyla kendisini ısrarla göstererek, sırası gelince, birinin ya da birilerinin kendisini göreceğini söyleyecek kadar delice bir gurur.

Tespilböceklerinin bile toz-toprak olacakları bir zaman geldiğinde, dünyada hâlâ çocuklar kalmışsa -çünkü çağdaş sapma onları katletmektedir- çocuklarımız belki, küllerimiz arasından bir kıvılcım bulacaklar ve oradan, rüzgarda sönmeyen yeni meşaleler tutuşturacaklar. Belki çok geç, ama bizi izlemelerinin değil, bizden öteye geçmelerini istemek gerektiğini anladık.

'Ben Dediğimiz Kim?' (Qui Dites-Vous Que Je Suis?)'de kendisini değiştiren bir adamın öyküsünün sonunda, kendim için düşleyebileceğim bir ölümün tasvirini yapmak beni kendime getirdi. Gerçek senaryo belki düşlerimizdeki ölüme benzemeyecek. Bilmem hangi taraftan olan -ama gerçekte hepsi aynı taraftandır- bir fanatiğin kurşunlarıyla da can verebiliriz. Yalnızca mutlu ölmeyi vadedebilirim. Zindanda da yaşadığım ve gördüğüm gibi.

Çoğu kez vasiyetname bir son noktadır. Ben burada,

hiçbir dönüşü içermeyen, ama başka imkânlarla da açılmaya engel olmayan gerçekliklerimi topladım.

Çünkü benim için, burada, hiçbir şey son bulmuyor, aksine her şey yeniden başlıyor.

Felsefe ve Hayat

"Duyuların arzusu veya aklın hevesliliği, egemenlik arzusu yahut bilme isteği: Sınırlı bütün tasarırlardan kurtarılmış bir hayatın yükselişi... Bizi aşağı doğru değil de yukarı doğru çeken bir başdönmesi gibidir. Bu, herşey olmayan hiçbir şeyi istememektir. Çünkü sonlu olan hiçbir şey bu sonsuzluk arzusunu tatmin edemez..." Yıl 1931, Aix, konuşan katolik filozof Maurice Blondel. Bakışları sanki içe doğru yönelmiş gibidir; eşyalar dünyasına değil, amaçlar dünyasına doğru. Konuşuyor. Masanın üzerindeki köstekli saatinin zincirini parmağına durmadan bir doluyor, bir açıyor. Bu sonsuz sarılma-açılma hep devam ediyor.

Felsefe birinci sınıf öğrencisiydim. Bu konferans bana, ilerleyişimin yasasını veriyordu: *Benim* olmayan fakat *bende* bulunan bir gücün etkisiyle, hayatı bir şiir gibi yaşamak.

Sonunda düşlerime uygun bir felsefe keşfediyorum. O zamana kadar, hiçbir hocamın, yalnızca bir düşünce tarzı olarak değil, aynı zamanda bir yaşama tarzı olarak da, bana göstermediği bir felsefe. İfadesi bulunmayan fakat inançta açıklığı bulunan bir felsefe. Yeterliliğe karşı aşkınlık.

Hem bütün büyükleri karşılıyordum, hem de onlarla yetinme eğiliminden kendimi koruyordum. Bu dönemde Gide yakın geçmişimdi ama Nietzsche ve Marx geleceğimdi. Nathanael'den korkacak hiçbir şeyim yoktu fakat, bana Zerdüş ve Prometheus'u cesurca karşılamaktan başka bir şey kalmıyordu.

Blondel'in sözlerinin, olağanüstü bir sesin sert çağrısını duyurarak, *inançmı şövalyeliğini* bana teslim ettiğine inanıyordum. Artık, tüm hayatım için geçerli olan tek bir model ile bütün imkânlara açtım: Don Kişot, ideali gerçek olmaktan çok, doğru olan kişi.

Maurice Blondel (1861-1949) 7 Haziran 1893'te, 'Eylem: Bir Hayat Eleştirisi ve Bir Uygulama Bilimi Üzerine Deneme' (L'Aaction. Essai d'une Critique de la vie et d'une Science de la Pratique) başlıklı bir doktora tezi sunmuştu. Tezde, hayatın anlamı ve amacı konusunda bilinçlendirme eğilimi olan ve davranışlarımızın her birinde gizil motor gücü olarak bulunan en yüksek felsefi arzunun, sonlu olan hiçbir şeyle yetinmediğini gösterme amacı güdüliyordu. Bu bilinçsiz sonsuzluk ihtiyacı, tüm girişimlerimizde eksikliğini duyurarak boşluk halinde ortaya çıkıyordu.

Blondel akıl ile inanç arasındaki yetkin bütüncülüğü vurguluyordu. Yalnızca nedenden nedene doğmayan aynı zamanda amaçtan amaca yükselen bir akıf ile aşkınlığı dışarıcılık (éxteriorité) olarak düşünmeyen aşkınlığı ve içkinliği karşı karşıya getirmeyen bir inanç arasında.

Maurice Blondel metodunu iki çalışmasında açıklamaya girişti: 'Çağdaş Düşünceyi Savunma Konusunda Gereklilikleri Üzerine ve Din Probleminin İncelenmesinde Felsefenin Metodu Üzerine Bir Mektup' (1896) (Lettre Sur Les Exigences De La Pensée Contemporaine En Mmatière D'apologétique Et Sur La Méthode De La Philosophie Dans L'étude Du Problème Religieux) ve (Tarih ve Dogma. Modern Yorumlamanın Felsefi Yetersizlikleri (1903) (Histoire Et Dogme. Les Lacunes Philosophiques De L'ééxgése Moderne.)

20. yüzyılı, eksiksiz bir aklın ve bütüncül bir adamın ba-

kış açlarına sunan bu dev eser, tarihte kalmış bir teolojinin ve dargörüşlü bir pozitivizmin ortak çabaları sonucu boğuldu. Doktora tezi, hâlâ Ortaçağ düşüncesinden kurtulamamış bir katolik kilisesinin şansürü nedeniyle yayınlanamadı. Yarım yüzyıldan sonra, bugün bile, daktiloyla yazılmış ve zamanla sararmış, hâlâ hayatımın "meşalelerinden" biri olmaya devam eden bir nüshayı saklıyorum. Blondel, 1937 yılında talihsiz versiyonunda, en azından diriltici nefesi sezdirmek için, itaatkâr bir katolik olup mesajını bozmayı kabul ettiğİ halde, o zamanlar egemen olan pozitivizm, ona gerçek felsefi bir statü tanımayı reddetmekte başarılı oldu. Çünkü 'içkinlik'ten korkan ilahiyatçıların ters tutumlarından dolayı bilimcilerimiz ve onların sakatlanmış akılları aşkınlıktan korkuyorlardı. Sona eren yüzyılımızın en çok ihtiyaç duyduğu şey olan Blondel'in başlıca mesajını da unutturmayı başardılar. Her iki tarafın yürekler acısı komploları, Gaston Berger'in Felsefi Çalışmalar (Études Philosophiques) (İlk sayı 1950)'ında: "Roma'da olduğu gibi Buenos Aires'te, Washington ya da Londra'da olduğu gibi Şili Santiago'sunda görüştüğümüz insanlar arasında, Blondel'in düşüncesiyle hayat tarzlarını değiştirmiş insanlara rastladık. Blondel onlara hayatın anlamını bulma imkânını vermişti." diye sözünü ettiği bu uyandırıcıyı suskunluğa düşürmeyi başardı. Blondel'in düşüncesiyle hayat tarzlarını değiştirmiş insanlardan birisi olmaktan sevinç ve gurur duydum. Bir William James veya bir John Dewey'in miyop pragmatizminin tersine, Maurice Blondel'in ört-bas edilmesi, tarihte nice fırsatların kaçırılmasına yol açtığını kimse bilmeyecek.

Onsekiz yaşında iken, ben kendi payıma, sanıyorum, Maurice Blondel ile birlikte felsefe gerçek bir dünya olarak ayaklarını yere basmıştır. Her an doğuş halinde olan bir dünya.

Çünkü felsefe kaynaklarına hâlâ çok yakın. Doğumunda ortaya koyduğu sorulara henüz cevap vermedi. Hayatımızın ve ölümümüzün anlamı nedir? Özgürlük eğilimimiz ve kaynağı nedir?

Felsefenin durumu bilimlerin durumundan böyle kökten farklıdır: Bilimler hipotez ve teoriler mezarlığı olsalar bile, bir birikim özelliğine sahiptirler. Uygulamada her zaman, doğaya egemen olmak ve insanlarla savaşmak için bize sürekli daha büyük güçler verirler. Bu *araçlar* doğanın ve insanların yıkıcıları olsalar bile, kuşkusuz gelişmeyi engellemezler.

Felsefenin rolü için aynı şey söz konusu değildir: Onun rolü bize *araçlar* vermek değil, *anlam* ve *amaçlar* üzerine soru sormaktır.

Soru insanın başlangıcından beri soruluyor, yani insanın doğanın vahşi düzeninden koptuğundan beri. O düzende her yaratığın kendisinin seçmediği bir yeri ve bir işlevi vardır. Orada fiziksel ve biyolojik zorunluluk yasaları ne seçmeye ne de soru sormaya dayanır: Bir taşın düşüşü, bir bitkinin büyümesi, bir hayvanın içgüdüğü gibi.

İnsanla birlikte doğada yeni bir "hükümrancılık" ve mad-desel değişim, jeolojik hareket ve biyolojik evrim yasalarında bir yırtılma başlar. Tarihöncesi çağlar uzmanı, insanın ortaya çıktığı zamanı belirlemeye çalıştığında, insansı, üstün maymunlar ile insanlar arasında anatomik devamlılığı gösteren, şimdilik eksik olan zincirin halkalarını yavaş yavaş bir araya getirebilir. Ne zaman bu kemiklerin yanında yontulmuş taşlar ve gömütler bulunsa, bunlar insanlığın doğuşundan başka bir şeyi kanıtlamazlar. İnsan, araç ve mezar yapan tek hayvandır.

Bir insanlık tarihi böyle başlar; *katlandığı* bir biyolojik evrimden farklı olarak, kendisinin *yaptığı* bir tarih.

İnsanın ürettiği araç, hayatın dönüşümünde başlıca duraklardan birini oluşturur.

Gerçekten bir maymun, bir şey toplamayı veya kendisini savunmayı kolaylaştırmak için yerden bir taş alabilir ya da bir dalı ele geçirebilir. Fakat amacına ulaşır ulaşmaz aldığı bırakır.

Aksine yontulmuş taş, amacı anlık olmayan bir eylemi gerektirir, keskin olması için çakmaktaşına biçim vermek kendi başına bir amaç değildir: Başka bir amaç (bölmek, kesmek, yontmak gibi) için bir gereç, bir araçtır.

Zaman böylelikle insancıl bir zamana dönüşür; yani yalnızca mevsimlerin, gün ve gecelerin değişimiyle değil, aynı zamanda nedenler ve sonuçlar gibi, birilerinin diğerlerine bağımlı olduğu eylemlerle bölümlenmiştir. Üretilmiş bir zaman, bir insan eseri.

Araç, aynı zamanda ilk "soyutlama"dır: tek ve somut bir durumdan bağımsız olarak kesmek, delmek gibi *eylemin* soyutlaştırılması.

Dış doğadan ve kendi öz doğasından yapılan bu ikili *uzaklaşma* hayatın, tamamen insana özgü, yeni bir boyutuna yol açar: Artık, gelecek sadece geçmişin bir uzantısı değil, bir imkânlar yelpazesinin açılışıdır. İçgüdü'nün acımasız zorlayıcılığından kurtulan insan artık tarihinin sorumlusudur.

Bundan böyle, hayatı gibi, ölümü de problem olur. Ele geçirdiği bir zaman içinde, ölümü artık tür içerisinde bireyin basit bir yitimi değildir, cenaze törenleri ve mezar anıtlarıyla savaşılmaya çalışacağı ölüm, sınır olarak kabul edilmiştir artık. Eşyanın ve canlıların başkalaşım sürecinden farklılaşmış ve insanın kontrolüne girmiş bu zaman içinde, artık sadece doğanın dönemlerine bağlı olmayan bu insan, ölü bir hayvan veya ölü bir ağaç gibi doğal bozulmaya bırakılmaz; bir grup insan, yanı-

na kab kacak ve yiyecek koyarak, mumya sargıları ve kokulu bitkilerle veya sonsuzluğa meydan okumak için piramit taşlarından çadırlarla ona sonsuzluğu vermeye çalışarak hayatını uzatmasına yardım eder.

Araç ve mezar, insan için hayat ve ölümün artık kendi doğaları gereği olmadığına ve onlara bir anlam kazandırmak gerektiğine tanıklık eder. Ve böylece felsefe doğar.

Önce mit biçiminde.

İnsanın, doğanın bütünlüğü içinde doğayla birliği parçalanmıştır. Mit ve ayin bu birlik ve bütünlüğün yırtılmasına çare bulacaktır.

Artık ortada hayatın ve ölümün bir anlamı yoktur ve insanların varoluşunda, eşyanın bir hareketi gibi, içkin değildir. Mit ve ayin bu eksikliği kapatacaktır.

Yaratılış, artık yalnızca bilinçsiz ve hemen hemen sorumluluğun kaygısını duymayan insanın hayvansal gerçekliğini içeren ortak bir hayatın akışı değildir. Mit ve ayin insanı bu yaratılışın işbirlikçisi haline getirir: 'Özveri', yaratılışın temel hareketinin ilk canlandırılışıdır.

Özveri insanın, evrenin birliğine, bütünlüğüne, anlamına yeniden dönüşünün en yüksek biçimidir; doğayı, insanı ve Tanrı'yı daha sonra çağıracağı temel bütünlüğü yeniden kurarak, insanî özgürlüğü içinde hayatını ilahi bir tarzda yaşama girişimidir.

Bütün bilgelikler ve bütün dinler, farklı yollardan, insanların bütünlükle, anlamla ve yaratılışla olan bağlarını yeniden kurma görevini, bu hayati işlevi yerine getirdiler.

Platon'dan Nietzsche'ye kadar Batı'nın parantezi dışında, yeryüzünün bütün bölgelerinde ve tarihin bütün dönemlerinde, gerçekten bu böyle olmuştur.

KUTSAL KİTAPLARIN MESAJI

sentez olarak daha sonraları yazdım.

Herşeye yeniden başlamak gerekiyordu: Bir "karşı tarih" yazmak. Yeniklerin tarihi olacaktı bu. Çünkü tarih her zaman yenenler tarafından yazıldı. Oysa en güçlü ordulann üstünlüğü mutlaka en yüksek kültürlerin zaferi demek değildir.

Bu tarihi ve bu kültürleri ben, ne hocalarımın el kitapları veya derslerinden ne de "filozof" meslektaşlarımın tezlerinden öğrendim.

Alfabe kitabım, "Kutsal Kitaplar" olmuştur.

Eski Mısır'ın "Ölümler Kitabı"nda, ölüm, sınırsız asıl bir hayatın sınırlanışıdır. Bu, sınırı ortadan kaldırma isteğini ifade eder: Hayatla ölüm arasında, hayvan ve insan hayatlarının arasında, gerçek ile mümkün arasında, insanla tanrısal olan arasındaki sınır.

Ölü, hayatın yeni bir biçimine yeniden doğar. Tümü bir tekten başka bir şey oluşturmayan bu ve öteki hayatta insan evrensel hayatın sorumlu bir oyuncusudur:

"Ey Osiris, ruhumu kutsal tabiatına kavuştur
Ölümden sonra yeni bir hayat yaşıyorum
Bana bağlıdır yeni dünyaların düzeni

.....

Benim sizde yaşadığım gibi, siz de bende yaşayan tanrı..."

Hayatın Afrika'daki anlamı, bugün bile kökleri Afrikalı olan Eski Mısır'ın anlayışıyla aynıdır:

Zimbabve Vanda'ları: "Toprak, insanlara; bize ait vücutlarımızdır." diye şarkı söylerler ve Senegalli çağdaş bir şair şöyle yazar:

"Ölümler toprak altında değildirler.

Onlar salınan ağaçtadır.
Onlar inleyen ormandadır.
Onlar akan sudadır.
Onlar uyuyan sudadır.
Onlar kulübededir. Onlar kalabalıktadır.
Ölüler ölmüş değildirler."

Yaşayan insan, evrenin ortak güçlerinin düğüm noktasıdır. İnsan hayatının anlamı, sürekli tehdit eden kaoslara karşı, hayatın merkezlerini çoğaltmak, daha zengin ve daha yoğun hale getirmektir. Çalışmayla, ayinle, şarkıyla. Çalışma, sanat ve tapınma tek bir şeydir. Ağaçtan yapılmış maske bir enerji yoğunlaştırıcısıdır. Ve maske arkasında gerçekleştirilen dans bu enerjiyi toplum üzerine yayar.

Milattan önce ikinci binlere doğru Hint ve İranlı kabileler son buzullaşmadan dolayı kuzeyden, daha sonra da Sibirya steplerinden göç etmek zorunda kaldılar. Bazıları Hindikuş Dağlarının dar geçitlerinden Hindistan'a ulaştılar ve daha güneyden Dravitlerin(*) eski İndus uygarlıklarına karıştılar. Diğer bir kol Afganistan ve İran düzlüklerinde yerleşti.

Hindistan'ın Veda'ları ile İran'ın "Zend-Avesta"sının yakınlığını vurgulayan Sri Aurabindo, her ikisinde de "insan hayatının hem bir özveri, hem bir yolculuk, hem de bir çatışma olduğunu" söyler.

Zerdüşt, tanrıyla ilişkilerde yeni bir yaşama tarzı başlattı. İnsan, iyi ile kötü arasında seçim yapmakta ve kutsal tasarımın gerçekleşmesine katılmakta özgürdür.

"Dünyayı geliştiren sen, ey Mazda... Senin yeniden dirili-

(*) Hindistan'da iki dil ailesi vardır: Hint-Avrupa ve Dravit. Birinci grubun dilleri genel olarak Hindistan'ın kuzeyinde, ikinci ailenin dilleri güneyde konuşuluyordu. Bunlar Telüğü, Tamut, Kannara, Malayalam'dır. (Çev.)

şine değer bir dünya yaratmamızı sağlayacak hareketleri ve sözleri bize yazdır..." Yaratıcının etkin varlığından asla şüphelenmeden, yeryüzünde Tanrı'nın Krallığı'nın süren yaratılışına katılmak: "Işığı ve karanlıkları hangi sanatçı yarattı? Tanı kim ağarttı?... Dünyanın doğumunda suları ve bitkileri kim yaptı? Rüzgarları ve bulutları kim yoluna koydu? Çocuğu doğduğunda babanın yüreğine kim sevgiyi köydü?"

Aynı inanç ve aynı övgü Veda ilahilerinde de açıkça görülür:

"Kimin sayesinde insanın eti bir araya geldi?

Hangi heykeltraşın parmaklarıyla?

Okyanus örtüsünü

Dünyanın ortasına yayan kim?

.....

Tanı kim tutuşturdu?

.....

Dağlara meydan okumak ve işleri göğüslemek,
gücünü, insan kimden aldı?

Kim onun içine özveriyi koydu?

Gerçek kim? Gerçek olmayan kim?

Ölüni kimden geliyor? Ve ölümsüzlük kimden?"

Böylece insanın içindeki ve çevresindeki herşey etkin bir Tanrı'nın varlığının "işareti"dir:

"Varlığın ve yokluğun ötesinde, Brahman

Bütünüyle insanın içinde olan, Brahman;

İnsanı tanrılarla sınırı olan bir komşu yaptı...

O, var olan herşeyin içindedir.

O, var olan herşeyin dışındadır.

...Onu, gerekçe tek olanı kat kat zikrederler."

Birliğin ve bütünlüğün, anlamın ve yaratılışın canlı ve ilk

ifadesi böyledir. İnsanın, evrensel hayatla tanrısal hayata katılımında:

"Sen busun (yani herşey)
Böyle doğdu ilk kurban...
Cenderenin taşları kutsal çayırı eziyor.
Tannsal davranış kurban işidir:
O, yeri göğe bağlayan altın ipliktir.
Ve insanın görevi onu dokumaktır."

Bu Veda ilahileri, milattan önce 14. yüzyıl ile 10. yüzyıl arasında meydana getirilmiştir.

M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren Upanişadlar, Vedalar'ın anlamı içinde, hayatın amaçları ve anlamı üzerine düşüncesinin yeni bir aşamasını elde ettiler, fakat özveriyi dışlamadan.

Birbirini izleyen düzeylerine göre, hayatın amaçları şöyle ayrılır: Duyulardan tat alma, zenginlik, güç ve dördüncü düzeyde; bu ilk üçünden kurtulma; zira zevk, mülkiyet ve iktidar kendi başına amaç değildir. Rabindranath Tagore'un Hinduizmi özetleyen şu sözlerinde olduğu gibi: "İlahi olanlarⁱⁿ birliği sayesinde herşeyle yakınlığını ve herşeyle iç içeliğini gerçekleştirenin durumu, insanlığın kemale erdirilmesinin en son noktasıdır."

"Maya" geçişi, yani birçok ve değişken olan gerçeklikten onu kuran ilkeye, yani bireysel "ben"den evrensel "ben"e geçiş yolu ile; kendisinde tüm evrenin varlığının ve bu evrene sorumlu olarak katılımının bilincine varan insanın yolu, bir tek ve aynı yoldur.

Upanişadlardaki Kutsal Mesajı dinleyelim:
"Bütün varlıklarda bulunan bu tek Tanrı
herşeyin başlangıcı, sonu ve şimdisi.
Arzu ettiğim herşeyin

gördüğüm herşeyin
yaptığım herşeyin kaynağı O'dur.
Bütün varlıkların birliğinde kuşatandır.
İşte böyledir Brahman.
Ve sen, sen busun.
Ateş söz oldu ve ağıza işleyecek...
O Brahman'dır herşeyin içinde bulunan.
Bir kıyıdır uzak, korkudan öte.
Herşeyin tek ve son gerçeği,
"sat", "cit", "ananda": Olmak, bilinç ve kutsal sevinçtir."

Hristiyanlık'tan öce 2. veya 1. yüzyılda meydana getirilmiş olan Bhagavad Gita ("Kutsal Efendinin Şiiri") insana, dünyada ilahi bir düzeni gerçekleştirmek amacıyla davranmak için işleyeceği yolu gösteren zengin bir mesajdır.

İnsanların kaderlerini değiştirecek bir savaşa girişmekten kaçınan kral Arjuna'ya tanrı Vişnu şöyle öğretiyordu: Hareket; zenginlik, güç veya bu hareketin verdiği üründen yararlanma amacı kişisel çıkara bağlı olduğu zaman yıkıcıdır. O hareketi yapanın ben olduğum kuruntusuna kapıldığımda da yıkıcıdır. O halde hareketten değil ama kısmi amaçlarından vazgeçersen, artık yapan ben değilim, bende ki tanrıdır.

Eşyanın kendi kendine varoldukları, ilahi ilkelerden bağımsız olarak yaşadıkları ve öldükleri yanılgısından kurtulan Arjuna dünyanın birliğini ve herşeye anlamını veren birliğin içindeki çokluğu keşfeder: Her bir şey tanrısal olanın bir "işareti"dir. Tanrısal niyeti ve hareketimize doğru yolu gösterir: Kısmi amaçlar için değil herşey için, bu tanrısal niyet ile uyum içinde yaşamak.

"Kişisel çıkarlarından kurtulmuş insan, artık ne o "bana" aittir der ne de "ben" der. Barışa ulaşan işte odur...

Can suyunu tanrısal olandan alır ve insanların dünyasında hareketleri oradan tomurcuklanır..."

Ve hareket varlıkla varoluşa ulaştıran şeydir.

Sahip olduğumuz, bizi biz yapan inançtandır.

**

Hristiyanlığın bin yıl öncesinde yazılmış, Çin'in en eski kitabı olan "Yi King" ("Başkalaşımalar Kitabı")'nda gördüğümüz Tao, çok modern bir dünya görüşüne sahiptir. Evrenin düzenini çözmeyi ve kozmosun büyük uyumuna coşkun bir rızayla, uyumu kendisinde yerleştirmeyi amaçlar. Günümüzün sözde "Taoizm"inde anlatımın ve ondan doğmuş batıl inançların tarihsel şekillerinin ötesinde, Tao'nun amacı, hem bilimsel araştırmada, hem tarihi kavramada, hem de hareket ve hayatımızın kurallarını düzenlemede yol gösterebilecek bir ilişkiler sistemini yerleştirmektir. Onun "modern oluşu", Batı'nın büyüme ve kültür modelinin çıkmazlarının, doğayla, insan topluluğuyla ve kutsal ile ilişkilerimizde bizi, yaşama ve kavrama biçimimizi temelden yeniden düşünmeye zorlayan, bizimki gibi bir çağda ortaya çıkıyor.

Bu kitaptan dört yüzyıl sonra doğacak olan ve tam olarak Taoizm denen şey, M.Ö.6. yüzyılda bir anarşi, saldırı ve kriz çağında "savaşçı krallıkların" dönemini dile getirir.

Bu kriz iki farklı tepkiye yol açtı:

-Biri tutucu, Konfüçyüs'ün tepkisi; eskileri taklit yoluyla geleneksel değerlerden kurtulmaya ve "gökyüzü ile yeryüzü arasında uyumu;" ailenin, ayinin, hiyerarşinin geleneksel yapısına saygı yoluyla düzeni ve yasayı yeniden yerleştirmeye çalışan tepki.

-Diğeri, Konfüçyüs gibi "Yi King" kitabındaki Tao'dan esinlenmiş, yeni değerleri benimsemiş Lao Tzö'nün tutumu:

Temelde Konfüçyüs insanın geleneksel toplumsal düzenle bütünleşmesini hedeflemesine karşın, Lao Tzö insanın doğa ile bütünleşmesini amaçlar. Bu yıkıcı bir bakış açısidir. Çünkü toplumsal sistemi ve bütünüyle uygarlığı, uyumun bozulması demek olan sahte bir düzen olarak algılamaya yönlendirir.

Taoizmin en büyük düşünürü Çuang Tzö: "Doğa ortadan yok oldu, yasalar onun yerini aldı. Düzensizlikler işte bu yüzden." der.

Taoizmin temel sezgisi, bütün dualizmin inkârıdır. Dünyanın geri kalanından tecrit edilmiş "ben" yoktur. Farklı gerçek varlıklar yoktur. "Bütün varlıklar ve ben temelde biriz," der Çuang Tzö. "Bütün varlıklar bir tek sonsuz 'Bütün'dür. Bireyselciliğinin anlamını kaybedinceye kadar bu birlikle birleşen kimseye... hiçbir değişiklik ulaşamaz."

"Tao'yu görmek boşluğu görmek demektir." diye tekrarlar Çuang Tzö.

Tao'yu görme ve onunla birlikte olma, duyulara dayanan görüntüleri taklit etme eğiliminde değil, görüneni görünmeyen yapma eğiliminde olan Çin resim sanatında (özellikle Song döneminde -18. yüzyıl-) sözsüz ifade edildiği gibi "boş"u gerektirir. Yanıltıcı olan her şeyden boşalma.

-Bilmemek (le non-savoir), cehalet değildir. Fakat sözcük ve kavramlardan oluşan yapay bir ağın içinde hapseden, onu tecrit eden ve bize gerçeklikten kısmi görüşler, yani yanlışlıklar verinceye kadar parçalara ayıran dağınık bilgiyi reddetmektir.

Gerçek bilgi, kopuk kopuk ve dolaylı bilginin ötesinde, bizim küçük, bireyselci ve egoist "ben"imizin, arzularımız veya onların çıkarıcı kullanımlarının gereklerinden oluşan demetleri eşyanın üzerine yansıtarak, eşyanın çokluğu yanılışına düştü-

ğü ânın yukarısından, dünyaya bir bütün olarak toptan el koymaktır. Bu bilmemenin aydınlanması bir kurtuluştur. Bizi "ben" in yanılığsından ve dış eşyanın çokluğundan kurtarır. Özne ile nesne arasında yapay bir karşıtlıkla, biçimle eşya arasına demir parmaklık koydurtan dualist soyutlamadan kurtarır bizi.

-Harekete geçmemek (*le non-agir*) atalet değildir. Harekete geçmemek, tüm dış ilişkilerimizden ve bütün kısmi bağımlılıklarımızdan kopmak demektir. Eğer bireysel isteklerimle harekete geçerek davranışta bulunursam, bizzat tercih etmenin kendisiyle anlamdan yoksun kalmış olan şeyi her şeyden tecrit etmiş olurum.

Örneğin elde etmek amacıyla zenginliğin, gücün ve duyuların tatmini peşinde gidiyorum. Zenginliği amaçlayan eylem beni, sahip olduğum şeyler tarafından sahip olunduğum bir sahiplikten başka yere götürmez. Gücü amaçlayan eylem beni, birey olarak diğer bireylerle çatıştırarak ihlaller döngüsüyle bütünleştirir. Duyuların tatminini amaçlayan eylem, sonu olmayan bir kovalamacanın kölesi yapar beni. Çünkü doygunluğa erişemeyeceğim. Her bir isteğin tatmini başka istekleri ortaya çıkaracaktır. Bu sözde eylemler hırstan başka bir şey değildir.

Bunları reddeden harekete geçmeme, bu sahte eylemin tersidir. Katlanılan, çıkarıcı ve basitçe tepkisel olan bu hırsın zıddıdır. Harekete geçmeme, gerçek eylemin bütünlüğüdür: Varlığın bütünüyle uyum içinde, kozmik çarkın ortasına yerleşmiş Taocu bilge, onunla birlikte görülmeyecek bir biçimde yok olmak üzeredir. Bütün'ün etkisiyle ^{de olsa} ve Bütün'den başka hiçbir şey için harekete geçmez. Harekete geçmeme evrenin temel hareketiyle üst üste çakışmadır.

-Var olmama (*le non-être*), hiçlik değildir. Artık, bilmece cehalet, harekete geçmeme atalet olmadığı gibi... Var olma-

ma, "ben"in kısmi, yani aldatıcı varlığından ötedir. Kendi kendine varolduğunu ileri sürmeksizin, bütünü'nün uyumuna katılan kimsenin en üstün gerçekliğidir. Ve şu uyumdan başka bir şey değildir:

"Evrenin sonsuz dönüşü tarafından tümüyle içine çekilmiş ve onunla hareket eden bir insan düşünelim" der Çuang Tzö. Hiçbir şeye bağımlı değildir artık o. Tam olarak özgürdür. Bu, onun kişiliği ve eylemi, büyük 'Bütün'ün kişiliği ve eylemiyle birleşmiş olacaktır anlamına gelir... Bu üstün insanın özbenliği yoktur; aşkın insanın artık kendi eylemi yoktur; bilgenin artık özel adı da yoktur. Çünkü 'Bütün'le bir olmuştur."

Bilmeme, eyleme geçmeme, var olmama *boşluğun* tecrübesine giriş yollarıdır. Ve bu, Tao ile ilişkiye girmeye izin veren tek yoldur.

Tao, yerle gök arasındaki bu iletişime izin veren yöntemi ve yolu, benzetme yoluyla gösterir.

Bu anlayış taoistin ölümü serinkanlılıkla karşılamasını sağlar. Yalnızca birey silinip gider, fakat 'Bütün' açısından bu, kısmi bir olaydır; gündüzün geceye, uyanıklığın uykuya geçişi kadar doğal bir değişimdir. Bir şekilden başka bir şekile geçiş.

Bireyin ölümsüzlüğüne inanmayan Çuang Tzö şöyle der:

"Doğmak için görünmeyenden çıkıyoruz ve ölmek için oraya geri dönüyoruz... Bilgenin mutluluğu, varlıkların tek bir evrensel bütünlüğün içinde karşılıklı hareket halinde olduklarını ve ölüm ile hayatın aynı varlığın iki kipi olduğunu anlamış olmasıdır."

Lao Tzö'nün "Eşyanın ilkesiyle çılgınca oynamaktaydım." sözünü, Çuang Tzö'nün aktardığı anlamda, 'Bütün'le içiçe olunduğu zaman sonsuzluk zaten her anın içinde yakalanmış olabilir.

II. BÖLÜM

BATI'NIN BAŞKALDIRISI

Batı dünyasının bilgeliği hariç, bütün dünyanın bilgeliklerinin bu kısa özeti, Batı'nın tüm gezegene empoze ettiği "Batı felsefesi"ne ve "çağdaş felsefe"ye hakkını vermemize ve gerçek yerine yerleştirmemize yardım edebilir.

Dünyanın, anlamının, onun üzerinde mümkün hareketimizin nihai gerçekliğinin tüm temel problemleri daha önce ortaya çıkmış ve bazan mitin sembolleriyle de olsa bütün dünyada çözülmüştü: Varlık ve yokluk, özne ve nesne ("ben" ve dünya) ile ilgili problemler; kavramlar, kelimeler ve eşyalar arasındaki ilişkilerle ilgili problemler; gerçeğin birliğinde tarih, varoluş ve yapı ile ilgili problemler; insanın aşkın boyutu ve yaratılıştaki etkin rolü ile ilgili problemler; bilgi, sanatlar, davranış yasaları ve değerleri ile ilgili problemler...

Çözümlere ve cevaplara götüren büyük eksenler de bulunmuştu: Birlik (evrensel bağımlılık) ve bütünlük ("verilmiş" ve "aniden" yanılgılarına karşı, ilişki ve yapıda olduğu gibi, dönüşüm, doğuş ve yaratılış karşıtlarının diyalektik bütünleşmesi) üzerine kurulmuş Veda Advaita'sı veya Çinli Tao.

Batı felsefesinin Sokrat'la birlikte doğuşundan önce, (M.Ö. VI. yüzyılda) insanlık, düşüncenin en mükemmel gelişimine tanık oldu. Hindistan'da Buda ve Upanişad'ların, Çin'de Konfüçyüs ve Lao Tsu'nun, Yakın Doğu'da İshaya ve Heraklit'in

Tzö ?

mesajları dünya üzerinde bu altın çağda yankılandı.

İnsanlık hâlâ, binlerce yılı aşır gelen bütün bu ilhamlarla yaşıyor.

O halde, kendisiyle gerçeğe, tüm hayatın çilesini çeke-
rek değil de sadece bilginin işlenmesiyle, ulaşılacağı ileri sürü-
len bu ilk büyük "felsefi daralma", bu ilk büyük kısırlık nasıl or-
taya çıkar? "Batı felsefesi" olarak adlandırıp benimsenmiş olan
şey yavaş yavaş bir yaşama biçiminden bir düşünme biçimine
dönüşecektir.

İlk büyük dönüş Heraklit ve Platon arasında gerçekleş-
yor: İkisi arasında dikkat sadece, doğaya ve Tanrı'ya tamamiyle
ait olmaktan koparılmış olan insan üzerine çekilir. Düşünce ha-
yattan, kavram şiirden ayrılır. Bu büyük dönüş gösteriyor ki,
Yakın Doğu'da Yunan dilinin büyük kaşifleri; Milet'li Thales ve
Anaximandros, Milet'in kuzeyinde Kolofon'lu Xenofanes, (Ag-
rijant'lı Empedokles'ten uzak olmayan Sicilya'da Elea'ya kadar
ulaşacak olan öğrencileri Parmenides ve Zenon), İzmir yakınla-
rında Clazomenes'li Anaxagoras ve her zaman Asya'da Milet'in
kuzeyinde bulunan Efes'li Heraklitos, hepsi de Pers İmparator-
luğu'nun bir eyaletiyle çevrilmiş olarak yaşıyorlar. Yani As-
ya'nın büyük bilgeliklerinin yol ağzında. Onlardan hiçbiri, in-
san üzerine düşünme ile doğanın somut incelenmesini birbirin-
den ayırmaz. Hepsi keşiflerini şiir olarak yazarlar. Platon'un,
Devlet (Republique) adlı eserinde şairleri sürececek olmasına
rağmen).

Batı insanının en büyük değişimi Heraklitos'tan sonra
gerçekleşti: İnsan, doğanın ve Tanrı'nın varlığını "unuttu". Bun-
dan böyle fizik ve ontoloji birbirinden ayrılmış olacaktı. Hayat-
tan tümüyle sökülmiş olan bu düşünce içinde, kelimeler ve eş-
ya, ilahi "işaretler" anlamını yitirdi.

Heraklitos yine de tapınakların ve vahiylerin dilini konusuyordu.

"Herşey birdir." (50. cümle).

"Yasa, Bir'in arzusuna boyun eğmektir." (33. cümle).

"Bilgelik tek bir şeyden ibarettir; her yeri ve her şeyi yöneten düşünceyi tanımak." (41. cümle).

"Umut olmaksızın umut edilmeyen bulunmayacaktır." (18. cümle).

"Evren, her zaman bir ritme göre yanıp sönen bir ateştir." (30. cümle).

"Tapınağı Delphes'te bulunan tanrı konuşmaz; resmeder." (93. cümle).

Kavram, daha önce olan şeyi tanımlamaya imkân vermez. Gelecek, yani daha sonra olacak olan şey sadece, meselde, benzetmede ve şiirde çağrıştınlmış olabilir.

Son gözleri görenin başlangışı böyle oldu: Ona göre, gözü açık olmak, kendisini dünyanın "işaretleri" ve peygamberlerin sözleriyle gösteren anlama açık bir anlayış sahibi olmaktır.

Ölümü yaşamak. Hayatını ölmek. İnsanın ilahi olanla, "ölülerin ve yaşayanların itinalı koruyucuları" yakınlığı böyledir. (62, 63, 77, 88. cümleler).

1. Doğa, İnsan ve Tanrı Arasındaki Kopma

Doğanın, insanın ve Tanrı'nın temel birliğinin parçalanışı nasıl gerçekleşti? Batı felsefesini, kökeninden itibaren en anlamlı dönemlerine bakacak olursak, bu parçalanma belirlemiştir.

Özellikle deniz ticareti üzerine kurulu uygarlıkların doğduğu Küçük Asya'da, uygarlığın iki kutbu -Mezopotamya, Mısır ve daha ötede Hindistan- arasındaki alışveriş kavşağında, Doğu

kültürünün bütün bu merkezlerinin katkılarından yararlanan bu halkların hayatlarının da icapları, kervancılara ve denizcilere gerekli olan doğa ve gözlem bilimlerinde (astronomi ve matematik) büyük bir gelişmeye yol açtı. Anaximandros'tan Heraklitos'a kadar, İyonya "fizikçileri"nden bazıları dünyanın tanrılar tarafından yaratıldığına şüpheyle baksalar bile, Asya'nın büyük dinleri halk yığınlarının düşüncesi üzerinde hükmetmeye devam etti.

Büyük deniz ticaretince, toprak aristokrasisinin ve geleceğin önemi gitgide daha hızlı bir biçimde azaltılarak sonunda ticaret merkezi şehirlerin siyasi yönetimi deniz taşımacılarının ve (köleler tarafından sürdürülmüş olan tarım, maden, zanaat işlerinin) tüccarlarının eline geçtiği zaman tarihsel bir değişim gerçekleşecektir. Pericles yönetiminin en yüksek döneminde iken Atina'da 110.000 köleye karşılık, bütün haklara sahip 40.00 özgür vatandaş vardı. Bunlar -bugün bile, "demokrasi" olarak adlandırılan köleci oligarşi yönetimleridir.

Bu demokrasi ayrıcalıklı bir azınlık için vardır. Bu "elit"in içinde, lafla yapılan düşünce hokkabazlığı gücün anahtarıdır. Burada, bu hokkabazlığı yapan profesyonellerin; küçük olan şeyi büyük ve büyük olan şeyi küçük olarak ortaya çıkarmakla övünen sofistlerin rolünün önemi ortaya çıkıyor.

Bundan böyle, diğer kıtaların bütün kültürlerinin tersine insan, doğayla, ona üstün gelme şeklindeki ilişkilerinden başka hiçbir ilişkiye girmeyecek ve tanrıların tüm yetkilerini kendisine mal etmeye can atmaktan da geri durmayacaktır.

Böylece Batı'nın ilk ayrılığı başlar: Batılı insan doğadan ayrılmış ve kendini ilahi boyutundan koparmıştır. Bu insandan hareketle hayat, sofistler tarafından şöyle tanımlanmıştır: "Mümkün olan en güçlü isteklere sahip olmak ve bunları tat-

min etmenin yollarını bulmak." (Bu, bugün bile, batılı büyüme anlayışımızın yasasıdır.)

Protagoras'ın formülüne göre, "herşeyin ölçüsü" birey olarak insan olan bu bakış açısında başlıca nokta, mutlak olan herşeyi yadsıma, kökten bir göreceliliktir. Bunun davranış düzeyindeki pratik sonucu ise orman kanunudur.

Batı felsefesinin sıfır yılı işte böyledir.

Sıra Sokrates'e gelir. Bu kaos içinde bir düzen kurmaya ve bu nihilizmi aşmak amacıyla bir amaçlar biliminin temellerini atmaya çalışır. Laf teknisyenleri olan sofistler, ikbal avcısı politikacı kuşakları yetiştirdiler. Sokrates ve özellikle öğrencisi Platon, yeni bir tip politikacı yetiştirmeyi denerler. Platon, Atina'nın çöküşünü durduracak yetenekte devlet adamları yetiştirmek için bir akademi kurmuştur.

Sofistler, bencil tutkular ve çıkarlar karşısında tüm aşkın otoriteyi bir yana atıyorlardı. Platon'un en önemli problemi, değer yargılarını kuran, Sokrates'in amaçlar bilimi tasarısını sonuçlandıran bir ilke bulmaktır.

Bunun için erdemin, ispatlanabilir ve reddedilemez bir "bilim"e dönüşmesi gerekir.

Politikası amaç olan tüm Platon felsefesi şu hedefe doğru yönelir: Ampirik gerçeklerden aşkın olan ide'lerin var olduğunu söylemek, insanların görüşlerinden bağımsız değerlerin varlığını doğrulamak demektir.

"Ideler" kaynağının başka bir dünyada olduğunu ileri süren bu "hatırlama" teorisi, tüm deneyimlerin ötesinde idelerin ve değerlerin a priori karakterini sağlamlaştırır. Başkasının aşkı değil, aşkın kendisine duyulan aşk, mutluluğa karşı duyulan büyük entellektüel hevestir ve ruhun ilahi olanla yakınlığını ve bu ruhun ölmezliğini kanıtlar.

Platon bütün alanlarda; duygusal olanla mantıksal olan, ruh ile beden, olgu ile değer arasında böyle tam bir dualizm kurar. Bu dualizm ve dışardalık anlamında kavranan aşkınlık, bireylerin ahlakında olduğu gibi toplumsal düzenin garantisidir. Bir tarafta krallar-filozoflar, savaşçılar-polisler, endüstri ya da tarım üreticileri sınıflarının toplumsal hiyerarşisi; diğer tarafta düzenleyici aklın, cesaretin ve duyular dünyasının ahlakî psikolojik hiyerarşisi arasında paralellik tamdır... Time'nin(*) erekçi kozmolojisi, yasa ve düzenin tüm ölçülerini içinde toplayan ve doğrulayan bu sosyal ve zihinsel hiyerarşinin, doğa içinde, kişilerin hayatını site devletin isteklerine bağımlı kılan, doğumları devletin ihtiyaçlarına göre düzenlemeye ve insan ırkını zorla çiftleştirme yoluyla iyileştirmeye kadar varan totaliter bir biçimde yansıtılmasından başka bir şey değildir.

Gerçekliğin, bilincin ve toplumsal düzenin bu dualist ve baskıcı anlayışı, Batı'da ikibin yıldan fazla bir süre, Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'ye kadar egemen oldu.

Bir protestan ilahiyatçı olan Karl Barth'ın metin okuma dersleri sırasında (ve daha sonra, Strasbourg'da onun pasajlarından birine raslayacağım.) Kierkegaard, tam anlamıyla üzerime "saldırmıştı." 1933'e doğru, Karl Marx'ın tüm eserlerini su gibi içtiğim ve hemen Komünist Partisine üye olduğum aynı sıralarda Soeren Kierkegaard'ın, içinde, İbrahim'in kurbanı teması üzerine çelişmelerini yaptığı Korku VE Ürperti (Crainte et Tremblement)'nin satırları beni şoka uğrattı.

Blondel, Marx ve Kierkegaard aşılmacasına üzerime kuruldular. Bana susuzluğu duyuran; tüm hareketlerin ve tüm hayatın anlamını ve amacını bulma ihtiyacını hissettiren, bek-

(*) Timaios: Platon'un diyaloglarından biri. (Çev.)

lentine Yegane Varlık'ın ilhamını derinlemesine işleyen Blondel...

Bu amaçlara ulaşmak için etkinliğin bilimini ve tekniğini öğreten Marx...

Sahip olma, bilme ve yapabilme müthiş üçlüsünü göreceleştiren bir aşkınlığı; boğuntu, korku ve ürpertiyle birlikte ortaya atarak ahlaklarımızın ve mantıklarımızın yetersizliğine beni duyarlı kılan Kierkegaard...

Bu düğüm asla çözülmedi. Belki, tuhaf bir şekilde, beni kuran bu düğümdür. Hayattan daha güçlü bir gerçeklikle, gerekirse uğrunda ölünecek değerde olan sağlamlıkta, çözülmemecesine kendimi İbrahimî geleneğe bağlamışım: Bizim küçük ahlaklarımızın ve küçük akıllarımızın ötesinde mutlak değerler vardır. Bireyin bunlara mutlak boyun eğmesi gerekir, aksi halde gerçek birliktelik varolamaz, fakat sadece, gelişmeye ve güce duydukları isteklerin -sınırlarını ya da ulusların arasında olduğu gibi, bunların arasında da "terörün dengeleri"nden başka bir şey kurulamaz- sonu gelmez çatışmaları, ve egoist atomlardan oluşan bir karışım meydana gelebilir.

İbrahim'in Tanrı'ya boyun eğişi, bundan böyle, özel hayatımın bir normuydu. Fakat toplumsal yapının bir elemanı olmanın bilincine de sahiptim. Yeniden bir beden, bir vücut bulma ve etkinlik imkânı, bizim ve her şeyin dışında dünya çapında, gerçekleşebilecek bir birliktelik, bir sıkıntı ve bir tohum gibi içimizde çok önceden beri bulunan Tanrı'nın bu krallığını arıyordum.

1933'te, Komünist Partisi'nde beni büyüleyen şey, 1929'da Amerika'da başlamış olan büyük krizin Avrupa üzerine bütün şiddetiyle çöktüğü anda ve Hitler'in iktidara geldiği sırada, onda, bu çağda bizi kaosa götüren bir kapitalizmden ve bi-

zi teröre yönelten bir faşizmden daha iyi organize olmuş ve onlara karşı en korkusuz hasmı bulmuş olmağı. Bu seçimden asla pişman olmadım. Bu, İbrahim'in geleneginden, Grek ve Roman'e dönüşmeden önceki Filistinli Hristiyanlık'tan başka bir şey değildi. Bu seçimleri aynı zamanda ve aynı hamlede yaptım.

Bu çifte karar, en candan dostlarım ve öncelikle öz babam tarafından deli olarak nitelendirilmeme neden oldu.

Bununla birlikte, altı yıl sonra, gücünü bugün bile duyduğum bir teşvik aldım. Romain Rolland, bana Vezelay'dan yazıyordu; ince el yazısıyla yedi sayfalık, 11 Mayıs 1939 tarihli, cehennemden dört ay öncesine ait tarihine rağmen hiçbir sıkıntının bana unutturamadığı bir mektup:

"Hayatın esenlikli ve samimi, büyük güçlerini bir araya toplayan Christophe'un misyonunu, yeniden ele aldığınıza sevindim. Bu birlik, inancın ve etkili aşkın dinsel güçleri ile inancın ve toplumsal hareketin güçleri arasında olduğu kadar hiçbir yerde arzu edilemez. Olgular dünyasında şartlı bir birleşme bugün kolaylıkla gerçekleşebilir. Fakat daha fazla istiyoruz ve ben de istiyordum. Sıkı bir birlik yoluyla insanî kişiliğin bütünleşmesini istiyorduk.

"Bu, ruhun en yüksek idealidir. Umutsuzluğa kapılmamak gerek, ona ulaşmakta sayısız güçlükler olsa bile. Eğer ondan, sapmalar ve değişik arzular isteniyorsa zorluklar şimdiden çok olacaktır. Hayat, sonsuzcasına daha fazla zaman ve daha fazla süreklilik istemek için vardır. Sonsuz olan, asla belirlenmiş ve ulaşılmış değildir. O ilerlemektedir. O, oraya ulaşmak için hareketin kendisidir.

'Belki bir de "özgür düşünürler"i Hristiyanlardan ayıran engeli önemsiz gibi gösteriyorsunuz. Bu, gururla zırhlanmış

ruhlarında, kömünist kardeşleriniz için istediğiniz "kurtuluşa açılan bir çatlak"tır. Onların ruhlarındaki, kendilerini koruyan öylesine bir gurur değildir bu. Bu kimi zaman alçak gönüllülüktür. Bunu, birkaç gün önce beni görmeye gelen genç bir papaza açıkça söylüyordum. Bana, ruhun belli başlı erdemlerinden birini anlatıyormuş gibi alçakgönüllülükten söz ediyordu. Ben ona; "Alçakgönüllülük, inancı bana yasakladı." diyordum. O ise; "Beni içine aldı." diyordu. Anlaşmazlığın trajedisi işte orasıdır. Tüm mutlak'ın büyüklüğü de orasıdır. İnancısızların en iyilerinde yaşama sevinci, atılım, eylem ve (göreve, hakka ya da komşusuna) kendini adama, mutlak'ın kesinliğinden ortaya çıkmıştır. Bunu inkar etmezler. Fakat kesin hiçbir kanıt olmasızın, onaylamaya hakları olduğuna da inanmazlar. Ve her şeyin göreceli olduğunu bilerek, kendilerine verilmiş olan akla göre düşünmekle yetinirler? Bir Tanrı onları neden dolayı kınayacaktır? Dürüst, sadık, kendilerine emanet edilen görevi yapan iyi hizmetkarlar değiller mi ki? Eğer sakatsalar, bir baba, oğlunun kör olmasını ister mi? Karar almada babanın yerine geçmek, gören ya da gördüğünü soran çocuklara düşmez. İnsanın ya da inanmasın herkes namusluca, içtenlikle, komşusunu anlamaya çalışarak, hoşgörerek ve yardım ederek görevini yapsın! İnsanın bütünlüğü, insan türünün (aktif ve verimli güçlerinin) toplamında gerçekleşecektir. Taslağı biçimlendirmekte özgür olmak!... en iyilerindir.

"Uyumsuzlar arasında gerçekleştiği zaman en güzel olan" uyum, (Söylemekten hoşlandığım, Herakleitos'un bu sözünü biliyorsunuz.) tatlı, yiğit ve özverili bir aşkla kutsallaştırılmış çabaların ve denemelerin uzunca seyrinin bir meyvesinden başka bir şey olamaz. Ve bu nedenle, tarihte daha önce geçenlere şöyle bir göz attığımızda, hayatın ilk gününün tarihi yazıl-

mış olma kazancına erecektir.

" Şimdilik, ruhunuzun ve sanatınızın derinliklerinin sağlamlığını ve büyük ciddiyetini, tanımak için yeterince gördüm. Geleceğinize tümüyle güveniyorum."

Bu durumda ben de, çok sonraları Sartre'ın tasarısı olacak olan, Marx'ın ve Kierkegaard'ın sentezini denemeye devam ediyordum.

Nietzsche'ye gelince, onu sadece en büyük şairlerden biri gibi değil, aynı zamanda en büyük peygamberlerden biri gibi okuyordum: Hayata bakışını değil ama -bilmem nasıl bir sarhoşlukla- kökünden sökme gücünü onunla paylaştım. Eski ve hoş kesinlik 'alma ve hayata, "boğaya yürüten" bir matador gibi yürüme gücü.

2. Felsefe ve Hayat Arasındaki Kopma

x Yunan düşüncesindeki temel dualizmin egemenliği, Hristiyanlık'ın getirdiği bütünüyle yeni olan dünya görüşüyle kırılmış olacaktı.

Fakat Hristiyanlık, Yunan okulunda (Yahudi geleneğine karşın) dualist olur ve kendi zıddını oluşturur: Ruh ve beden, madde ve mana dualizmi. Nietzsche dünyanın bu dönemliğinde, bu bozulmuş Hristiyanlık'ı "zavallısından bir Platonculuk" şeklinde adlandırarak haklı olarak kızgın demirle damgalayacaktır. Marx, bu Hristiyanlık'ı "halkın afyonu" olarak ilan edecek; Freud, onu "Baba"nın egemenliği olarak çözümleyecek; Kierkegaard, ona kurtarıcı şüpheyi açmaya çalışacaktır. Sistemin dogmatizmi ve kavramın tiranlığı, Platon'dan Hegel'e kadar geçerliliğini sürdürdü. Böylece, Saint Anselme'den Aquinolu Saint Thomas'a kadar bir postulat olan Tanrı'nın varlığı "ispatlar" kılıfına büründü.

Sokrat'tan Descartes'a ve Locke'dan Kant'a kadar, Batı felsefesi özellikle bilmenin nasıl mümkün olduğunu öğrenmeye çalıştı.

Bu nedenle, özellikle "olmak" fiili çevresinde önem kazanan bir dizi asılsız problem ortaya attı. Bir Arap filozofu, "olmak" fiilinin keşfiyle birlikte "Batı'nın bütün kurnazlığının yoğunlaştığı"⁽¹⁾'nı yazar.

Batı, bu anlama girişimiyle, kendisini nasıl soyutlayacak ve "insanlığın bir parçasını geri kalanından nasıl ayıracaktır?"⁽²⁾ Öncelikle varlık üzerinde bir spekülasyon yoluyla: Söz konusu olan, ister ancak anlamakla kavranabilir varlık olsun, ister Sokrates'in bütün gerçekliği indirgemek istediği kavramları olsun, ister dünya mağarasında oturan saf kişiye algılanabilir dünyanın sadece gölgelerini veren Platon'un ideleri olsun, isterse Lucrèce'den Hume'a kadar, duyularımız yoluyla "algılanmış" olan^{sb7} konusu olsun, bir varlık bizim dışımızda boy göstermektedir ve bizim onun hakkındaki bilgimiz bir yansımadan başka bir şey olmayacaktır.

Batılı felsefenin bir diğer "tuhaf" buluşu da varlığa karşılık, onun kadar zayıf ve kuru olan özne (sujet)'dir. Descartes ilan ediyor: "Düşünüyorum, o halde varım". İyice vurguluyor: "Ben (...) düşünen bir şeyden başka bir şey değilim"⁽³⁾ Neyi düşünen? "Bu nicelik (quantité) ile birçok parçayı(...) çoğaltabilirim ve bu parçalardan herbirine her çeşit büyüklük, şekil, durum ve hareketi ekleyebilirim."⁽⁴⁾ Dünyanın bu matematiksel ağırlığı ile egemen olmak ve kullanmaktan başka bir eğilimi ol-

(1) Moncef Chelli, *La Parole Arabe*, Paris, Sindbad, 1980.

(2) a.g.e., s. 91.

(3) Descartes, *Deuxième Meditation* (Pleiade s. 277).

(4) Descartes, *Cinquième Meditation*. (Pleiade s. 310, 98).

mayan entellektüel hayalet arasında bütün gerçek hayat, güzellik, aşk, şiirsel yaratıcılık, yeni bir geleceğin yaratıcı düşü, tümüyle kovuldu. Rönesans'ın "yeni felsefe"sinin Amerika'yı fetihmeye giden İspanyol serüvencisi" olan Descartes'ın "ben"i, egemen olma ve sahip olma bakış açılarıyla (Descartes, "bizi doğanın efendileri ve sahipleri kılmak" istiyordu.) endüstriyel ve askerî bir fizik kurar. Michel Serres'in dediği gibi; "Metod Üzerine Konuşma bir savaş bilimidir."

Bu Batı felsefesi, iki hayaletin, nesne ve özne'nin devamlı ve nedensiz çatışmaları bir gölge oyunu tiyatrosu olacaktır artık. "İdealistler" ve "materyalistler" hem bireycilik hem de akılcılık adına, aşkınlık ve birliktelik boyutlarını yitirecek, madde mi yoksa mana mı şeklindeki (papa ve imparatorluk çatışmalarının yeni bir bölümü) uydurma problem üzerinde, bu defa Descartes'ın senaryosuna göre şiddetle çarpışacaklardır. Bu gülünç melodram içinde ne yenen ne de yenilen olacak. Hepsinden daha Descartes'cı olan, 18. yüzyıldan beri adını söylemeyen yeni bir tanrı, (bu defa papa ve imparatorun tüm güçlerini toplayan) "gelişme"nin sahte mutlak'ı, yani (doğa ve insanlar üzerinde egemenlikten kaynaklanan) gittikçe artan bir teknik güç, bugün, gezegenin ve üzerinde yaşayanların kendi kendilerini yıkıma uğratma olgusuna ulaştı.

"Aşkın bir hayalgücü"nin rolünü keşfedecek bir dehaya sahip olan, gerçeğin değil ama onun yaratılışının keşfine katılan Kant bile, Tanrı'danmışçasına insanî olan insan destanının tek oyuncusunu orada tanımaya cesaret edemez; üzülerek onu, bütün içerikten yoksun, çölü andıran, "kendinde şey"in hayaleti ile onun tam karşısında, ortadan yok olmuş şeyleri yöneten, yurtsuz bir kral olan bir "ben"in arasına sıkıştırır. Nebevi yaratılışın kapsayıcı rolü konusunda İbn-i Arabî'nin bakış açısına

çok yakın ve dünyanın devam eden yaratılışının gerçekleştirici-
si olan aşkın hayalgücü ile birlikte yine de oradaydı Kant.

Fakat batılı bakış açısında özne ve nesnenin kısır yüzyü-
zeliğinden çıkmak mümkün değildi. Bu felsefeyi nihai ve gör-
kemli bir sentez şeklinde sınırına ulaştıran Hegel, özne ve nes-
neyi uzlaştırdığında ve tüm gerçekliği kavrama indirgediğinde
her şey bir düzene girecektir. Bu felsefe, dine ve aşka yaptığı
gibi sanatı da, geçici tutunlarmış gibi, kendi sade hayatına geri
gönderir.

Ne kadar nesne varsa o kadar özne vardır. Tanrı ölmüş-
tür ve insan da O'nunla birlikte. Herşey kavramdır. Şurası bir x
gerçektir ki burası, Marx'ın gördüğü gibi, "felsefenin sonu"dur.
(Dikkat edelim; Batı felsefesinin sonu.)

Perde bu zavallı trajedi üzerine kapandığında, artık fel-
sefe yapmak gerekmiyordu. Çöküşten sağ çıkanlar yalnızca Ki-
erkegaard'la ilahiyatçı, Marx'la devrimci ya da Nietzsche'yle şa-
ir olarak yetişenlerdir.

Piyesin bitmiş, gölge oyunu tiyatrosunun kapılarını ka-
patmış olduğunu göremeyen diğerleri koca dev Hegel'den kı-
rıntılar kemirmeye devam ettiler. Bir buçuk yüzyıldan beri "bir
sürü şekilsiz cüce kralın kaftanından kendilerine elbise biçiyor-
lar." (Ruy Blas. Victor Hugo.)

Oysa, Doğu'da hiç sekmeden çare olmuş, ince bir hayat
suyu akıntısı, bu donuk felsefe çölü içinde fışkırmayı sürdürdü.

Hristiyanlar için bu su, İsa'nın bir Romalı mızrağıyla de-
linmiş böğründen akmaya devam ediyordu.

Bazen biraz gizemli bir sesin sızdığı sessizliğin ötesinde,
peygamber geleneği gölgede yaşamayı ve bazen gece içine bir
çığlık fırlatmayı sürdürüyordu. Fakat o çığlık da kilise yahut fel-

sefe oyunu efendileri tarafından hemen mahkum edilmiş, alaya alınmış ya da bozulmuştu: Dante'nin *Cennet*'inde ('İlahi Komedi' XII, 141) "di spirito profetico dotato" (peygamber ruhuyla donanmış) diye sözünü ettiği, teslis ile ilgili kitabında rûh (Ruh-ül Kudus) inancının ortaya çıkışının habercisi olan Joachim de Flore (1135-1202); İslam ve Hristiyan uygarlıklarının keşişme hattında, müslüman-sufi modeli üzerine kurulu, Dostun ve Sevilenin Kitabı (Le Livre de L'ami et de L'aimé)'nda aşk felsefesinin çatısını kuran ve İbn-i Arabî'den sonra, *varlık* felsefesinin değil, bir *eylem* felsefesinin taslağını çizen Romen Lulle (1235-1315); Varlık'ın ötesinde Tanrı'yı arayan -bu konuda en kusursuz- ve varlığın harekete bağımlı olduğunu önceden sezen Maître Eckhart (1260-1327); varlığın yaratılışı artık soğumuş, donmuş dümen suyundan başka bir şey değilken, Tanrı'ya en yakın benzerliği özgürlükte, yaratıcı özgürlükte bulan Jacob Boehme (1575-1624); insanların kendiöz tarihlerini nasıl yaptıklarını gösteren ve bilginin *yansımadan* çok *tasarı* olduğunu göstermek için bilginin en hareketli zamanını inceleyen Giambattista Vico (1668-1744); nihayet, tüm bilginin bir postülatla, bir inanma eylemiyle, bir yaratıcı hareketle başladığını bulan Fichte (1762-1814)...

O zamandan beri, hayata destanın ilhamını verebilen bir *nebevi felsefe*nin sorumluluğu, Batı'da şairler ve sanatçılar tarafından yüklenilmiştir: Fichte'nin sürdüren Holderlin ve Novalis'den Herakleitos'un soyuyla barışan Saint-John Perse'e; Van Gogh'la birlikte, dünyanın ilk can çekişmesinden doğan kaygıların resmedilmesinden, Juan Gris'le birlikte bizim apaçıklığımızı karmakarışıklığa çevirme eğilimini bulan bir resim sanatına; Ted Shawn'ın dansından Martha Graham'ın anısına (Birleşik Devletler'in tek *filozofları* olan bu koregraf, danslarında,

kutsal eylem ve geleceğin yaratıcısı olan yaşama eylemini sembolize ediyorlar); Dostoyevski'nin romanlarından, uygarlığımızın yabancılaşmalarını ve fırtınalarını haber veren Kafka'nın romanlarına ve Bernanos yahut Malraux'nun peygamberce son parıldayışlarına kadar...

Bu nedenle bir gün geldi, Fransa'da yüksek öğretimi belirleyen feodalite ve anarşinin bu karışımını görerek, artık ne felsefeyi ne de onun tarihini okutmaya karar verdim. Fakat estetiği (klasik denen diğer bütün metafizikler kadar gülünç ve sorumsuz olan) *güzelin metafiziği* şeklinde anlayarak değil, yaratıcı eylem üzerine düşünce olarak okutacaktım. Hayatım boyunca, bu yüzyılın en büyük dehalalarıyla karşılaşma (bazen de onlarla dost olma) şansına sahip oldum. 1949'larda resimde, Meksika'da, halkının ölçülerinde bir neo-realizm yaratmak için Giotto'dan yola çıkan Diego Rivera ve Siqueiros'u; daha sonra Brezilya'da, vitray renkleriyle, ülkesinin ışıyla, özgürlük savaşçısı Tirandentes'in öfkeleriyle Picasso'nun yapılarını yeniden diriltmeden önce Avrupa'da bu yapıların bütünlüğünü bozan güç olarak anlaşılmış olan Portinari'yi şahsen tanıdım. Amerika'dan dönüşte bize, "Yedi yaşından beri büyük bir adam gibi resim yaptım, fakat bir çocuğun bakışını bulmanı ve bu bakışa bağlı kalarak resim yapmam için otuz yıl gerekti." diyen, putların, uzlaşmaların ve pedagojilerin en büyük yıkıcısı Picasso'yı tanıdım. "Hiroşima Kıyameti" öyküsünde olduğu gibi, dünyaların doğmakta -yahut yok olmakta- olduklarını söylemek için mitin ilkel büyüklüğüne yükselen Lurçat'ı "özerken" gördüm. Bugün Angers'te, kendi isteğiyle Nicolas Bataille'ın halı dükkânına çok yakın oturuyor. Fransa'da Edouard Pignon, ve İtalya'da Renato Guttuso bana parıltılarını ulaştırdılar. Bir çocuğa yahut bir büyüğe, dünyanın tümüyle yapılmış, verilmiş

bir gerçeklik olmadığını; yaratılmış bir eser olduğunu öğretmekten daha devrimci bir eğitim olmadığını anlamış olmamı onların tümüne borçluyum. Geçmiş okumayı ve geleceği keşfetmeyi öğretmek, sanatların en önemli dersidir. Estetik derslerimden, bu konuyla ilgili olarak, Geleceği Haber Veren Altmış Eser (Soixante Oeuvres Qui Annoncent le Futur) doğdu. Cimabue'den Picasso'ya kadar, batılı resmin bütün büyük eserlerinin geleceğe yönelik özelliği varsayımından hareket ettim: Büyük bir eser daha önce varolan bir gerçekliğin sadece *yan-sınması* değil, fakat ondan doğan bir dünyanın *tasarısıdır*. O, insanın devam eden yaratılışı gibi, geleceğin keşfidir de.

Hayatını Dansetmek (Danser sa Vie) adlı kitabım Birleşik Devletler'de, modern dansın yaratıcıları yanında ve özellikle bana, dansın sadece bir sanat değil, aynı zamanda bir hayat tarzı olabildiğini öğreten Martha Graham'ın yanında edinilmiş bir tecrübenin bilançosu oldu.

Bir yaşama biçimi olarak dans, önceden üretilmiş, bize makinayla ya da toplumsal protokol anlaşmalarıyla, yalutta basmakalıp figürleriyle klasik denen dans okulunun gelenekleriyle empoze edilmiş jestlerin tersini ifade eder. Dansın hareketi, (doğal, yaratıcı bir hayatın hareketi gibi) anlamdan yoksun ve *dışardan* bir zorlamayla çizilmiş değildir, varlığın *içinden* gelir.

Anlamın taşıyıcısıdır. Modern denilen günümüz "koreograflar"ın çağında olduğu gibi serbest bir virtüözlük, yalut özgün sanılan ama basit, sıradan ve şaşırtıcı olan jestler yapmak değildir. Yepyeni olan sadece yaratıcıdır; eğer anlam taşıyıcısı ve yeni bir hayatın habercisiyse. Estetik ve dinsel inanış anlamında *kurtuluş* budur: Ruhun ete çıkışı. Zaman içinde sonsuzluğa çıkma. Dans büyük bir sanat olarak *kutsaldır*, ya da değil-

dir. "Gelecek zaman için dua", yani Dante'nin, Shakespeare'in, yahut Cervantes'in şiir, tiyatro veya roman dilinde söyledikleri şeyi, dans da kendi diliyle söylemeye çalışır.

"Hayatını Dansetmek" kitabımın önsözünü yazan Maurice Béjart, 1 Kasım 1972'de, "Hayatın Dansı" adlı ilk bölümde, koregraf sanatı ile uygarlığın içindeki insan varlığının ilişkileri üzerine inandığım şeylerin tümünün ifadesini gördüm " diye yazıyordu.

Kendisiyle, konusu olan "İbrahimî azınlıklar" üzerine yirmi yıla yakın kardeşçe çalıştığımız, Olinde ve Récife başpiskoposu Dom Helder Camara'nın tepkisi daha da beklenmedik oldu:

Récife 18 Haziran 1973

"Sevgili dostum ve kardeşim Roger Garaudy,

Bir kez daha, bir Garaudy kitabı beni derinden etkiledi. Platon dualizmiyle bozulmuş bir Hristiyanlık'tan ileri gelen, bedeni aşağılayan 20. yüzyılın karşısında nasıl suçluluk duymam? Kendi gerçek doğası, kendi gerçek ifadesi, kendi gerçek rolü içinde olan bir dansı nasıl görmek istemem?

Kitabınızın bana esinlediği birkaç düşünceyi size gönderme cesaretine izin veriniz...

Fakat kitabınız bana oldukça geniş ve gözüpek düşler ilham etti...

Ve işte Garaudy'ce bir görev:

-İnsan haklarının yok edilişinden doğan kaygı, canlı danslar aracılığıyla nasıl anlatılabilir?

-Dillerin, ırkların, dinlerin ötesinde, ruhlara ve kalplere ulaşan danslara ve onları yorumlama yeteneğine sahip sanatçılara nerede rastlanabilir?...

"Dancer's World"da Martha Graham tarafından şarkısı ve

dansı gerçekleştirilmiş olan *Amentü (Le Credo)*'yü, Hristiyanlığa belki daha önceden çokça işlenmiş olmasına rağmen tanı-mıyordum...

Büyük Meleklerin Diyaloğu (Seraphic Dialogue)'nın, belki yüzyılın en önemli dinsel piyesi olacağı -size göre öyleydi- düşünülebilir miydi? Belki, daha önce oldukça fazla işlenmişti ama bu defa Jeanne d'Arc rolünü Martha oynuyor.

Mary Wigman tarafından oynanan "Totenmal" için "savaşa karşı korkunç bir fresk" diye düşünmek tercih edilecek miydi? Rudolf von Laban'ın Yeşil Masa (Table Verte)'sı ırkçılığa karşı yeterince güçlü bir yergi olmayı başarır mı?

Garcia Lorca şiirinde matodorun yüzüne geniş, insancıl bir ifade verdiği varsayımıyla, Jose Limon, Lament For Ignacio Sanchez Mejias', dansedebilecek miydi?

Ve Maurice Béjart'a geliyoruz. 10 Aralık için, 1. PROMETE uygun bale olacak mıydı? Şimdiki Zaman İçin Ayin (Messe Pour Le Temps Présent) belki daha önce fazlasıyla gösterilmiştir Hristiyanlık dünyasında...

Bu örnekler sadece sizi teşvik etmek yahut biraz ilham vermek içindir. Teilhard de Chardin'in Dünya Üzerinde Ayin (La Messe Sur Le Monde)'ini birisi dansetti mi?

Basitçe folklorunda değil, acılarında, sıkıntılarında, umutlarında Asya'yı, Afrika'yı, Latin Amerika'yı kim gösterebilecekti?

Dünyaların çatışmasını, hergün biraz daha artan, ezenlerle ezilenler arasındaki ayrılığı kim dansetti?

Dansı sinemayla tamamlamak gerekmiyor mu?

Zamanınızı aldıysam, bu, sizin ve kitabınızın hatasıdır.

Şimdiye kadar, *Alternative* hakkındaki düşüncelerim size ulaştı mı bilmiyorum. Almanya'daki konferanslarımdan biri-

ni, unutulmaz tanıklığınızın güzel bir alıntısıyla bitirmiştım.

İsa'da kardeşçe."

Nihayet, bana şairler aşkı öğrettiler. Kendi üzerine kapanmayan bir aşk⁽⁵⁾. Oradan da varolma biçimi olarak -yalnız başına varolmanın ötesinde- şiiri. Önce başkasında. Ve sonra tüm diğerleri içinde. Nush(*)'un kırılmış aşkı, ölümle parçalanmış aşkından sonra Paul Eluard ile birlikte yaşadım. Ve onda başka bir aşkın doğduğunu gördüm, yalıt, daha çok aynı aşkın yeniden doğuşuydu bu. Çünkü birçok görünümüyle izlen- se bile, bir hayatta belki bir tane aşk vardır. Bir kadını ve Tanrı'yı sevmek için insanların göğüslerinde bir tek yürek vardır. Eluard'inki daha geniş bir topluluğa bağlıydı. Meksika'da sürgünde iken bana, bir kadına duyduğu aşkı hatırlatarak, And Sıradağlarından ve yerlilerinden, Maşu Pişu'dan ve Pasifik'ten söz eden Pablo Neruda'nın yüreği gibi. Daha sonraları, seyir çizgisini çizmeye çalıştığım, gerçeküstücülükten gerçek dünyaya izlediği yolu anlatan Aragon, Saint Arnoult değirmeninde bana Elsa'nın atkısı üzerine, onun için örülmüş bir yüzyılın hareketinde, onu tarih düşünden ayırmaksızın Elsa'dan söz ediyordu. Gaston Bachelard Gerçeküstücülükten Gerçek Dünyaya: Aragon'un Güzergahı (Du Surréalisme Au Monde Réel: L'itinéraire D'aragon)'nı bu aşkla yazdığımı hissetmişti:

"Aragon üzerine kitabınız bir güzergahıtan öte bir şey, çünkü nihayet bir ülkenin haritasını veriyorsunuz. Rastlanmış nice yollar! Ne denli yalnız olduğumu biliyorsunuz. Doucet

(5) İranlı müslüman mistik, Şirazlı Rûzbeyhan'ın Aşk Sadıklarının Yasemini adlı eserinde şu şekilde ifade ettiği aşk: "İlahi aşkı çözmeyi öğrenmek beşeri aşk kitabından geçer."

(*) Nush Eluard, Paul Eluard'ın eşi, 28 Kasım 1946'da ölmüştür. (Çev.)

kolleksiyonlarının, bu kadar ayrıntılı döküman sakladıklarını düşünmüyordum.

Sizin, orada yaptığınız kütüphane çalışmasına hayran kalarak gülümsüyor ve kendi kendime: "Garaudy nasıl zaman buluyor?" diyordum.

Aragon, güzel bir kitabın, dalkavukça övgülere girişmeksizin gerçeği söyleyen bir kitabın konusu olmaktan gururlu ve mutlu olmalı. Hangi hayat onunki gibi olmuştur?

Eğer hâlâ öğretmenlik yapsaydım ve Fransız edebiyatının bir kürsüsünde yer alsaydım, kitabınızdan bir inceleme konusu alırdım.

Aragon, gerçeklere dayalı bir edebiyat eleştirisini, coşkun pedagojisi olarak tanınıyor. Bunu okuyan ben işte, çetin bir okuyucunun bilinciyle buradayım.

Fakat derin düşünce parçaları kitabınızda pekçok yer alacaktı. Onu yazmakla iyi ettiniz." (14 Mayıs 1961).

Fakat bütün diğer şairlerin üstünde, yüksek bir burnun ucunda bir fener gibi kurulmuş, rüzgârda tüm heybetiyle dikilmiş gibi, Gien yarımadasının ucunda denizi ve gökyüzünü ikiye ayırmış olan Saint-John Perse, destan yüceliğinde olan tek kişiydi: "Uç beyliklerin iâşe amiri ve naibi."

Şimşeklerin ani parıltısında seyreden bir bakışta, taradığı bir geleceği, bir devletin parçalanacağını çok yakından ve en yüksek ufuaktan görmüş olmak için bile artık inanmadığı bir geleceği gösteren benzetmeler salkımına bir armacılık kitabında soy kütüğü ağaçlarına benzeyen elyazmalarını gösteriyordu bana. Heraklitos ya da Empedokles'ten beri Batı'da artık yankılanmamış bir felsefeyi canlandıran şair peygamber. Bu felsefe, gerçeği kendi kavramları ve kelimeleriyle kuşatmak iddiasında değildir, fakat kelimelerin ve kavramların ötesinde, kelime ve

kavramın önüne geçen şeyi, yaratılacak bir dünyayı, bir geleceği göstermek ister. Öyle bir gelecektir ki bu, geçmişin basit bir uzantısıysa, tam tersine onu aşmıyorsa gerçek bir gelecek değildir. "Yeterlik" karşısında aşkınlık.

Saint-John Perse, 7 Mayıs 1962'de Washington'dan, beni Vigneaux'ya, kendisiyle görüşmeye davet ediyordu.

"Şiir kitabım üzerine Sarbonne'da verdiğiniz konferansın metnini bana okutmakta gösterdiğiniz incelikten ötürü çok duygulandım.

"Bu zeki çalışmaya ve onun en keskinlerinden bir eleştirel yargı altında şiirsel sezgiden açığa vurduğu şeylerin tümüne büyük bir ilgi duydum.

"Böylesi bir anlayışı değerlendirirken, ideolojik bağımlılığınız bakımından beni şalışen rahatsız edebilecek hiçbir şey yoktur.

"İnsan coşkunuğu kendi başına yeterlidir. Çok dürüstçe formüle ettiğiniz ve şairin salt düzleminden de ayrılan doktrinal sakinmaların sınırında, sanıyorum, en ânî görünümlelerinden biri altında eserime uygulamak istediğiniz gibi, verimli bir yorum kabul edilebilir.

"Edebiyat açısından sizden daha fazlasını duymaktan her zaman mutlu olacağım..."

Hayatım, bu şaire ve bütün büyük şair-peygamberlere, felsefecilerimizin tüm eserlerinden daha fazla şey borçludur.

Etienne Gilson'dan, St-J. Perse'e nazaran çok farklı bir tepki aldığım zaman çok şaşırdım. Bu Thomas'çı filozofun estetik üzerine eserleri öylesine hoşuma gidiyordu ki! Mektubu 31 Ekim 1963 tarihliydi:

"Sizi okumaktan çok büyük bir zevk aldım (söz konusu kitabınız, Kıyısız Bir Gerçekçilik Üzerine (D'un Réalisme Sans

Rivages).(*) Picasso ve Kafka hakkında söylediğiniz şeyler, bende güzel yankılar uyandıyordu. Fakat özellikle sanatçılar üzerine ve kendi kendime, mesajlar ya da tebliğler olarak açıklamak şeklindeki arzusunu denemeksizin yararlandığını eserler üzerine söylediğiniz şeyler hariç. Sanıyorum, Kafka'nın kendisi herşeyden önce bir yazardı ve kuşkusuz Picasso yüzde yüz ressamdır. Ama biz, biz felsefeciler, onların yazdıkları yahut resmettikleri konulara, yaptıkları işe verdiğimiz kadar ya da daha fazla önem vermek tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Sanıyorum ki bu tarzın bütün yorumlarının (siz, bugün moda olan birçoğunu ondan uzaklaştırıyorsunuz.) içine girmeksizin sanat eserinin çevresinde dönüyorlar. Fakat bizzat sanatçı esere giriyor mu? Belki, annenin çocuğunu tanıdığı gibi tanımıyor onu.

"Saint-John Perse üzerine söylediklerinizi sempatiyle karşılıyorum, fakat benden uzaklaşmış bir şiirdir bu. Bilmem kaç girişimden sonra şimdilik başarısızlığa boyun eğdim. Bu başarısızlık onun değil, bizzat benim başarısızlığımdır.

"Marksist olup olmamanız, edebiyat eleştirisi alanında beni asla ilgilendirmiyor. Sainte-Beuve, dindar Racine'den, herhangi birinden biraz daha iyiymiş gibi söz etti, ama kendisi et yemek için *Kutsal Cuma yemeğine* katılıyordu!"

(*) Türkçeye "Kıyasız Bir Gerçekçilik Üzerine" şeklinde çevrilmiştir. (Çev.)

III. BÖLÜM

20. YÜZYILDA BATI FELSEFESİ

20. yüzyıl "Modern Batı Felsefesi"ni doğru, tarihsel perspektifine oturtmak için gösterilen tüm çabalar, ölmüş bir felsefe için cenaze namazı anlamına gelir.

Çünkü *uzmanların* felsefesi ile hayatın problemleri arasındaki bu parçalanma, 20. yüzyılda gülünç bir hale gelmiştir. Bu çağdaş batılı felsefenin en ciddi tarihçilerinden biri, eserinin hemen ilk sayfasında *filozof*'ün bir tanımını veriyor. Filozof diyor; "bize, yazgımız ve onun sorunlarıyla ilgili anlamlı bir çözüm öneren" değil, "fakat kavram düzeyinde yükselendir... Filozof olmak için Greklere kadar uzanan bir geleneğin biçimi içinde düşünmek gerek."

İşte açık olmaktan şeref duyan çağdaş Batı felsefesinin, hayatımızın ve ölümümüzün anlamı üzerinde bizi aydınlatmakla görevli olmadığı gibi onlardan doğan problemi çözmek gibi bir işlevi de yoktur. Bu biçimiyle *bir kavram tekniği* olarak nitelenebilir ve bu indirgemeci anlayış içinde (politikacıların *Üçüncü Dünya* kavramında topladıkları) tüm diğer dünyaların belgeliklerini, yani sonu endüstrileşmeye ve körükörüne gelişmeye varmamış ve bu gelişmenin, insanî olmayan *gizli bir tanrı*; ölçüsüz ve delice bir silahlanmadan, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası savaşımlardan, hayatın diğer bütün boyutlarını körelten ya da yıkan bilimci ve teknokratik bir totalitarizmden

insan kurbanları isteyen *acımasız bir tanrı* haline gelmemiş tüm kültürleri, bilinçlice dışlayarak yalnızca batılı gelenek ile yetinir.

Bu filozoflardan birkaçı düşünce ufuklarında, fırtınaların varlığını hissettiler, ayaklarının altındaki toprağı ve eski kıtaları çökerten depremleri ve sağlam gerçekliklerin parçalanışını sezdiler. Gabriel Marcel, kırılmış dünya, diyeccektir. Merleau-Ponty, "kabul edilmişin yeniden sorgulandığı dağılmış dünya" diye yazarken, Heidegger, "ölümün karşısında yaşama"yı öğretir; Sartre, trajik bir şekilde hayatı "gereksiz bir tutku olarak" tanımlayacaktır. Orada "cehennem başkalarıdır."

Bu karmaşa içinde çağdaş felsefenin durumunu tespit etmek ve İnsanın Bakış Açıları (Perspectives De L'homme)'nı açmak çabasında olan bu başlıkla, en azından çağdaş felsefenin dramının bilincine varmış olanlara diyalog çağrısında bulunduğum bir kitap yazdım. Onlardan, eserlerinde yer alan bazı bölümlere kendilerinin cevap vermeleri istenmişti ve kesinlikle cevaplarına hiçbir yorum ya da polemik katmayacaktım; nasıl idilerse öyle kalacaklardı. Hiç kimse kaçınmadı: Gabriel Marcel, Sartre, Henri Vallon ve Peder Teillard de Chardin'in düşünsel mirasçılarının birisi böyle bir eseri Hristiyanlık felsefesi, Varoluşçuluk, Yapısalcılık, Marksizm gibi büyük düşünce akımları üzerine canlı bir diyalogun gidişi haline getiren eleştirilerini ve katkılarını gönderdiler.

Tarihte bir kırılma anını yaşamakta olduğumuzu gittikçe daha açık bir şekilde görmeye başlıyordum.

Bu yüzyılda iki kökten kesintiye tanık olduk. Önce tarihte ilk defa olarak dünya çapında gerçekleşen iki savaşın kesinliği. "Sömürgeci güçler"ın hegemonyası tüm gezegeni ateşler içine sürükledi. Afrika'dan Yeni Zelanda'ya kadar, ordularını

sömürgeci yığınlarla tamamlayan Birinci Dünya Savaşı ve Arap dünyasının meydan savaşlarını Hiroşima'da bitirmek için Pasifik'e kadar yayan İkinci Dünya Savaşı. Yeryüzündeki tüm hayat izlerinin silinmesine ve üç milyon yıllık insan destanının alabora olmasına imkân sağlayan yeni çağın ilk kurbanından sonra, Hindistan'dan Çin'e, Endonezya'dan Vietnam'a ve Ceza-yir'e kadar kan pahasına elde edilmiş özgürlükler ve Latin Amerika'da zorla kabul ettirilen kan kusturucu diktatörlüklerle birlikte sömürgeciliğin son çırpınışları görüldü. Dünya çapındaki binlerce yıllık bu hayati trajediden, resmî batılı felsefe ne çıkardı? Hiçbir şey! Yangından bir yansıma bile yok, ama tersine nihilizmleri ve şaşkınlıkları ortada. Drama hiçbir katılım, insanların sorularına cevap vermeye yönelik hiçbir çaba olmamıştır.

İkinci kopmaya bilimlerin kökten değişiklikleri neden oldu. Özellikle fizikte *kuantum* teorisi ve rölativite ile birlikte bilimsel düşüncenin geleneksel çerçeveleri parçalanıyordu.

Galile'den Descartes'a, 18. yüzyıl Fransız filozoflarından 19. yüzyılın büyük buluşlarına kadar bilim, gittikçe artan bir şekilde, mümkün olan *tek bilgi* olarak ve doğa karşısında tüm yapabilme gücüyle insana varlığının anlamını veren *bir şey* olarak değerlendirildi. Bilimsel bilgilerin sürekli büyümesi üzerine kurulu ve insanlığın sınırsız gelişimine olan inanç, kabul görmüş bir çeşit dogmaya dönüştü.

Bilimin bilimciliğe doğru bu genelleşmesi birkaç gizli postülatla dayanıyordu:

1 - Doğa gerçekliğinin tam ve kesin bir kopyası olan tüm bilimsel hakikatlar, bilimin temel doğruları tartışma konusu yapılamaz. Bilginin gelişimi sürekli bir birikim yoluyla olmak zorundadır.

2 - Tüm doğa ve insan gerçekliği, ideal ve tek modeli ortaya çıkaran matematiksel fiziğin aynı metoduyla araştırılmaya elverişlidir.

3 - Dolayısıyla ahlakî, politik ve sosyal sorunlar dahil, bütün problemler bu yöntemle çözümlenmelidir.

Bu bilimci anlayışın ana çizgilerini Auguste Comte belirlemişti ve felsefeyi dışarıda bırakıyordu.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde bilimin gelişmesi bu ölü ve küçültücü anlayışı ortaya çıkardı.

Hem politik, hem bilimsel olan bu ikili değişime karşı, tarihsel etkinliği olan birçok kimse tarafından duyarlılaştırılma şansına sahip oldum.

20. yüzyılın olağanüstü teknik ve bilimsel devrimi, ilk önce yepyeni ahlakî problemler ortaya çıkarıyordu. Artık insanın eline geçmiş olan güçler, yüzyıl boyunca, insanın üçbin yıllık destanının hayal meyal bile olsa ortaya çıkmasına asla izin vermediği şeyi mümkün kıldılar; hayatı, doğayı ve insanları tümüyle yok edecek bir yıkımın ihtimalini.

Fransa'nın Hitler işgalinden kurtuluşunun hemen ertesinde toplama kampından dönüşümde, 18. yüzyılda 1789 Burjuva Devrimi için Diderot'nun Ansiklopedisi ne ise, doğuşunun oldukça yakın olduğuna inandığım sosyalist bir dünya için de, bana göre, o olacak bir "Fransa'nın Yeniden Doğuşu Ansiklopedisi" projesi tasarlamıştım.

Paul Langevin'in başkanlığını yaptığı bu ansiklopedinin genel sekteriydim. Müdürü olduğu kimya okulunda, Paul Langevin ile onbeş günde bir yaptığımız görüşmelerde, hemen başlattığım cesur tasarıyı ve onun tehlikeli yerlerini ölçülü hale getirdim.

Sadece bilginin, en temel sarsıntılarını yaşadığı şu sırada

dev bir sentezini gerçekleştirmek ve bilgiye, onu insanın tüm yazgısına yerleştirerek ve herşeyin yıkımında değil, aksine ışıl ışıl hizmet verdirerek bir *anlam* kazandırmak yetmiyordu. Hâlâ araştırmaların nihaî amaçları problemini ortaya koymak ve kıyamete neden olacak güçlerinin bulunduğu bu yeni aşamada araştırmacılar beklenen, yeni sorumluluklarının bilincine varmaktı. Hiroşima bulutu, Japonya'nın ötesinde bilimin ve geleceğin üzerinde dolaşıyordu.

Paul Langevin Birinci Dünya Savaşı sırasında Atlantik'ten geçen konvoyları korumak için denizaltılarını bulup ortaya çıkarmanın bir yöntemini bulmuştu. Bana gülieryüzlü serinkanlılığıyla bilimsel deontoloji problemlerinin otuz yıl sonra alabildiğine ve daha fazla karmaşıklaştığını gösterdi. Bu çıkacak ansiklopedi de, hem bilimin rolü ve yöntemleriyle anlaşılmasında pozitivist sapmaları önlemek için, hem de geleceğin yıldırım hızındaki işçilerinin entellektüel çevikliği kadar ahlakî duyarlılığını da yükseltmek için eğitimin ilk sırada yer almasını salık verdi. Hiç unutmadığım bir ders oldu bu.

Kısa bir süre sonra kaygılara ve Frederic Joliet-Curie'nin tercihlerine tanık olduğumda problem somut olarak ortaya çıktı. F. Joliet-Curie füzyon olayının öncüsü olarak Nobel ödülü almıştı. Hitler'in ilk nükleer silaha sahip olmasına engel olmak için *ağır suyu* kurtarmayı başarmıştı. Fransa'ya ilk *atom pilini* vermişti. Bomba üretimini reddettiği sırada Atom Enerjisi Yüksek Komiserliği'ndeki görevlerinden azledilmişti.

Jean Vilar Oppenheimer Dosyası (Dossier Oppenheimer) nı oynattığı zaman Joliet'in "iyimser trajedisi"ni tekrar yaşadığım ve çağımızda olabildiği kadarıyla olması gereken şeyi, teknik ve bilimsel buluşlar düzeyinde, inancı gereği reddetme olayını bütünüyle anladım.

Otuz yıl sonra bir tartışma sırasında, atom enerjisi programı üzerine benden açıklama istemeye Fransız Elektirik İdare-si 'nin en yüksek sorumlusu bizzat kendisi geldi. Nükleer kilo-vatın daha ucuza geldiğini ileri sürüyordu. Sormaktan kaçınma-dım: "Radyoaktif artıkların yönetiminin yüzyıllarca süreceğini bilmenize rağmen, 'maliyet fiyatı' içinde nasıl toplayabiliyorsunuz? Bize bugün bu işlemin sekiz yüz yılda neye malolacağını söyleyebilir misiniz? Böylece otuz insan nesline neyi miras bı-rakıyorsunuz?" Bürokratların en sorumsuzca cevabını aldım: "Ben artıkların gözetiminden sadece onbeş yıl için sorumlu-yum."

Eğer felsefe beni, insanın geleceğinin bağımlı olduğu bir problem üzerine böyle bir soru sormaya mecbur etmeseydi, uyarılarını günümüz insanların bilincine taşımayacak bir fel-sefenin bütün kitaplarını yakmayı kayıtsızca düşünebilirdim.

Bilimler, onların ilerleyişleri ve yöntemleri üzerine bu düşünce, geleceği bir başka açıdan da ilgilendiriyor: dogma-tizm.

Sarbonne'da doktora tezimin -kitaplarımın en kötüsü-patronu, Gaston Bachelard'dı. Onun bilimler üzerindeki çağdaş düşüncesinde borçlu olduğu şeyi biz çok sonraları görecektik. Montagne Sainte-Geneviève sokağında küçük evindeki görüş-melerimizde, o zamanki dogmacılığımı düzeltmek için ortaya koyduğu sabırlı ve babacan önerilerini elli yıl içinde hiç unut-madım. Birkaç yıla kalmadan bunları ne pahasına olursa olsun gerçekleştirdim; özellikle Louis de Broglie'nin çevirdiği Jean Pi-erre Vigier'in fizik tezi üzerine yapılan uzun tartışmalardan son-ra, 1967'de 20. Yüzyıl Marksizmi (Marxisme Du xxé Siécle)'ni yazdığım zaman.

Dünya çapındaki trajedinin ve bilimin temellerinin, ne-

den olduğu bu ikili kopma, tüm "çağdaş batılı felsefe"nin temel tuvalini oluşturur. Gerçek özü değil, sadece tuvali. Çünkü Marksizmde yoğrulmuş ve Marx'ın düşüncesinde canlı bulunan şeyi, tarihsel insiyatifin bir metodolojisini ortaya çıkarmak için ardıcıların dogmatik ve salt batılı olan yorumlarından kurtulmasını bilen birkaç düşünür ile epistemoloji planında Gaston Bachelard hariç, halkların gerçek hayatı ile bilimin gerçek hayatı resmî felsefeye yabancı kaldı.

Varoluşçuluğun, 1918 yenilgisinden sonra Almanya'da, 1940 çöküşünden sonra Fransa'da, en parlak dönemini yaşamış olması dikkat çekicidir. Toplumsal, siyasal, ulusal ve düşünsel kadroların yıkılışı, harabe olmuş bir dünyada, insanı bireysel sorumluluğunun bilincine varmaya yöneltir. Almanya'da, Heidegger ve Jaspers'den, Fransa'da Gabriel Marcel ve Sartre'a kadar felaketin ve kaosun varlığı çağdaş batılı "felsefe"ye yeni ve dramatik bir üslup kazandırır.

Klasik batılı bilimin geleneksel kurallarının iflası, "bilgi teorileri"nin bolluğuna yol açtı. Platonculuğ'un yıkımını başlatan Kant devriminin az çok bozulmuş tüm mirasçıları, mantıksal ampirizmden oluşan pragmatizmden ve söyleme indirgenmiş bir gerçeklik üzerine kurulu yuvarlak laflardan ibaret bir yapısalcılıktan hareketle, içinde yenilikten ya da felsefeden hiçbir iz barındırmayan yeni felsefe diye tersine bir deyimle adlandırdıkları şeyle, eski Atina safsatacılığının başlangıcına döndüler.

Bugün batılı felsefede tanık olduğumuz bu son ve gülünç çırpınışlar, zamanımızın trajik tiyatrosu üzerine, bir radyo yayınında parazit yapan cızırtı gibi, hayatın mesajlarına uzak ve bir o kadar da yabancı bir çitirtiden başka şey üretmiyor.

1. Fenomenoloji, Husserl'den Gaston Berger'ye

Çağdaş batılı felsefenin babası hiç kuşkusuz Edmund Husserl (1859-1938)'dir.

Eseri, büyük Alman geleneğinin, Leibniz'in ve özellikle Kant'ın mirasçısıdır ve özellikle batılı felsefenin ona sunduğu temel konulardan dolayı, bu felsefenin ayırdedici özelliğini taşıır.

Avrupa Bilimlerinin Krizi■ ve Aşkın Fenomenoloji (La Crise Des Sciences Europénes et la Phé Noménologie Transcendantale); (1936) çok anlamlı bir şekilde adlandırılmış, onun felsefi vasiyeti olarak kabul edilebilecek^{ku} kitabında Batı ile dünyanın geriye kalan kısmı arasına, Greklerin kendileri ile "Barbarlar", yani bütün insanlığın kalan kısmı arasına yerleştirdikleri çizgi kadar tekelci bir sınır çizgisi çizer. Husserl "Krisis"inde (s.6) "Varlık-insan (Husserl buna entelekhia diyor) tasarısının ilk olarak Greklerle birlikte ortaya çıktığını" hatırlattıktan sonra, bu olma kararı ve Platon'un ideyi keşfi yoluyla, Avrupa'nın Varlık ve Gerçek'i bilen tek halk olduğunu yazar.

"Greklerin aldığı bu kararlar, sadece bu kararlar, Avrupa insanlığı, Çinliler ya da Hintliler gibi basit bir antropolojik tip olmak yerine, kendinde bir mutlak ide taşıyıp taşımadığına karar vermiş olacak ve yine aynı hamlede, bütün yabancı insanlıkların Avrupalılaşması gösterisinin tarihsel anlamsızlıktan değil, dünyanın anlamından yükselen bir mutlak anlamın yürekliğini kendinde gösterip göstermediğine karar vermiş olacak." (Krisis, s. 6)

Eserinin en canlı yönü nesnelciliğin eleştirisidir. Yani hepsi gerçek olan, hissedilebilir yahut kavranabilir nesnelerin bizim dışımızda ve bizsiz daha önceden varoldukları postulatından yola çıkan bütün doktrinin eleştirisi.

Husserl'in ayrıldığı nokta, yetkin üründen, onu nesne olarak meydana getiren bilincin eylemlerine doğru gitmektir. Pozitivizmin olgu dediği şey tam tamına insan tarafından yapılmış olan şeydir.

Benzer bir gişimle Max Scheler, fenomenolojiyi değerler alanında geliştirecektir. Fakat Husserl, önündeki problemi çok iyi görmektedir. Krisis'in ilk paragrafı iki görünümü birleştirir: "Avrupa hümanizmindeki kökten krizin ifadesi olarak bilimlerin krizi."

İzafiyet ve kuantum kuramlarından sonra, artık deney içinde insanın varlığını ve müdahalesini göz önünde bulundurmamak mümkün değildir.

Bilimsel kavramlar ne eşya (şeyler) ne de eşyanın yansımaları şeklinde kabul edilirler. Onlar anlamlarını ancak kendilerini doğuran hareket aracılığıyla alırlar.

Gerçeklik, düşünce ile şeyin uyumu olarak tanımlanamaz. Çünkü bu durum, onları dışardalıkları ve tam bağımsızlıkları içinde ayrı ayrı algılamamızı gerektirecektir; bir tarafta düşünce ile olan tüm bağlarından bağımsız bir şey diğer tarafta eğer bir şey düşünüyorsa ancak düşünce olabilir ^{en} bir düşünce. Gerçeklik bir varlığını yansıması değil bir eylemin ürünüdür.

Kaynağı Kant olan bu bilinçlenmeyle, "Eskiden, bilgelige götürdüğü ölçüde bilime inanç, dinsel inancın yerini alan bu büyük inanç... birçok insanda gücünü kaybetti. Nedenini, anlamını boşuna aradığımız ... bir dünyada yaşıyoruz. Eskiden, hiçbir kuşku kabul etmezdi."

Felsefe, Kant'a kadar, teolojiye dayanırken, bizzat teolojide problematiğe dönüşür. İlahiyatçı Karl Barth: "Bir insandır, Tanrı hakkında söylediğim her şeyi söyleyen." diye yazar.

yüz etme" olarak tasvir ediyordu.

Ben'e Husserl'in yaklaşımından daha başka yollarla yaklaşılabileceğini açık açık gösteriyordu: "En emin rehberler, diye yazıyordu, belki de, dünyadan uzaklaşmanın gücünü aşklarının olgunluğunda bulan mistiklerdir. Onlar, Descartes'dan yirmi asır önce, nesne ve de doğa ya da Atman'ın gerçeksizliği ile özne arasındaki ilişkileri yaşayan şu doğulu düşünürlerin ya da basit bir filozofun yapabildiğinden daha iyisini yapmışlardır."⁽⁶⁾

Böylece örneğin, daha öne Descartes'ta ve Kant'ta olan *cogito* anlayışları ile Husserl'in daha baskın ve onları aşan *cogito* anlayışı arasındaki farkı vurguluyordu öncelikle: Husserl, Descartes gibi bilimleri mutlak bir temele oturtmak için mutlak açıklık arar (Descartes'çı Düşünmeler) (*Méditations Cartésiennes*, s. 7.). Fakat Descartes'ın tersine "ben"i dünyanın kalan kısmından ayırmaz. Kısaca *düşünüyorum* demek hiçbir anlam taşımaz, çünkü düşünce her zaman nesneyle ilişki halindedir: *Yönelmişlik* sözcüğü bilincin, bir şeyin bilinci olmaktan doğan bu özelliğinden başka bir şey ifade etmez."

Ayrıca Husserl, Descartes gibi, düşüncenin, başlangıç noktası olan ilk hareketin sorumluluğunu unutacak kadar düşünce tekniği içine dalmasına izin vermez.

Aynı şekilde Husserl, Kant'ın tersine, bilinçten ayrılmış *kendinde şeyin* varlığını kabul etmiyordu. Eğer bütün insanlar ölüp, yeryüzü çiçekleriyle, kuşlarıyla, dağlarıyla, kaynaklarıyla ve yıldızlarıyla varlığını sürdürüyorsa, bu artık dünya olmayacaktır. Çünkü, "İşte dünya!" diyecek hiç kimse kalmayacaktır. Yani bütünlüğü ve anlamı duyacak hiç kimse...

Böylece, "Dünyanın kendisinin, belli bir *anlamından*

(6) Gaston Berger: *Phénoménologie du Temps et Prospective* (P.U.F. 1964) s. 36.

başka tamtamına bir varlığı yoktur." ("İdés" s.107), yahut "Anlam olarak kurulmuş dünya" (Méditations Cartésiennes, sayfa 117) diyen Husserl'in girişiminin anlamını Gaston Berger sayesinde eksiksiz kavnyorum.

Husserl'e göre *verilmiş*, yani kendine yeten tek başına olgu yoktur. Algılamak her zaman önceden sezmeektir. Yani her şeyi, bir anlamı olması için kendinde olmayan şeyle tamamlamaktır. Ve şeyin, her şeyle ilişkisinden başka *anlamı* yoktur. *Verilmiş*in özü kendi kendine yetmemektir; bilinç, bütün olmak için, yani bir anlamı olmak için, kelimenin tam anlamıyla anlamda *var olmak* için parçada eksik olan şeydir.

Bu yine de insanın *varoluş*undan daha doğrudur. Ayrı bir birey olarak yetersizliğimin bilincine vardığım zaman ancak bütünüyle *var olmaya* başladım. Ancak kendi kendimi aşarak, merkezimin bende değil, aşk içinde başkasında, vecd (tam tamına kendinden geçme eylemi) içinde Tanrı'da olduğu duygusundan itibaren var olurum.

Yine burada, Husserl'in ve fenomenolojinin dışına çıkan fakat onun baştaki girişimine ve ruhuna bağlı kalan Gaston Berger, Husserl'in "fenomenolojik indirgeme" ile başlayan şeyin sınırını geçer ve; "Eğer ruh hazır, yani yaratılışın tüm örtüsünü kaldırdığı ve tüm amacını ortaya koyduğu zaman -bunu, kendi iradesini Tanrı'nınkiyle tamamen birleştirerek yapar, çünkü Tanrı aşkı kendisi için olmayan her şeyden el etek çekmeyi gerektirir.- aydınlanır ve Tanrılaşır. (La Montée Du Carmel, II, 4) • (Carmel'in Yükselişi) diyen Saint-Jean de la Croix'nın "Karanlık gece"sinin *yoksınlığına* açılır.

"Duyular yönünden olduğu kadar düşünce yönünden de her şeyin kaybolduğu" manevi gece işte böyledir.

"Tanrı oradadır, yüreğimizin merkezinde, fakat O'nu

bulma konusunda biz çok dikkatsiziz. Ruhun merkezi Tanrı'dır."

Husserl'in ancak ilkel bir yaklaşımla üzerine düşünebildiği şeyin ifadesinin bütünüyle Saint-Jean de la Croix'da, Hint mistiklerinde ve İslam sufilerinde bulunduğunu anlamaya başlamış olmamı Gaston Berger'e borçluyum.

Keşiflerinin dört bin yıl önce yapılmış ve o zamandan beri üç kıtanın mistiklerince rahatça aşılmış oluşundan, batılı yeterliliği sayesinde kuşku duymayan Husserl, yine de batılları bu yola yöneltmek için önemli bir rol oynadı. Her şeyin keşfedildiğine inananlar, Batı-dışı dünyanın muhteşem felsefi mirasından habersizdirler.⁽⁷⁾

Çok somut bir dille, Gaston Berger, aşkınlıktan uzaklaşan farklı tarzlardaki ahlaki tutumları net bir şekilde ortaya koydu. Berger onları üç gruba ayırır: "Memnunlar", yani *verilmiş*den hoşnut onlar ve dolaysız tecrübenin dışına çıkmayı reddedenler. Benim de *yeterliliğin* insanları olarak adlandırdığım, bilimciliğe yönelen ve en parlak örneğini Jacques Monod'da gördüğüm pozitivistler. "Boyun eğenler", dünyanın kendi kendine yetmediğini, tutarsız olduğunu fakat onu kabul etmek gerektiğini, çünkü ondan başka bir şeyin var olmadığını benimseyenler. Prototip olarak Albert Camus ve onun *saçma* dünya anlayışı görünüyor. Anlamdan yoksun bu saçma dünya-

(7) Batı'nın bu müthiş bilgisizliğinin örneklerini başka konularda da çoğaltabiliriz. Örneğin bilim tarihi: Matematikte "Pascal üçgeni" denilen şey, Pascal'dan üçyüz yıl daha önce, 1300'de Çin elyazmalarında, mükemmel bir şekilde anlatılmış ve çizilmiştir. Ansiklopedilerimiz (Univarsalis ve Britannica) küçük kan dolaşımının keşfini Harvey'e maletmelerine rağmen, Arap bir hekim olan İbn En-Nefs (ölümü 1288) tarafından derinlemesine incelenmiş ve kesin bir grafikte gösterilmiştir. Bunlar bu gülünç etnosantrizmin birkaç basit örneğidir.

ya karşı başkaldırılabilir, fakat umutsuz olarak ve *mutlu Sisyphe* kavrayarak. Camus'ye "Siz bir başkaldırı soyutlamasısınız." diyen, Sartre'ın hakkı vardı. Ve nihayet Gaston Berger'in "gözüpекler" olarak adlandırdığı, hem yeterliliğe hem de saçmaya karşı çıkan, fakat aşkınlığı da kabul etmeyenler. Bunlar kendilerini *tecrübeye* kapatarak dünyayı, ona anlam verecek şeyi kabul etmeksizin değiştirmek isterler. Bu tipte, kahramanlığa kadar varan büyük bir özveriyle, ama bir aşkınlığa açılışa şiddetle karşı çıkan -oysa kendilerinden habersiz,özverilerine büyüklüklerinin üslubunu veren bu aşkınlıktı- dogmatik marksistler tanıdım.

Gaston Berger yeni bir yol açıyordu. İnsanî ve ilahî tüm boyutlarını eyleme veren bir yol. Berger'le birlikte fenomenoloji kendisinde manevi bir dinamizmin taşımaya başlıyordu: Mistik tecrübenin ışığında derin ifadesini buluyor ve sahih bir eylem felsefesine açılıyordu. Gaston Berger'in, Dewey'in anısına yazdığı kısa bir yazıda, "Onun sınırı, aşkınlığı dışarıda bırakmasından ileri geliyordu", dediği Dewey'in yolu değil, fakat *geleceği kestirme çabalarının* kurucusu olduğu zaman Gaston Berger'in açtığı yoldur bu. Hiç olmadığı kadar, bugün 1985'te, insani çehreye sahip bir gelecek bulmak için ondan derin bir ilham almak gerekecektir.

Zira Gaston Berger'in ölümünden sonra, onun ilk yönlendirmesinin tersine, geleceği kestirme çabalarının hızla "gelecekbilimi" (futurologie) şeklinde bozulduğu görüldü. Gaston Berger, tarili ve geleceği karşısında insanın sorumluluğunun anlamı ve daha önce var olan verilmiş ve kurulu düzen arasında bir kopmanın sürekli olasılığı inancını fenomenolojiden ve daha çok mistisizmden almıştı.

Gaston Berger için geleceği kestirme çabaları, Christop-

he Colomb'un keşfinden önce Amerika'nın var oluşu gibi, çok daha önceden var olan bir geleceğin *tahmini* değildir. Gelecek keşfedilmeyecek ama icat edilecektir. Yani geleceği kestirme çabalarının konusu, Gaston Berger'e göre, (insanın ve ondan doğabilecek olan yepyeni geleceği yaratıcı girişimleri göz önüne alınmaksızın) "şu olacak" demek için şimdiden ve geçmişten hareket ederek genelleştirme yapmak değildir. Büyük öncü için geleceği kestirme çabalarının amacı, şu ya da bu *karardan* sızabilen sonuçları önceden sergilemekti. Onun başlıca problemi müdahalelerimize bağlı olarak mümkün olan geleceklerin tüm yelpazesini hareketlerimize açmaktır.

Hermann Kahn'ların, Daniel Bell'lerin ve Alvin Toller'lerin tarzındaki pozitivist *gelecekbiliminin* tam tersidir bu. Pozitivist sözcüğünden insansız bir dünya ve kurulu düzen konusunda ayırım gözetmeksizin geçmişten ve şimdiden yola çıkarak (genellikle teknolojik) genelleştirmelerle yetinen bir dünya anlayışını kastediyorum. Bu anlayış böylelikle, egemen bir sistemin sürekliliğini açığa vurmaksızın öngerçek olarak ileri sürer. Güncel modelin niteliksel değişikliklerini ancak bir büyümeden hareketle "öngörür." Bu insani olmayan hatalı gelecek çok geniş bir çapta şimdinin uzantısından başka bir şey değildir.

Oysa böyle bir pozitivist "gelecekbilimi", geleceği engelleyici bir savaşa götürür. Bu, aşırı gelişmesinin sadece en korkunç sonuçlarını önlemesine yardım ederek mevcut sistemi sürdürmek için, geleceğin şimdi ve geçmiş tarafından sömürülmesi girişimidir. Bu da, insanların bugün kendilerini gezegenin intiharına götüren sapmalardan kökten kurtulma kararı alabilecekleri bir an bile düşünülmezsizin gerçekleşir.

Kamuoyunu bilgilendirme aracı değil, kamuoyunu kul-

lanma aracı olan *nabız yoklamaları* aynı insandışılaştırılmış insan anlayışından ortaya çıkar.

Aynı zararlı postulat, insanlığın aşağısında kalan şu *pedagojiye* de önyak olur. Bu sistemde (bilgilerin kontrolü olarak adlandırılan) sınav, bir problemin birçok çözümü arasında en *kesir*inin önüne öğrencinin bir çarpı işareti koymasından ibarettir. Kendi ilkesiyle bu sistem, sorunun başka türlü sorulmasını engellediği gibi, yepyeni bir cevabın bulunmasını da önlemiş olur. Bu, yeni sorular sormak ve bunlara yeni cevaplar getirmek gibi insanda tam anlamıyla insanî olan şeyi *unutmak* demektir. Bu, yaratılıştan gelen imkânı yani insan olmanın özelliğini engellemek demektir.

Halkın beynini yıkama aracı olarak kullanılan televizyon, çatısını kendi oyunlarının aynı ilkesine göre kurarak ve "Bilgisayar, insanın yerini alabilir mi?" saçma sorusunu sorarak nöbeti devralır. Tabi ki, alabilir, diyerek her seferinde insanların sorularını cevaplar. Fakat yalnızca insan, insanî sorular sorar; nedenin, amacın, anlamın sorularını...

Bunun içindir ki, Vietnam savaşından İran İslam Devrimi'ne ve İran-İrak savaşına kadar strateji uzmanları bilgisayar üzerine tahminlerinde kesin olarak yanıldılar: *İnanç*, elektronik devrelerine giremez.

Ve insanî olanı okumayı bilmeyen *medya*, kendi yansımalarını, tam anlamıyla televizyon ve basın tarafından yoldan çıkarılmış kalabalıklara, yani bir *rehberlik*ten yoksun bırakılmışlara yansıtıyor. Rehberlikten, yönlendirmeyi kastediyorum. Bize *araçlar* veren bir *bilimden* ve bizi *sonuçlar* üzerine düşünmeye yönelten bir *bilgelikten* hareketle, sadece tam bir aklın verebildiği bir yönlendirme. Bilim ve bilgeliliğin postulatlarıyla bilinçlendikten sonra, peygamberler tarafından getirilen

nihaî amaçlara ulaşmak amacıyla hareket etme kararı olan bir *inançtan* başka bir şey değildir bu yönlendirme.

Fenomenoloji üzerine bir düşünüşten doğan, fakat Husserl'in kendisini kapattığı *felsefî* çemberin çok ötesinde sonuçlar çıkaran Gaston Berger'in düşüncesi, toplumsal hayatın tüm düzeyleri için bir hareket mayası olabilecekti: "Filozof bazan çağdaş bilinci ifade edebilir, o durumda kendisi en büyük değildir. Yarın gelecek olanı haber verdiği zaman, yalut bugün bulunduğu durumu değiştirdiği zaman en büyük olacaktır." diye yazıyordu Berger.

Bizzat kendisi bir şirketin müdürü olarak Berger, şirketi hem insan topluluğu bağlamında, hem de uzun vade içinde düşünmesini bilen -Fransa'da çok ender bulunan- sanayicilerden biri olan Marcel Demonque ile mektuplaşmalarında görüldüğü gibi, Fransız ekonomisinin geleceğine esaslı bir perspektif verebilirdi. Daha sonraları bir Antoine Riboud, Marseille'de Fransız işadamlarının bir kongresinde, kısa vadeli hesapların içinden çıkmayı beceremeyenler için oldukça cesur sayılabilecek sezgilerini açtı ve sonra o, "Lip" maddesinin ortaya çıkardığı probleme insancıl bir çözüm bulmaya canla başla çalışırken, devlet de tedbirleri gülünçleştirmeye çabaladı. Ve yine bir François Dalle, bugün Fransız otomobil endüstrisinin geleceği hakkında bilinçli fakat trajik bir teşhiste bulundu. Trajik, çünkü iç pazardaki doyumun, daha fazla artması mümkün olmayan araba parklarını¹ yenilenmesinden başka çıkar yol bırakmadığı (ulaştığımız) şu an için gerekli yeni düzenlemeleri hazırlamak amacıyla devlet ondan, on yıl gecikmeyle birlikte, on yıl önce öngörülmesi mümkün olan şeyi, şimdi de öngörmenin mümkün olup olmadığı üzerine bir araştırma istemişti. Devletin ve işadamları çoğunluğunun kısa görüşlü deneyciliği yoluyla halkı-

mızın hayal kaynakları böyle boşa harlandı. Yukarıda iki şirket müdürünün yaratıcı güçlerinden yararlanılmaması nedeniyle kaçan fırsatlardan başka örnek vermedik. Sadece aktarıyorum, çünkü ben kişisel olarak bu kaniye varabildim. Fakat halkımız içinde milyonlarca kadın ve erkeğin yaratıcı girişim ve hayal hazineleri olan zenginliğimizin özünün boşa harlandığı doğrudur. Bu hazineler, Gaston Berger'in kafasında, yaratıcıları ortaya çıkarmak ve tasarılarını gerçekleştirecek imkânları kendilerine vermek için herbirinin elde ettiği başarılarla göre işlevlere ayrılmış gönüllü bir ekip tarafından yürütülen bir 'Deney ve Toplumsal Yenileme Merkezi' kurmaya yettiği halde boşa harlandı. Hareket halindeki bir felsefenin bu kaygısıyla birlikte, bir Deney ve Toplumsal Yenileme Merkezi'nin taslağını hazırladım. Bu merkez, politik hayatın biçimini gerçek bir demokrasi anlamı içinde kökten değiştirme yeteneğine sahip olacak ve bu demokrasi de herkesi yaratıcılık ve girişim merkezi haline getirecekti. Böyle bir taslak gönderdiğim zaman, Fransız Devleti'nin en yüksek yetkilisi, yüzyıllık alışkanlıklardan hiçbir şeyi değiştirmeksizin bana kibarca teşekkür etti.

Hiç konu dışına çıkmış değiliz, sadece Gaston Berger'in tersine, her zaman başlangıç noktasına çok yakın kalmış olan Husserl düşüncesinin yörüngesine uzandık, Gaston Berger gibi. Quentin Lauer'nin Husserl hakkında belki isteksiz bir alayla yazdığı şu söz sık sık tekrarlanır: "Husserl'in hayatını adadığı eser, bir temel plânının mimarî kaba taslağıdır."⁽⁸⁾

Bu, asıl taslağın başlangıcı olan ilk taslağı aşma güçlüğü, bu sınır neden?

(8) Quentin Lauer, Husserl Fenomenolojisi. Yönelmişliğin Doğuşu Üzerine Deneme. (Phénoménologie de Husserl. Essai Sur la Genèse de L'Intentionnalité) Press Universitaires de France. s. 162.

Husserl, nesnelerde, gerçeklikleri, yahut değerleri, eski *yönelimleri* ya da nesnel sonucu bir *şeyin* aşkın ve ölü görünümü olan donmuş, tortulaşmış tasarıları keşfederek, yabancılaşmaların eleştirisine el attı.

Fakat onun yabancılaşma incelemesi üçlü bir sınırlandırmadan, üçlü bir soyutlamadan zarar görür. Husserl, yabancılaşmanın; bireysel olarak, tarihin dışında; pratiğin ve üstesinden gelinebileceğini düşünür.

Husserl'e göre toplumsal olanın içinde özel hiçbir şey yoktur. *Başkalarının* toplamı olan tek tek insanlar, toplumsal için topluluk kurarlar. Sonunda Merleau Ponty'nin haklı olarak *herkesi içine alan tekbencilik* dediği şeye varılır. Bu bakış açısında Husserl toplumsal olanı, Engels'in onun kendine özgülüğünü tanımlayacağı anlamdaki gibi kavrayamıyordu. Engels şöyle diyecektir: "Tarih kendini öyle bir şekilde yapar ki, sonunda çok sayıdaki bireysel isteklerin çatışmalarından her zaman kurtulur... O halde bu çatışmalarda karşılıklı olarak birbirine engel olan sayılamayacak kadar çok kuvvet vardır. Yeri geldiğinde kendisi, *bilinçsiz* ve kör bir biçimde, *herşeymiş* gibi davranan bir gücün ürünü olarak düşünülebilen bir bileşkenin -tarihsel olay- yeniden çıktığı sonsuz güç paralellüğünden oluşan bir gruptur bu. Zira her bireyin istediği, diğerinin engel olduğudur ve bırakılan şey de, hiç kimsenin istemediğidir. İşte böylece tarih, günümüze kadar doğanın bir uzantısı biçiminde akıp geliyor ve itinalı biçimde hareketleri de kendisi ile beraber aynı yasalara boyun eğiyor."⁽⁹⁾

Toplumsal olanın kendine özgülüğünün bilinmeyişi, Husserl'i, insanların gerçek tarihini soyutlaştırmaya yöneltecek-

(9) Engels: Felsefi Çalışmalar (Études Philosophiques) içinde, (Sociales Yay. s. 129. 21 Eylül 1980 tarihli Joseph Block'a mektup).

tir.

Husserl'i en iyi kavrayıp yorumlayanlardan biri olan Emmanuel Lévinas: "Analizi ortaya çıkaran fenomenolijinin, bilinci hiçbir şekilde gerçekliğinin içine almış olmadığını ve de tarih tarafından saygınlığının tehlikeye düşürülmemiş olduğunu"⁽¹⁰⁾ kabul eder.

Vietnam'lı marksist filozof Tran-Duc-Thao, 1951'de Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm (Phénoménologie Et Matérialisme Dialectique) adlı kitabında, Husserl felsefesine karşı eleştirisine somut ve yapıcı bir anlamda yön veriyor ve onu çıkmazdan kurtarmak için yol gösteriyordu.

Husserl, "bilginin tüm ürünlerinin sonuncu kaynağını" hatırlatırken; "bu kaynağın adının 'bizzat ben' olduğu"⁽¹¹⁾ nu açıklar. Bu, nesneler dünyasının kuruluşundaki kollektif çalışmayı ve tarihi unutmak demektir. Husserl'in, *nesnenin* ham olarak verilmiş olmadığını, onun *beni* hareketlendiren yönelim yoluyla yüklendiğinden başka hiçbir anlam taşımadığını söylemekte hakkı vardır. Büromdaki şu vazanın benim bakış *amacıma* göre sanatsal bir zevk kaynağı ya da istenmeyen bir engel, çiçekleri koymak için ince uzun bir bardak, yalut kızgınlık anında bir mermi olabileceğini söylemek doğrudur. Fakat bu kadar sonsuz imkân çokluğu içinde nesnelerin toplumsal bir anlamı, herkesin sahip olduğu ortak, gündelik bir kullanımı vardır. Her nesne şu iki parametreye bağlı olarak insanların ortaklığıyla tanımlanmıştır: Bir ihtiyacı gidermeye yöneliktir ve bir çalışmanın sonucudur. Nesnenin bu *nesnel anlamının* değişmiş bulunduğu istisna durumlar (sınır-haller) olabilir, fakat

(10) Emmanuel Levinas. Varoluşu Keşfederek (En Decouvrant L' Existence) s. 35.

(11) Crise, s. 298.

genellikle bizi çevreleyen nesnelerin herbiri berraklaşmış yararlı bir yönelimdir. Toplumsal hayatın ve tarihin ona verdiği anlamlar bütünüyle içine işlemiş ve oturmuştur. Fenomenoloji yalnızca, eşyanın anlamının yeniden gözden geçirildiği sınır durumları elde etmek için bu nesnel erekliliği çok kolaylıkla hesap dışına atar.

Eşyanın anlamının bana bağımlı olması, yalnızca (bu istisnaların özel bir önemleri -çünkü derin bir bunalım ve verimli bir yenilenme anını ifade ederler- olmasına karşın) *istisna olarak gerçektir*. Eşyanın anlamı sonuçta insan yönelimlerine bağlıdır; fakat bu anlam, eşyaya başka bilinçler ve benden önce gelmiş başka insanlar tarafından, çalışma ve tarih tarafından yazılmıştır.⁽¹²⁾

Eğer, nesneleri, gerçeklikleri ve değerleriyle birlikte dünya, her gün yeniden yapılanmakta değilse, bu, dünyanın, insanların inisiyatifine ve sorumluluğuna yabancı olduğunu göstermez. Bu sadece benim ıssız ve yepyeni bir dünyada ortaya çıkıverdiğimi ifade eder.

Gerekli inisiyatifin büyük hareketi içinde, bireysel bilincinin gerekli sorumluluğundan kaynaklanan, bu dünyada ne tek ne de ilk olmadığım gerçeğine tamtamına bağlı olan *bir eylemsizlik* vardır.

İşte varlık ve anlam diye ayırmanın doğru olmamasının nedeni! Yapıcı bir öznelilik vardır, fakat binlerce yıldan beri çalışmış ve eşyanın içine bir *anlam* koymuştur. O kadar ki, tuttuğum dünya asla asıl değildir. Çünkü, bir anlamı olduğu için hiçbir zaman suskun ve tarafsız olmamış bir çalışma tarihine sahiptir. Bu yabancılaşmış bir dünyadır. Burada geçmiş in-

(12) Bkz. Tran-Duc-Thao: Fenomenoloji ve Diyalektik Materyalizm, Böl. IV, S. 21.

sanların en hareketli yönelimleri ürün olarak ve bana değişmez gibi görünen kurumlar olarak berraklaşmış ve de donmuştur. Kuşkusuz onları Marx'ın: "Taşlaşmış toplumsal ilişkileri, kendi öz diyalektik ezgilerini çalarak dansa girmek zorunda bıraktım."⁽¹³⁾ dediği anlamda yeniden canlandırmak bana düşüyor.

Benim toptan gerçek ve yaşanmış tecrübemin tersine, söz verdiklerini yerine getirmeyen bu fenomenoloji bir *an'ı* belirledi. Hayatımın teorik bir anını ayrıcalıklaştırmak için fenomenoloji benden bilim, teknik, üretkenlik, toplumsal mücadele, tarihe ait olma, etimle kemiğimle ve bütün olarak bir evrende bulunma gibi hayatımın tüm boyutlarını *inkâr etmemi* istedi. Bundan sonra bu bilincin, bu yalnız öznenin umutsuzluğa, Heidegger'in *terkedilmişlik*âne, Jaspers'in *boğuntusuna* bırakması bizi nasıl şaşırtır?

Bütün çağdaş felsefede bu konuları buluyoruz.

Husserl düşüncesinin kimi yönlerini, getirdiklerinin önemi nedeniyle anmamız gerekti. Onun düşüncesinde sadece, şimdiki filozoflarımız için maya ve tohum olabilecek objektivizm eleştirisine, yönelmişlik ve sorumluluk anlayışına değindik ve örneğin özler ya da mantık kuramından söz etmedik. Çünkü Husserl düşüncesini, önemli bir uyarı getirmiş olması açısından altını çizmek gerekiyordu.

Husserl'in mücadeleye çağrısıyla birlikte, hem kavranabilir olmak için gerekli, hem de insan yaşamak için olağan olmaya mecbur bir tarihin gitgide artan zorlayıcı istekleri ile insanın *özgürlüğü* arasındaki uyumsuzlukla beslenecek bir tanrıtanıma varoluşçuluk açılacaktır.

(13) Marx, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı (Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit it de Hegel) (OEvres Philosophiques, C. 1. S. 89)

Husserl'in mücadeleye çağrısından itibaren, savunma kitaplarını geleneksel varlıkbilimcilik ve aşkınlık anlayışları üzerine kurmaktan vazgeçen Hristiyanlık felsefesi, Pascal'ın varoluşla ilgili kaygı eğilimine yeniden dönecektir. Orada aşkın olana katılma, insanın toplumsal hayatının en ateşli heyecanlarını doğuracaktır.

Felsefenin bu yeni yönelimi, hatta Marksizme karşı yönelmiş bu yeni itirazların karakteri bile marksistleri, bu saldırının üstesinden gelmek için Marx'ın düşüncesinin diyalektik yönünü bütünüyle ortaya sermeye ve bilginin *aktif* arını (pozitivist yansıma anlayışına karşı tasarıları yeniden öne alarak) yeniden keşfetmeye yöneltti. Amaçları, üstyapıların göreceli fakat gerçek özerkliğini ve etkililiğini tanımlamak, tarihin evrensel anlamında insanın kişisel sorumluluğunu canlı bir sentez içinde toplamaktı.

2 - Varoluşçuluk (Existentialisme). Gabriel Marcel'den Sartre'a

Varoluşçuluğun Fransa'ya, 1917 Ekim Devrimi'nden kaçan Rus göçmenleri ile, ülkelerinin çöküşüyle ve Versay Antlaşması skandalının onları sürüklediği umutsuzlukla acı şekilde yaralanmış olan Alman filozofları tarafından getirilmiş olması anlamlıdır.

Hareket, Fransa'da 1924'lerde, Nicolas Berdiaev'in Paris'e yerleşmesiyle birlikte iyice kök salar.

1933'ten itibaren, Heidegger ve Jaspers incelemesi için Gabriel Marcel tarafından bir felsefe okuyucusu grubu oluşturulduğunda ve bir başka Rus göçmen olan Chestov'un çalışmalarından sonra Kierkegaard'ın eserlerinin çevrilip Fransa'da yayınlandığı zaman varoluşçuluk daha fazla gelişti.

Varoluşçuluğun başlıca konularından bazılarını Fransa'ya sokma rölünü, neden en belirgin temsilcileri Berdiaev ve Chestov olan Rus varoluşçuluğu üstlendi?

Çünkü burjuvazi dünyasının bir parçası olma yolunda giden durum öncelikle onların. Onlar bir rejimin ve bir dünyanın yıkılışına, bir rejimin ve bir dünyanın kuruluşuna katılmışlardı. Hangi biçimde olursa olsun onların tecrübelerinin bağlam değiştirmesi, 1933-1934 sularında Fransa'da yaşlı dünyanın çatırdadığını duyan, işçi sınıfının ayaklanmasına katılan, hem krizin sıkıntısıyla hem de devrim korkusuyla heyecanlanan insanları yakalayan sıkıntıyı dile getiriyordu.

Aynı olay, yenilgisinden sonra Almanya'da ortaya çıktı ve varoluşçu konular özellikle Heidegger ve Jaspers tarafından Fransa'dan önce geliştirildi.

Berdiaev Fransa'da başarısını, o zamana kadar bilinmeyen iki şeyi: Dostoyevski'ye ait ruhsal dünyanın temalarının yaygınlaştırılmasını ve Ekim Rus Devrimi'nin kişisel ve iddali tecrübesi adına, bu temaların bir çeşit geçerliliğini sağlamış olmasına borçludur.

Berdiaev'in Ekim 1917 Devrimi'ne tanıklık için verdikleri, Dostoyevski'nin Ecinniler'deki Chigalev'in Kuranlarında ve Karamazof Kardeşler'deki "Büyük Engizisyoncunun Efsanesi"nde eksiksiz olarak bulunur.

Dostoyevski'ye göre, insan aşkınlığının Hristiyanca anlayışı üzerine kurulmamış olan bütün toplumsal sistem, zorunlu olarak bir güç ve kölelik rejiminin doğmasına yol açar. Toplumsal ve politik eleştirisi hiçbir zaman, Proudhon'un devrimci demokratlığa ve otoriter sosyalizme karşı eleştirisini aşmaz.

"Toplumsal sistem öyle bir bilgisizlik, öyle bir kaos ve öylesine bayağı, öylesine kör ve insandışı bir şeyden doğacak-

tır ki, bütün yapının kuruluşu tamamlanmadan bile önce insanlığın lanetmeleri altında yıkılacaktır."

Berdiaev, bu çöküşün tanığı değildir. Onun tarihsel nedenlerini anlamaya çalışmamıştır. Sosyalizmin başarı ve başarısızlıklarının metafizik nedenlerini açıklamak için, geriye elinde sadece Dostoyevski kalır. Karamozof Kardeşler'in sonundaki ünlü "Büyük Engizisyoncunun Efsanesi"ne, Büyük Engizisyoncu ve İsa'nın özgürlük ve mutluluğuna karşı antitez ortaya çıkarmak için yeniden sarılır: "İnsanlara hakettiklerinden daha büyük değer vermiştin; yaratılıştan isyancı oldukları halde... Senin eserini düzelttik... İnsanlar yeniden bir sîrû gibi güdülmekten sevinç duydular..."

İnsanlar, artık ne seçmek, ne düşünmek, ne de istemek zorundadır. Onlara kör bir mutluluk vermek için, ellerinden özgürlük alınmıştır. Bu allegorikle Dostoyevski; "yeryüzü krallığına karşılık -ki bu en doğru süreç ve en eksiksiz son olan sosyalizmdi- İsa'yı satmış" olan Katolik Kilisesi'ni hedefliyordu.

Berdiaev, sanki 1917'den itibaren gerçekleşmiş gibi, sosyalizm üzerine bize fazladan bir sözcük bile öğretmez, ama tarihî bir gerçekliğin anlatımı amacıyla, Dostoyevski'nin anlattığı hikâyeyi bıkip usanmadan genişçe açıklar.

Mutlak özgürlük konusu, Berdiaev'in düşüncelerinin merkezini oluşturur. Hakikat ve İlham (Verité et Révélation) adlı kitabında; "Varoluşun temel anlamı özgürlüktür." diye yazar. "Anlayışımın temelinde dünyayı algılayışımın gelen bir özgürlük düşüncesi vardı. Oysa bu özgün özgürlük önsezisi içinde Dostoyevski'yi bulmuştum." (Dostoyevski'nin ruhunu.)

Gerçekten de Dostoyevski'de, kendi kendinin ve kendi varlığının kararını alına gücü ve Tanrı'nın insandaki bir işareti olan özgürlük, aynı zamanda bütün şeytanca sapmaların da

kökenidir. Dostoyevski'nin romanlarında, sadece Tanrı'da bulunan ve sadece O'ndan gelen, suç ve delilik içinde cehennemlik kılan ve tek başına bırakan özgürlüğün başarısız kalmış cehennemî yolları izlenebilir. Başlangıçta özgürlük vardır, sonra kötülük, sonra yeniden kurtuluş.

Böylece bütün zamanların en büyük romancısı Dostoyevski ile birlikte *sanat*, bir kez daha günümüz insanının sorunlarına ve sıkıntılarına cevap vermeye gücü yetmeyen çağdaş Batı felsefesinin yerini alıyordu.

Kimse bu "nöbet değişimini"nin anlamını Gabriel Marcel'den daha iyi anlayamadı. Felsefesinin merkezi olan *kırılmış dünyanın* esas denemesini aynı adı taşıyan bir tiyatro oyununda dile getirdi.

"Kimi kez yaşamadığımız izlenimine kapılıyorsun. Tabi buna yaşamak denirse... kırılmış bir dünyada mı? Evet kırılmış, tıpkı kırılmış bir saat gibi... Kulağa götürüldüğünde hiçbir şey duyulmaz... İnsanların dünyasının... eskiden bir yüreği vardı. fakat denilecektir ki, bu yürek atmaz oldu." Gabriel Marcel'in *Kırılmış Dünya (Le Monde Cassé)* adlı piyesinde Christiane dünyanın bilincine işte böyle varır.

Bu dünya hangi anlamda kırılmıştır? Bu kırılmanın Gabriel Marcel'e göre kökeninde bulunan özelliklere gitmek için, en fazla doğrudan doğruya görününlerinden yola çıkarsak, en açık olgu ulusların ve sınıfların çatışmasıdır. Gabriel Marcel, bu sürekli savaş durumundan hareket eder. Bunu, bu durumun görüntüsünü çizen Nietzsche'de keşfetmiştir: "Dünya, güçlerden oluşan kınıltısız bir tepe gibi... sürekli yükselen ve kabaaran bir güç denizi... Bu dünya güç arzusu dünyasıdır, başka bir şey değil: Siz, siz bile bu güç isteğinin ta kendisisiniz, başka

hiçbir şey...."(14)

Başka hiçbir şey! Gabriel Marcel'e göre, bu kökten içkinlik, en çarpıcı anlatımdır. Bu dünya "kendisine egemen olan hiçbir şeye dirsek çevirmez."(15)

Bu dünya, insanı işleriyle bir tutarak insanlığından uzaklaştırır; tekniği insanın hizmetine vermez, onu alçaltmakta ve yıkmakta kullanılır. Pozitivist soyutlama dehşet ve ümitsizliğe yol açar.

1961'de Perspectives de l'Homme'yu yazdığımda Marcel, herkesin katıldığı uzun tartışmalardan sonra ve bizi birbirimizden ayıran politik uçuruma rağmen (Ben o zaman Fransız Komünist Partisi'nin Polit Büro üyesiydim ve o anti-kömünist "ahlakî silahlanma"nın ana direğiydi.) bana, felsefeden çok tiyatro anlamında, çağımıza dram demenin imkanı konusunda çok etkili uzun bir mektup yazdı.

"Kitabınızda benim için yazdıklarınızı okudum ve onları ortaya çıkaran anlayışın içten çabalarına karşı minnet duygularımı göstermek isterim.

"Görüşmemizin devamı olarak, size eserimdeki tiyatro ile felsefe arasındaki ilişki üzerine birkaç aydınlatıcı bilgi vermek için bu noktaya geliyorum. Aslında filozof - dramaturg olarak nitelendirilirsem, birleştirme çizgisinden (tire işaretinden) sakınmak gerekir, zira hiçbir şekilde iki bağımsız uğraş söz konusu olamaz. Tiyatro bende, önce yeni şeyler bulma aracı olarak ortaya çıkar ve önceden varsayılmış her şeyin dışında çalışma yapar. Fakat tüm felsefi sistemin zorunlu olarak taraf olduğu şeyleri düzeltici olarak da işe karışır. Özellikle üzerinde durulması gereken ilk nokta budur.

(14) Nietzsche, Güç İsteği, (La Volonté de Puissance) (C.II.s. 385).

(15) Varlığın Esrarı (Le Mystère de L'être) (I. s. 35).

"Eserimde somutlaştırmamanın önemini kabul edersiniz; yalnızca idealist doktrinler üzerine uzun bir eleştirel düşünce- den yararlanarak vücut bulmasına rağmen, tüm idealist girişim- lere karşı çıkışı engellenemez. Fakat benim için önemli olan somut insandır. Bu insan belirlenmiştir ve vücudunun az ya da çok, anlık bir uzantısı gibi olduğu haklı olarak söylenebilecek, belirli bir durumun içinde güdümlü olarak bulunur. Sık sık -bu noktada her zaman söz konusu değildir- canlı bir tohumun ye- rini alabilen bir görüşmenin ardından, bana kendilerini içten kabul ettirmiş kişilerle olabildiğince sıkı bir duruma her zaman girebilirim. Kişiler; bu çoğul olma durumu burada en önemli noktadır. Burada gerçekte, mantık bakımından birbirine ters düşüyor gibi görünen bakış açılarının aynı anda beninsenmesi söz konusudur. Beni her zaman tiyatroya çeken şey, yaşanmış hayat, bizi her durumda özel bir açıdan, yani kendi açımızdan görmek zorunda bırakıyor gibi görünmesine rağmen, tiyatroda üstün bir adalete ulaşma imkânıdır. Bu bakımdan Doruğa Gi- den Yol (Chemin de Cérete DE CRÊTE). Eelçi (L'émissaire), İs- tavroz Çıkarına (Signe De La Croix) ve diğerlerinin final sahne- leri, yazdığım en anlamlı sayfalar arasında sayılır. Fakat şunu iyice vurgulamak isterim: Dramatik eser, eğer perde iner inmez seyirciyi işlemek, bir bakıma onu kendinden üstün bir yere yükseltmek için yeterince güçlü bir biçimde seyircinin içine yerleşecek yetenekte ise, benim gözümde gerçek bir değer ta- şır. Yalnız bu, ancak, aynı seyirci ona aşılarmaya çalışılan duy- gudan başka ikinci bir duyguya sahip değilse mümkündür. Eğer dramatik eserden bir ders çıkıyorsa bu, yazarın düşündü- ğü tüm amacın dışında olmak zorundadır ve dramın özünde bulunan güçten doğmalıdır. Bu size, insanların, bir doktrin ta- rafından oynatılan kuklalardan başka bir şey olmadıkları *felsef*

tiyatroya ne kadar karşı olduğumu açıklar sanıyorum.

"Şimdi eserimde, kimi durumlarda tiyatroya özgü olabilen düzeltici değer dediğim şey üzerine birkaç söz söylemek istiyorum. Sanıyorum ki bütün felsefi düşünce, soyutlaştırmada aşırılık, bir basitleştirme tarafgirliği yüzünden yanılgıya düşme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Hamlet'in ünlü sözünü hatırlayınız: "Gökte ve yerde olandan daha çok şey vardır.. vs. Bu, dramaturg'un bütün durumlarda göstermek zorunda olduğu şu basitleştirici tarafgirliğe karşıdır."

Kendi tiyatro eserinin bir analizini yaptıktan sonra bitiriyordu:

"Dilerim ki bu birkaç açıklama, eserimdeki tiyatro ile felsefe arasındaki eklemi daha iyi sezmenize yardımcı olur. Enter-subjective, yani *biz* üzerinde merkezîleşmiş bir varoluşçu felsefenin, bir ara neredeyse drama dönmesi gerektiğini söylemeye kalkışacaktım. İçinde duyarlıktan ileri gelen belli bir yanlılık taşıyan bir sözün şarkıya dönüşmesi gibi."

20. yüzyılda Batı insanının şaşkınlığını etkili bir ifadeyle veren, Gabriel Marcel'in felsefesinden daha çok, tiyatrosudur.

* * *

Batı dünyasının şaşkınlığı doruk noktasına, iki dünya savaşı arasında, özellikle Rusya ve Almanya'da ulaşır. Almanya'da 1918 yenilgisi, maddi olmaktan daha çok moral çöküntüsü bırakmıştı. Oradaki kökten bir nihilizm, içgüdü ve miti yüceltmesiyle ve derin irrasyonalizmiyle birlikte kafaları Hitler sarhoşluğuna hazırlıyordu.⁽¹⁶⁾

Bu şaşkınlığın en keskin ifadesi Martin Heidegger'de bulunuyor. Boş bir gökyüzü ile kargaşa dolu bir yeryüzü arasında

(16) Bkz. Hermann Rauschning: Nihilizmin Devrimi (La Révolution du Nihilisme). Gallimard, 1939).

insan hayatı, geleceği ve kurtuluş yolu olmayan bir durumdadır. Bir kriz anında bulunan ulusun belli bir sınıfına ait durumdan, Heidegger, tüm varoluşun trajik özelliğini, insanlık durumunu ortaya çıkardı.

İnsanın karşısında artık ona yol gösteren Tanrı yoktur, sağlam değerler, gerçeklikler yoktur; dünya anlaşılmaz ve ona yabancıdır. İnsan hiçlikle karşı karşıyadır.

Bu umutsuzluk içinde, *varoluş insanda eksik olan her şeydir. Olmak zorunda olduğu her şey.* Heidegger zamanın açılımında geleceğin rolüne ayrıcalık tanır: Hiç durmaksızın kendi geleceğimize doğru kendi kendimizi aşıyoruz; her zaman kendi kendimizin önündeyiz; varoluş özellikle gelecek olarak yaşanmıştır. Heidegger'in baş eseri Varlık ve Zaman (L'Être et le Temps)'ın temel düşüncesini Francis Ponge; "*insan insanın geleceğidir*" şeklinde çarpıcı bir cümleyle özetleyecektir.

Nihayet Heidegger'in anlayışında özetlenen bu ölüm felsefesini Levinas çok açık bir şekilde tanımlar: "Varoluş, kendi öz imkansızlığının bir serüvenidir." (17)

Heidegger bu deneyimi kafasında geliştirip olgunlaştırmak için başlangıçta hangi zihinsel *alet-edevata* sahiptir?

Heidegger düşüncesi, Husserl düşüncesinin ürünüdür. Yani varlık metafiziğinin yeniden tartışma alanına getirilişidir. Tıpkı Batı'da Parmenides ve Platon'dan beri hüküm sürmesi ve Kant tarafından bu metafiziğin doğruluğunun yeniden gündeme getirilmesi gib; gerçeklik, düşüncenin varlıkla uygunluğu değil, fakat zihnin kuruluşudur. Mümkün olandan hareketle gerçeğin bu kuruluşunun geçerliğinin kurallarını tanımlama

(17) Levinas, Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederek (En Decouvrant L'Existence, Avec Husserl et Heidegger) s. 86.

problemidir.

Fakat Heidegger Varlık ve Zaman'da, Kant'ın "soyutlanmış olarak bulunan bir öznenin Descartes'çı hareket noktası"ndan bağımsız olmadığını ileri sürer. O halde Kant, dış dünyanın gerçekliğini *ispatlamak*a zorunlu sanır kendini. Gerçekten de bu, Descartes ve onun ortaya koyduğu yanlış problem-den beri, rûlu ve beden, idealizm ve materyalizm şeklinde aşılamaz bir dualizmdir. "Ben"in içine kapanıldığı andan itibaren duvarın dışına çıkmak artık imkansızdır. Bu da Husserl'in, Heidegger'in, Sartre'in sıkıntısı olmuştur.

Nietzsche bakış açısını kabaca ters çevirerek Kant'ın girişini tamamladı. Heidegger, Nietzsche'nin, *olan'ın varlığının* (yani tecrübe çokluğunun ötesinde asıl gerçekliğin) *güç isteği* olduğunu ilan ederek varlığın tarihinde bir *dümen suyu* çizdiğini söyler.

O halde varlık, *verilmiş* değildir; bir güç, bir eylem gibi *üründür*.

Nihilizm, yaratmanın etimolojik anlamında *şiiirsel* bir açıklamayla böyle yükseltilmiştir.

Sanat ve bilim, Nietzsche'ye göre, gerçekliğin iki üretim biçimidir.

Sanat tarihinde (özellikle resim sanatında), 20. yüzyılın başından beri *bakış açısının* göreceleştirilmesi ve doğayı taklit etmenin reddi; bilimlerde, özellikle geometri ve fizikte Öklid'in uzay ve Laplas'ın geleneksel mekanikçi determinizm anlayışlarının tekrar tartışma konusu edilişleriyle aynı zamana rastlaması anlamlıdır üstelik.

Toplumsal ve dinsel değerlerin tarihsel sarsıntısı ile sanat ve bilimlerin paralel gelişimleri, geleneksel Batı metafiziğinin yıkılışı içinde ifadesini bulur.

Heidegger bu ters dönüşü öyle derinden duyar ki, bu dünyayı anlamak için Kierkegaard'ın boğuntusundan ve Nietzsche'nin coşkuyu yüceltmesinden destek aldığı gibi, presokratiklerin ve özellikle Heraklit'in bakışına dönmüş Hölderlin'in şiirinden de destek alır. Heidegger, Kierkegaard'ın, Hölderlin'in, Nietzsche'nin *yaşadıklarını düşünmeye* çalışır: Geleceğin habercisi olarak şiirin ve Tanrı'nın yokluğunun deneyimi.

Bu girişim, varlık *ortada bulunmadır*, diyen klasik Batı metafiziğinin tersine yol alır.

"Gerçek hayat ortada yoktur" diyordu Rimbaud.

Heidegger 1920'lerde Hristiyanlığın umut teması üzerine düşünüyordu. Söz verilen zaman, umut zamanı varlığın yeridir. Bir fışkıрма geleceğin bir habercisi olarak sanat, imkanların izdüşümü ve duyuların bağış olan bu varoluşa en yakın görüntüsüdür.

Böylelikle Heidegger, Batı metafiziği için bir "başka başlangıç arar. Buna göre artık *varlık*, ortada olmak (presence) değil; ortada bulunmamak (absence)tır ve onun geleceği önemli bir boyuttur.

Batı metafiziğinden çıkmak için yapılan bu umutsuz çaba sonuçlanmadı.

Özne eylemine ait katıksız içkinlikten basit bir aşkınlık elde etmeyi istemek, onun gölgesinin üstünden atlamaya kalkışmaktır! Husserl'in ve Heidegger'in başarısızlıklarından sonra Sartre bu güç işi başaracak mı?

* * *

Sartre'in 1938'de ilk felsefî denemesine Ben'nin Aşkını (La Transcendance de L'ego) adını vermesi anlamlıdır. Orada Husserl ve Heidegger'in bıraktığı problemi yeniden ele alır. Sartre, *aşkın beni yitirmeksizin fenomenolojik indirgemeyi* so-

nuna kadar götürmediğinden dolayı Husserl'i eleştirir. Orası, der; dünyanın dışına insandan bir küçük parça daha çeken, idealizme ve hatta tekbencilığe götüren bir sığınak öğreti"dir.

Sartre, "Bilincin içeriği yoktur"⁽¹⁸⁾a ulaşınca kadar eserini bilincin arıtılmasıyla yoğuracaktır.

Fakat aynı zamanda problemi böyle çözmediğini kabul eder: *Aşkın* *berânin* varoluşunu Husserl' vermeyi reddederek tekbencilikten kurtulabileceğime inanmıştım eskiden. Oysa aşkın bir özne hipotezinin gereksiz ve zararlı olduğuna inanmış bulunmama rağmen, onun terkedilişi, başkasının varoluşu problemine bir katkıda bulunmaz."⁽¹⁹⁾

Bu *başkasının varoluşu*, Sartre felsefesinde bir kıymık olarak kalacaktır: Eşyanın varlığı hayaletini henüz kovmak zordur, fakat başkasının varoluşu, önlenemeyecek bir engel meydana getirir. Sartre tiyatrosunun kahramanlarından biri, Gizli Oturum (Huis Clos)'da; "Cehennem, başkalarıdır!" diye bağırduğunda, bu çılgılık, kişinin dramatik durumunu aşar ve Varlık ve Hiçlik (L'Être et le Néant)'ten Diyalektik Aklın Eleştirisi (Critique de la Raison Dialectique)'ne kadar Sartre felsefesinin dramını özetler. Sartre, Varlık ve Hiçlik'in son sayfalarında haber verdiği "Ahlak"ı asla yazamadı. Tarihin temellerine adamayı tasarladığı Diyalektik Akın Eleştirisi'nin ikinci cildini de asla yazamadı. Sonsuz yeteneğinin zayıfladığından değil, öğreticinin de tutunduğu ilkenin nedenlerinden dolayı yazamadı. İlke şudur: Herbiri başkasının *bakışı* altında *donup kalan* özgürlüklerin yaptığı parça tasarımlardan hareketle ne bir *ahlak* ne de bir *tarih* kurulabilir.

Etkin bir eylemde olduğu gibi aşkda, başkasıyla birleş-

(18) Varlık ve Hiçlik (L'Être et le Néant) s. 17.

(19) a.g.e. s. 290-291.

me güçsüzlüğü Sartre'ın *varoluşsal* trajedisidir. Bu, tüm felsefesinin ulaştığı katı bir sondan başka bir şey değildir. İtalyan Komünist Partisi'nin genel sekreteri olduğu sıralar Palmiro Togliatti'nin başkanlığında Roma Gramsci Enstitüsü'nde ahlak üzerine Sartre ile yaptığım bir tartışma sırasında Togliatti; Sartre ile aramda geçen bu dostça tartışmanın sonunda, Sartre'ın bir bitmemişlik, bir yoksunluk duygusunu saptadığı sonucunu çıkarmakta haklıydı. Şöyle bir geriye bakınca bu kaygının nereden geldiğini açıkça görüyorum. Hareket noktası sağlandı, zira ikimiz de aynı problemi ortaya koyuyorduk. Hegel sisteminden memnun olmayan her ikimiz de aynı hedefe yönelmiştik: Marx ve Kierkegaard'ı uzlaştırmak. Fakat tartışmada, Sartre'ın bana karşı eleştirileri özde haklıydı. Çünkü o sırada Marx düşüncesi içinde aşkınlığı yerleştireceğim noktayı açıkça belirlememiştim ve tüm gerçekliği hem teorik planda (daha kapsayıcı bir teoriyle bütünleşmek için yok olmaya çağrılmış bütün teori) göreceleştiren ve hem de pratik açısından (yani doğa üzerinde onun bize verdiği güçler aracılığıyla) kesinleştiren diyalektiği henüz (yıllar sonra 20. Yüzyıl Markismi'nde yaptığım gibi) ortaya çıkarmamıştım.

Buna karşılık, benim Sartre'a karşı eleştirilerim de haklıydı. Çünkü onun, oldum olası bireyciliği, kendisinin dediği gibi "başlangıç tekbenciliği", her zaman başkasının varoluşunu kurmanın imkansızlığı gibi, bir ahlak kurmanın imkansızlığı üzerine gidip dayanarak onu engelliyordu.

O halde bu gerçek bir *diyalog* değildi. Çünkü her birimiz diğerine karşı eleştirilerinde haklıydı ve aynı zamanda o, yıkıcı olan bölümüyle de haklıydı. Fakat kısmi yaklaşımlar gibi onları doğru bir sentez içinde bütünleştirecek, karşılıklı konumumuzu gerçekten aşan bir görüş açısına erişmekte beceriksiz-

dik.

Hem kızgınlıkla hem ilgiyle bunun bilincindeydik. İlişkimiz bazen samimi, bazen fırtınalıydı. Budapeşte'den sonra, bir daha asla elimi sıkmayacağını yazıyordu ve sonra Helsinki'de barış hareketi üzerine verimli ortak araştırmalarda ya da Ceza-yir halkının yanında, özgürlükleri için verilen savaş içinde yardımlaşırken yanyana buluyorduk birbirimizi.

En azından bir defa, Marx ve Kierkegaard üzerine problemimizi çözmek için gerçek bir *deneme* girişimimiz oldu:

Somut bir durum üzerinde, yani Flaubert anlayışımızda yaklaşımlarımızın verimliliğini, belki yakınlıklarını ve tamamlayıcılıklarını denetleme tasarısı kurmuştuk.

Marksizm'le olan ilişkisini iyice belirleyen 13 Ocak 1956 tarihli mektubunda bana şöyle yazıyordu: "Sizinle, bütüncül insan dediğimi, yani hem toplumsal şartlandırmayla hem de içinde bulunduğu ve eylemleriyle yaptığı hareketlenmeyle yüzyüze gelmiş insanı sezmenin yolları üzerine tartışmaktan çok mutlu olacağım." Baudelaire, Saint-Genêt ve Henri Martin üzerine denemelerini hatırlattıktan sonra ekliyordu: "Daha da ileri gitmek gerektiğine inandım. Bunun içindir ki, gerçekten verimli bir görüşmenin, somut bir oturum aracılığıyla gerçekleştirileceğini düşünüyorum. Bütün şartlanmaları, şöyle ya da böyle, tarihin önemli kişilerini anlamaya yardımcı olabilecek bütün anlamları, *ortaklaşa ve birilerimiz diğerlerimize yardım ederek* düzene sokmaya çalışsaydık daha hızlı ilerleyecektik. O halde işbirliği içinde olduğumuz bu girişim sırasında, ileride daha sıkı bir tartışmanın konusu olabilecek ayrılıklarımızı tek tek belirleyebilir ve ortaya çıkarabiliriz.

Bu programın tarafınızca kabul edilebilir olup olmadığını öğrenmekten mutlu olacağım. Kabul ederseniz, 19. yüzyılın

nl bir kişisini seçip üzerinde çalışmaya balayabiliriz. Aynı araştırma olgusundan hareketle, yöntemlerimizi tanımlayacak ve hangi ölçüde tamamlayıcı olduklarını göreceğiz. Farklı ilkelere yola çıkıyorlarsa tamamlayıcı oldukları söylenebilir mi? Bunun zorluğunu biliyorum. Fakat doğrusu bu güçlük, bizim öncelikle olgusal dayanışmalarını meydana çıkartıp ıkarmadığımızı daha açık bir şekilde gösterecektir ve biz de onları çözmek bakımından daha iyi bir durumda olacağız.

... Şayet *eylemsel dava* (uluslararası toplantılarda sylen-diğ gibi) zerinde anlaşmaya varabilirsek, davetinizi kabul etmekten pek mutlu olacak ve verimli bir çalışma yapacağımıza inanacağım."

Birkaç ay sonra Flaubert zerine elyazmalarımızı karşılıklı birbirimize gönderiyorduk (kendisininkini yıllar sonra yayınlayacaktır.)⁽²⁰⁾

Sartre'ın "varoluşsal psikanaliz"inin kendisi tarafından son uygulaması olan Flaubert zerine bu büyük deneme, sınır-

(20) Sovyet ordusunun 1956 gözünde Macaristan'a girişi bu işbirliğini sertçe kopardı. Budapeşte dramının gerçek anlamı zerine Sartre'ın znle-mesinin eksiksiz ve somut olduğuna -bugün bile- emin değilim. Fakat emin olduğum şey, bizimkinin yanlış ve o durumdaki Sartre'a karşı kabul edilemez haksızlıklar olduğudur.

Bu arada, Jean Kanapa'nın ynettiğ ve kültürel yobazlığın tapınağ olan "Nouvelle Critique" dergisinde 1956 Mayıs'ında (sayı 75), kendi hatalarımızın altını çizerek Sartre ile polemige girmiştim:

"Komünistler kendi zayıflıklarını ve yetersizliklerini herhangi birinden daha çok hissediyorlar. Entellektüel komünistler yaratıcı çalışmalarının her zaman işçi sınıfının onlardan bekle-meye hakları olduğı seviyede ve her zaman da Marksizmin onlara sunduğı olanaklar düzeyinde olınmasını seve seve Jean-Paul Sartre'a bağlayacaklardır."

Ne garip! 1956'da Parti'nin dergilerinden en fazla "Stalinci" olanında -"Stalinci" bendim-en hırçın -bu şekilde ifade ediliyordu- eleştirilerini böyle mi hatırlayacaktır.

ları ortaya koyar. Tüm toplumsal ilişkilerde aileye verilmiş arbulucu olma ayrıcalığının da dışında (Freud psikanalizinın mirasçısı), kendisi için *anlam seçimi*, salt bireysel bir iş olan varoluşçuluğun baskın özelliğı, Sartre'ın ilk romanı olan Bulantı'nın hareket noktasına götürür.

* * *

Başlangıçta Husserl ve Heidegger vardı. 1938'de ilk romanı Bulantı (La Nausée)'da onların dünyaya bakışını dile getirdi. Romanın merkez teması, -gerçek bir felsefi manifesto-amacım bulunmadığı andan itibaren dünyanın da artık hiçbir şey ifade etmediğidir. Roman kahramanı Roquentin, bir gün yaşamının nedenlerini sorgular. Hayatının anlamı olmadığının bilincine varır. Birilerinden gelen tepkileri başkalarına ileten, şeyler arasında bir şey olduğu izlenimini edinir: Artık amacı olmadığını göre, şeyler onun için bir amaca ulaşmanın aracı değildirler. Onun girişimleri için dayanak noktası, araç-gereç ya da engel değildirler. Artık anlamları yoktur. Kendisi gibi, nedensiz oradadırlar. Saçmadırlar: "Kelimeler yok olmuştu ve onlarla birlikte eşyanın anlamı ve kullanma biçimi de yitip gitmişti."⁽²¹⁾

"Bulantı", tasarılarımızla *şeylere* bir anlam vererek, onlardan uzaklaşmaktan, onlardan üstün olmaktan vazgeçildiğı andan itibaren şeyler gibi varolmanın bilincidir.

"Anlıyorum ki, der Requentin, varoluşun anahtarını, buluntılarının, kendi öz yaşamımın anahtarını bulmuştum. Gerçekte bilebildiğim her şey sonunda bu temel saçmalığa indirgeniyor."⁽²²⁾

Sartre bunu, tarihin deliliğē benzediğı bir anda; on yıl-

(21) Bulantı (La Nausée)s. 24.

(22) Bulantı, sf. 164.

dan beri Batı dünyasını yiyip bitiren kriz anında, istediği tüm kurbanlar kendisine Münih'te Avrupa tarafından teslim edilen Hitler'in yükseliş anında yazar. Gerçekten de anlamdan yoksun olduğu gibi, saçma bir tarih içinde, kıyamete doğru sapmaların kolaylıkla görülebildiği bir dünyada, "bulantı" tam bir bilinçli aklın tepkisiydi.

Sartre'ın kendisi daha sonraları, *Özgürlüğün Yolları* (Chemens de la Liberté) romanlarından birinde şöyle yazacaktır: "Bir dev dayanışması içinde ve gözle görülmeyen *'polip öbeği'*(*) olduğumuzu görüyorduk. Savaş; herkes hürdür ve bununla birlikte olan olmuştur artık. Savaş oradadır, savaş her yerdedir. Bütün düşüncelerimin, Hitler'in tüm sözlerinin ve diğerlerinin bütün hareketlerinin toplamıdır savaş; fakat hiç kimse onu toplamak için orada değildir. Savaş yalnızca Tanrı için vardır. Fakat Tanrı yoktur. Ama yine de savaş vardır."⁽²³⁾

Bozulan bir dünyanın karşısındaki bu tarihî tepkileri Sartre, genel hayatın karşısında metafizik tepki bağlamına dönüştürür.

1938'deki ilk kitabı *L'imagination*'dan, 1972'deki Flaubert üzerine olan son kitabına kadar önemli bir tema, Sartre düşüncesini boydan boya kaplar: Freud'den hareketle *varoluşsal psikanalizi* getireceği zaman temel tasarıya dönüşecek olan tasarı düşüncesi.

* * *

"Modern düşünce", diye yazıyor Sartre, "var olanı, onu açığa vuran bir dizi ortaya çıkışa indirgeyerek önemli bir gelişme gösterdi... görüntü, gizli bir gerçeğe değil, eksiksiz bir dizi

(*) Polip öbeği: (Zool.) Selenterelerden, toplu veya tek başına yaşayabilen basit yapılı hayvan. (Çev.)

(23) Le Bunbib (Erteleyiş, Türkçe'ye Bekleyiş olarak çevrilmiştir. Çev.) s. 257.

görünüşe gönderme yapar... Bu yeni karşıtlık; sonlu ile sonsuzluk arasındaki ya da daha iyisi, sonlunun içindeki sonsuz karşıtlığı, olmak ve ortaya çıkmak dualizminin yerini alır."⁽²⁴⁾

Burası Sartre'ın kanıtının merkezidir. Sınırlandırılmış insanın reddedilemez varoluşundan hareket eden Descartes'inkinden ve sonsuz bir varlığın varoluşunu yerleştirmeye çabala-yan ilahiyatçılarınkinden farklı olarak *ontolojik kanıt* dediği şey budur.

Sartre'a göre, aşkın bir gerçeklik bulmak söz konusudur, fakat bu Tanrı değildir; dünyadır.

Oysa, fenomenolojik indirgemeyi en son sınırına ulaştır-mış olan Sartre, bilinci tüm öz içeriğinden boşalttığı andan iti-baren dünyanın varoluşu kendisinden uzaklaşır. Bilinç artık sa-dece "bizzat bilincin kendisi olmayan bir varlığın üzerinde taşı-nıyor" olarak var olabilir, ... bilinç bir şeyin bilincidir. Bu da şu-nu ifade eder; aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır!"⁽²⁵⁾ Başka bir deyişle bilinç, varoluşu ancak kendisinde eksik olan şeyle, yani *varlıkla* tanımlanan bir *varlık olmayan* olduğuna göre, bilinç varlığı içerir. Çünkü bilincin ayırıcı özelliği "neyse o olmak"⁽²⁶⁾ zorunluluğudur. Bilinç tasarıdır, gelecektir. Varlığın tersine, Sartre'ın ısrarla sözünü ettiği şeydir: "Geçişler, oluşlar, varlığın henüz olacağı şey olmadığını ve olmadığı şeyin çoktan olduğ-u-nu söylemeye izin veren her şey, bütün bunlar ona ilke tarafın-dan verilmemiştir." (s.33). O halde varlık zamandan bağımsızdır. Çünkü kendinden hiç vazgeçmez. Ona özel bir anlam ve-recek hiçbir olumsuzluk ve de hiçbir tasarıya yerleşmiş de-ğildir.

(24) Varlık ve Hiçlik, s. 11 ve 13.

(25) a.g.e., s. 28.

(26) a.g.e., s. 33.

Mütekabiliyet doğru olmamasına karşın, bu "*kendindeliğin*", varolmak için bana (ya da daha çok Sartre'ın dediği gibi, "kendisi için") gereksinimi yoktur.

İşte artık şaşırıp kalmış olan biz; bu hareketsiz ve dilsiz varlık nasıl "sürekli hiçlikle meşgul", ondan yakasını kurtaramamış olabilir? Hegel'in oluşum içinde varlığın ve hiçliğin tamamlayıcılığı anlayışına yeniden dönmeksizin, hiçlik nasıl "gerçeğin oluşturanı" (s.40) olabilir?

Her şey böyle olup biter... Herşey Sartre'da nasılsa, öyle olur sanki. Kanıtlama denemesinin başından sonuna kadar, Sartre, kaygıyla doluydu. Belki bilinçsiz, ama gerçekten de bu kaygı, dünyanın, insanın ve tarihlerinin anlamdan yoksun olduğu, açıkça mantıksız bir çağın belirleyici özelliğidir.

Eseri, tarihsel olarak yaşanmış bir kaos tecrübesinin metafizik olarak saçmaya dönüşmesi olmayacak mıdır?

Kierkegaard'ın ardından, sistemin tiranlığına karşı bireyin başkaldırısını ifade eden öznellik anı üzerinde pek fazla durmamış olduklarından dolayı, Hegel'i (ve marksistleri) haklı olarak eleştiren Sartre, diyalektiği, Kierkegaard'ın *boğuntusu* ya da Hegel'in *mutsuz bilinç* düzeyinde durdurmak isteyecek duruma gelir; bu öznellik anına zarar vermemek gibi haklı bir kaygıdan yola çıkarak, insanın tarihsel ve toplumsal boyutunu elinden alacak, başarı imkanını ona ilke gereği vermeyecek duruma gelir: "İnsanî gerçeklik, varlığı için acı çeker. Çünkü varlıksız olarak bulunduğu bir bütünlükle kafası sürekli meşgul olarak varlıkta ortaya çıkarılır. Ve *kendi için* (pour-soi) olarak yitip gitmeksizin *kendinde* (en-soi)ye tam olarak ulaşamayacaktır. O halde insan gerçekliği, doğası gereği, mutsuzluk durumunu geçmesi mümkün olmayan mutsuz bir bilinçtir." (s.134)

Ne gariptir ki, bu özgürlük felsefesinden işte bizim onaylanmış yazgımız: Biz mutsuzluğa adanmışız.

Sartre'ın böyle bir hayat anlayışının olması elbette saygıya değer.

Yine de, ontolojik ve teolojik temeline bizi inandırmaya kalkışmak için diyalektik virtüözlüğüne girişmek yerine postulatının karakterini tanıması gerekmeyecek miydi? Üstelik insanı Varlık ve Hiçlik'te eksik bir Tanrı olarak kabul ettiği; "İnsan, tanrı olmayı tasarlayan bir varlıktır." (s.693) dediği sırada. Fakat "Tanrı düşüncesi tartışmalı bir konudur ve biz boşuna uğraşırız; insan için gereksiz bir tutkudur." (s.708).

Sartre somut problemleri, kendi kendine oluşmakta olan tarihin problemlerini ele aldığında, umut hiçbir yere açılmaz. Umudun cenaze töreni tulumba gibi yerinde sayar.

Açık yüreklilikte Sartre'a hakkını vermek gerek; büyük krizlerde, örneğin Direniş içinde ve Cezayir Savaşı sırasında ezenin karşısında, ezilenden yana oldu.

Fakat bunlar her zaman tarihsel gerçekliğin analizi üzerine hiç oturmayan sübjektif ve ahlakî tepkilerdir.

Örneğin Özgürlüğün Yolları'nda, kahramanlarından biri, Alman askerlerini bir çeşit sarhoşlukla öldürürken başarı değil, coşkunluk bulmaya çalışır. Aynı şekilde Sartre, artık insanın Fransa'da, Alman işgali sırasında olduğundan asla daha fazla özgür olmadığını, çünkü her an, "hayır" demek gerektiğini ileri sürdüğünde bu, basit bir inkar değil de, kösteksiz bir yaratına gücü olan, özgürlükten oldukça yoksun ve metafizik bir tanımlamadır. Cezayir savaşı sırasında, Sartre "FLN'nin valizlerini taşımaya" hazır olduğunu açıklamasına karşın, doğru bir nedenle onun için söz konusu olan, sömürge iğrençliğinden ilişkisini kesmektir. Fakat yine de orada Fransız halk kitlesini peşinden

sürükleyecek odak noktası olmak için bu savaşı reddetmek zorunda değildir. Bu parola neye yarardı?

Sartre, özgürlüğünün metafizik karakterini kesinlikle biliyordu: "Başarı, özgürlük için hiçbir önem taşımaz... Bilimsel olmayan deneylere dayanan ve yaygın olan *özgürlük* kavramı... *seçilmiş amaçları elde etme yetisi* anlamına gelir. Teknik ve felsefî kavram olarak özgürlük -burada önem verdiğimiz tek şey budur-, sadece seçme özerkliğini ifade eder." (s.563)

"Teknik ve felsefî kavram", hayatın üzerine oturmayacak derecede, doğayla, toplumla ve Tanrı'yla olan ilişkilerimizin somut problemlerini çözmede, artık bize yardımı dokunmayacak derecede hayattan koptuğu zaman, işte o zaman dram başlar.

Tarihin oyuncularını olan insanları değil, başka profesörleri yetiştirecek olan, profesörleri yetiştirme amacı güden profesörler felsefesinde olduğu gibi, tüm gerçeklik, kavramlar halinde bulur olup gider. İnsanın insanla olan temel ilişkisi olarak geriye *bakış* kalır; gerçek tarih artık soyut bir zamansallıktan başka bir şey değildir; toplumsal olan sadece *özellikler* arasından meydana gelmiş bir şeydir ve özgürlük de yadsımaya indirgenir.

Bu derecede soyutlaştırma, Sartre'ın Diyalektik Aklın Eleştirisi'nde de görülür. Aynı kavramlar eseri, otobüs durağındaki bir kuyruğu ya da toplumsal bir sınıfı, bir devrimi yahut bir karşı-devrimi tasvir etmek için doldururlar.

Sartre Diyalektik Aklın Eleştirisi'ni yayınladığında, "Doğanın diyalektiği var mıdır?" konusu üzerinde halk önünde, Mutualite'de büyük bir tartışma önerdim.

Kabul etti.

Hazırlık görüşmeleri sırasında, kendisini tartışmanın merkez noktası olmaya zorlayacak şeyi kendisi seçti. 24 Kasım

1961'de gönderdiği mektubunda, "Gelecek hazırlık (Hippolyte ve Vigier'le birlikte) toplantımızda, size tartışmayı önerdiğim sorun..." diye tanımlıyordu. "Daha önceki konuşmamızın farklı noktalarını özetledim ve aydınlığa kavuşturdum. Sorunların tümü, siz de göreceksiniz, bilginin *geçerliliği* üzerinde dayanıyor. Yoksa bu bilginin içeriği üzerine değil. Başka bir deyişle, mikrofiziğin kendi üzerine kurulmamasını istiyor değilim. Benim (ayrıntı sorularımın tümünü özetleyen) sorum daha çok şöyleydi: Kuantum öncesi fizik, klasik mekanikten açıkça uzaklaştığına göre, hangi kanıtlara ve hangi kriterlere sahibiz ki, fiziğin keşfettiği varlık ve onun kullandığı yöntemler diyalektik olsun?"

Tartışma 7 Aralık 1961'de gerçekleşti.

Dinleyici akını, özellikle öğrenci sayısı tüm tahminleri aştı: 6.000 insan, o akşam bütün Mutualite salonlarının ve hatta sokağın bile seslendirilmesine neden oldu. Konuşmaların bileşik metni Plon yayınevinde yayınlandı ve çok çabuk tüken-di.⁽²⁷⁾ Sartre, Jean Hippolyte'den; ben de fizikçi Jean - Pierre Viger'den yardım görüyorduk. Ahlak üzerine Roma'daki tartışmanın tersine hiçbir şey -burada- bizi birbirimizi haksız görme durumuna getirmiyordu. Bununla birlikte *babis*ler heyecanlıydı ve tartışmadan önce Quartier Latin'de, bire karşı beşle Sartre'a galibiyet, bize de yenilgi veriliyordu. Yine de bu *tabminler* çok çabuk tersine döndü. Zira Sartre'ın tezinin savunulmaz olduğu ortaya çıktı: Başlar başlamaz, diyalektiği "organik bütünlüklere özgü kavranırlık tarzı" olarak tanımlamış ve postula-

(27) Marksizm ve Varoluşçuluk, Diyalektik Üzerine *Tartıma Marxisme et Existentialisme, Controverse Sur la Dialectique*), Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean Hippolyte, Jean-Pierre Viger, Jean Orcel. (Plon, 1962)

tını ortaya koymuştı; bu postulata göre sadece insan tasarıları *toplayıcıdır*. Sartre'a karşı, insan tasarılarının dışında biyolojik varlıkların da organik bütünlük oluşturdıklarını ileri sürmekte güçlük çekmedik. Sartre bunu inkâr edemedi. Bu ilk geri çeki-
lişten Vigier, atomik ve atom ötesi yapılardan hareketle fizik düzeyinde organik bütünlüklerin varlığını göstermek için avantaj elde etti. Sartre'ın savunduğu cephe bütün hat boyunca çöküyordu: "Kendimi", dedi, "Vigier'den çok Garaudy'ye yakın hissediyorum." Bu tasvip beni hayrete düşürdü. Diğer yandan bu bizim *zafemiz*di. Çünkü sonunda Sartre'ın kanıtlamasını gerçekten de yıkmıştık. İdealizmi açıkça ve oldukça subjektif görünüyordu, fakat *tasarı* olarak düşünülen bilginin karşısına bilgiyi *yansıma* olarak çıkararak çok kolay bir şekilde zafet kazanmıştık. Vigier'in saldırgan "düzeyler teorisi" ve benim bilgi teorimin tümü, ona karşı birbirimizi korumamıza rağmen yine de içlerinde belli bir pozitivizm barındırıyordu.

İnancını reddederek bunaltısını paylaştığı bir Kierkegaard'dan, tarihsel insiyatifi doğuran metodolojiyi tanımayarak yabancılaşmalar analizini kabul ettiği bir Marx'a kadar Sartre'ın evrimine, yine de, gelgitler şeklinde okyanusu kabartan ay olarak adlandırdığı işçi sınıfının gittikçe artan çekiciliği egemen oldu.

"Hiç kuşku yoktur ki, diye yazar Diyalektik Aklın Eliştirisi (1960)'nde, marksizm, bugün hem tarihsel hem de yapısal olarak mümkün olan tek insanbilimi şeklinde ortaya çıkar. Aynı zamanda sadece o, insanı bütünlüğü içinde, yani durumunun maddeselliğinden hareketle ele alır."

1959'da, başlangıçta Marx ve Kierkegaard'ı uzlaştırmak olarak tespit ettiği hayran olunacak programın oldukça ilerlemiş bir aşamasında bana şöyle yazıyordu: "Günümüz felsefi

düşüncenin formel çerçevesi olarak Marksizm aşamaz."⁽²⁸⁾ Fakat mevcut Marksizm'in, Marksizm'i bir tarih felsefesine ve bir doğa felsefesine çevirerek öznellik anını ciddi olarak küçümsediğini, haklı olarak ekliyordu.⁽²⁹⁾

3 - Yaşayanların ve Ölmüşlerin Marksizmi

Marx felsefesinin garip bir yazgısı olmuştur: Marx'ın, içinde felsefesini anlattığı temel eseri, 1844'de yazılmış olan Felsefe ve Ekonomi Politik Elyazmaları (Manuscripts D'économie Politique et de Philosophie) ilk olarak, yarım yüzyıla yakın bir süre sonra, 1932'de, Marx'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra orjinal Almanca metinleri yayınlandı. "Yabancılaşmış iş" üzerine olan en önemli bölüm çıkartılmış olarak Fransızcaya 1937'den önce; Rusçaya (Stalin'in ölümünden sonra) 1955'ten önce çevrilmedi; İngilizce ilk basımı 1959'da Amerika'da, ikinci basımı ise 1961'dedir. 1932'den önce, "Alman İdeolojisi" ("L'idéologie Allemande) ve "Kutsal Aile" (Sainte Famille)'deki birkaç dağınık felsefi parçanın ve bir iki kitapçığın dışında, Marksist felsefe ya bilinmiyordu ya da Marx'ın büyük oranda basitleştirilmiş ekonomi kitabından çıkarılıyordu.

Ekonomi politigin bu ağırlığı, erken kuramcıların Marksizm'in, Marx'ın sıkı takipçisi Paul Lafargue'in ifadesiyle; "ekonomik bir determinizm" olduğu sonucuna vardıkları gibidir. Bu tarz yorum, bizzat Marx'ın: "Marksizm buysa eğer, ben Marx, marksist değilim" demesine neden oluyordu.

Her ülkede marksistler, (1932'ye kadar temelden anlaşıl-

(28) Perspectives de L'Homme (Roger Garaudy)'da yayınlanmış mektup P.U.F. s. 112.

(29) Bkz. Roger Garaudy: Questions a Jean-Paul Sartre. (J.P. Sartre'a Sorular) Collection Clarté. 1960.

mamış) Marx'ın gerçekçi felsefesinin yerine kendi geleneksel felsefelerini koyuyorlardı.

Rusya'da Materyalizm Tarihi Üzerine Denemeler (Essais Sur L'histoire du Mat rialisme), (1892-1896) ve Tarihin Marksist Gelişimi Üzerine Deneme (Essai Sur le D veloppement Marxiste de L'histoire, 1895)'sinden Militan Materyalizm (Le Mat rialisme Militant, 1914)  zerine yazdığı kitabına kadar Plehanov, 18. yüzyıl Fransız tipinde (Holbach'ınki gibi) bir materyalizm anlamında, Feuerbach'ın Rus takipçisi  ernişevski'nin felsefesini saptırır. Düşüncesiyle oldukça etkili olmuş olan Lenin, onunla birlikte Materyalizm ve Ampirik Eliştiricilik (Mat rialisme et Empiriocriticisme, 1909)'de pozitivizm ve mantıksal ampirizm arasında yarı yolu kat etmiş bir bilim kuramına karşı savaşı s r d rt r. Sonu Batı felsefesinin son d ş k n l klerine varacak olan bu eğilime karşı Lenin, bütün gücüyle karşı koyar. Fakat bunu, materyalizm ve idealizmi boşu boşuna karşı karşıya getiren Descartes' i geleneğın içinde yapar. Materyalizmle devrimi bir araya getirir. (Tarihsel olarak yanlış olan şey, Hobbes materyalizminin daha çok sert bir tutuculuğ  bağlı olduğu İngiltere için olduğu kadar, Saint-Just' n "Ateizm aristokratiktir." dediği gibi, 18. yüzyıl Fransız materyalizm geleneğının, Jakobenlerin iradeci teizmine karşı, Jironden ideolojisinin temeli olduğu Fransız Devrimi için de yanlıştır.) Bu tarihsel bakış açısının yanlışlığı Lenin'i, bu kitabında, mekanikçi materyalizmin özelliği olarak, bilginin bir yansıma olduğu şeklinde zararlı teorisini geliştirmeye yöneltti. Bu bilgi teorisi marksist felsefenin pozitivizmle kirlenmesine yol açacaktır.

Yine de Bernstein'in oport nizmini uyandıran yavan evrimciliğe karşı verdiği savaşta, kendi zamanında henüz yayınlanmamış olan "1844 Elyazmaları (Manuscrits De 1844)'ndan

habersiz Lenin, iradeci devrim anlayışının rûhunda (Devrim sadece *nesnel koşullar* tarafından taşınmış değildir. Çünkü Lenin, Kautsky'nin körikörüne marksizmine, "insan nesnellik sayesinde kolaylıkla opportünist olabilir" diye cevap veriyordu.) Marx'ın marksizminin üç önemli konuda koruması dikkat çekicidir:

1) Komüncülerdeki *tarihsel insiyatif* karşılayan, hatta devrimlerinin taşıyıcısı olmayan nesnel koşulları karşılamak için Marx tarzında, bilginin *aktif anı* ve devrimci hareketin *özel anı*.

2) Üstyapının, yani yaratıcı ve tarihsel olanı önceden haber vermenin işlevi. Dahası, "Parti"nin en otoriter ve hatta "askerî" tanımını veren eseri Ne Yapmalı? (Que Faire?) da, "Parti"nin gizlilik içinde ne yapması gerektiğini şu son sözle cevaplar: "Düş kurmak gerek!"

3) Felsefe Defterleri (Cahiers Philosophiques, (1916)'nde, devrimci olumsuz tutumun mayası olarak, Hegel'in ve diyalektiğin temel rolü.

Bu son nokta, marksizmin daha sonraki gelişimi için oldukça önemlidir. Örneğin İtalya'da olduğu gibi, Benedetto Croce, Costamagnana ve ileride Giambattista Vico gibi bir *eylem* felsefesinin öncüleriyle birlikte, bir Hegel geleneği bulunan ülkelerde, canlı marksist bir felsefesinin çok erken gelişmesi anlamlıdır. Bu gelişme önce, tarihsel materyalizmi, tarihin *organik* anlayışı olarak yorumlayan Labriola ile başlar. Ve bu anlayışta *bütünlük* düşüncesi işlemsel bir özelliğe sahiptir.

Politik alanda Avrupa'nın en büyük kuramcısı Antonio Gramsci'nin, İtalya'dan çıkması hiç de raslantı değildir. Gramsci, marksist düşünce ve uygulamaya üç önemli katkıda bulunmaktadır:

1) Proleterya diktatörlüğünün, bir marksist için, parti diktatörlüğü olmadığını gösteren *İşçi Konseyleri*. Bu, Paris Komünü'nü proleterya gücünün "nihayet bulunmuş modeli" olarak gören Marx'ın düşüncesinde de böyledir. Oysa, yöneticilerinin çoğunluğu Proudhon'cu olan Paris Komünü, merkezileştirilmiş bir sistem değil, (ne bir partinin ne de bir devletin egemenliği olmaksızın) dolaysız bir demokrasiyi hedeflemiştir. Bu kendi kendini yöneten (Versaylıların terkettikleri kuruluşları bizzat işçilere veren, merkeziyetçi ulusallaştırma değil, toplum-sallaştırma olan) bir sosyalizmdir ve (Paris'te merkezleşmiş bir egemenlik olmaksızın) bir federalist devlet anlayışıdır. Bu *federce* eğilimi zaten, Paris'in askerden arındırılması ve sonra da, yenilmesi nedeniyle gerçekleştirilme fırsatı bulamadı.

2) Kültürel devrimin ve bir sınıfın kültürel hegemonyasının öncelikli gücünün belirleyici rolüne önem veren *hegemonya* kavramı. Bu olmazsa, düşmanca ya da ilgisiz bir kamuoyu karşısında, güç, yetersiz kalacaktır.

3) Bir toplumun üstyapıları ile ekonomik zemini arasında mekanik olmayan ilişkiler üzerine Marx'ın anlayışını yeniden canlandıran *tarihsel blok* kavramı. Böylece, tarihsel olarak baskın olan toplumsal sınıflar tanımının, dogmatik olarak dondurulamayacağını, fakat somut olarak "sınıf"ın sınırlarını ve öncelikli bağlaşımların seçimini tekrar saptamak için bu tanımın sürekli eleştirel bir incelemenin konusu yapılması gerektiğini göstererek, "işçi sınıfı"nın tanımı *işçilik* anlayışından kurtarılıyordu.

* * *

Marksist düşüncenin diğer devi, Mao Tse Toun'g'tur.

Zaten genellikle bulanık bulunan, fakat tüm politik tercihlere az çok bir zemin hazırladığı için saptırılması kolay olan

felsefesi, batılı olmayan bir ülkede marksizmi uygulama girişiminin yaşanmış deneyiminden doğmuştur. Lenin, Marx'ın politik şemalarını daha başında tersine çevirmek zorunda kalmıştı. Marx'a göre sosyalizm, tam olgunluğuna ulaşmış bir kapitalizmin çelişkilerinin aşılmasıydı. Oysa 1917'de Rusya'da bu böyle olmuyordu: İşçi sınıfı, çalışan kesimin sadece yüzde üçünü oluşturmalarına karşın, köylüler, halkın ezici çoğunluğunu oluşturmuyorlardı. Kültürel açıdan bu ülkede okuma yazma bilmeyenler üçte iki düzeyindeydi ve ülke, burjuva demokrasisini hiç tanımamıştı.

Marksizmin dogmatik kuralcılığı açısından bakıldığında, sosyalist bir devrim için *nesnel şartlar* henüz yerine gelmemişti. Bu, Kautsky doktrininin bakış açısydı.

Marx'ın, son batılı devrim olan Fransız Devrimi görünümünde anladığı devrim, (en gelişmiş biçimleri 1789'da burjuvazinin elinde bulunan) ekonominin gerçek durumuna politik yapıları uydurmaktan ibaretti.

Lenin, bu ikili şemayı tersine çevirdi: Politik yapıları ekonominin gerçek durumuna ve toplumsal sınıflara uydurmakla yetinmek yerine, tersine, öncelikle *politik* gücü ele geçirmek için ve sonra bu güç sayesinde sosyalizmin *ekonomik* şartlarını oluşturmak için konjöntürden (Almanya'ya karşı savaşta Çarlık rejiminin yıkılması ve köylü-askerlerin başkaldırısı) yararlanmak gerektiğini düşündü.

Mao Tse Toung bu modelin yeni bir şeklini gerçekleştirdi. Daha önce, Kautsky doktrinciliğini (doctrinarisme) karşısında bulan Lenin gibi, Mao da, Stalin ve Üçüncü Enternasyonal doktrinciliğini karşısında buldu. Onlar, (işçi sınıfı ülkenin azınlığı olduğu için parti diktatörlüğüne dönüşen) işçi sınıfının yönetici rolünün dogmatik bir yorumu adına baskının, işçi sınıfı-

nın en güçlü olduğu yerde, Çin Denizi'nin büyük limanlarında verilmesi gerektiğini düşünüyordular. Unutulan şey, doğmakta olan Çin kapitalizminin ve yabancı sömürgecilerin orada toplanmış bulunuyor olmasıydı. Ve böylece Şangay'da ve Kanton'da Çinli işçi sınıfının seçkin güçleri ölüme gönderilmiş oldular.

Dogmanın bu başarısızlığından dersler çıkaran Mao Tse Toung, şemayı tersine çevirdi ve projeyi tersinden, köylülerden başlamak ve "şehirleri taşrayla kuşatmak" şeklinde tasarladı. Bu strateji onu zafere ulaştırdı.

Politik plânda nasılsa, felsefî plânda da öyleydi: Avrupa'nın problemlerini çözmek için düzenlenmiş şemalar, toplumsal, politik ve kültürel yapıları farklı olan başka kıtalara kesin olarak, harfi harfine uygun gelmezdi.

Marx düşüncesinin kökleri tümüyle batılıydı. Lenin, bu kaynakları çok güzel bir şekilde özetledi: Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiğı, Fransız sosyalizmi.

Mao Tse Toung, Marx'ın tarihsel insiyatif metodolojisinin evrensel ve canlı olan şeyi, başka kültürel gübrede köklendirmesini bildi. Bu, marksizmin *Çinlileşmesi* adını verdiği şeydir.

Felsefe'de Hegel'in getirdiğini küçümsemeksizin, içinde karşıtlığın uyumlu bir sentez şeklinde çözülmediğı, tam tersine karşıtlığın yeni karşıtlıkları ve oluşumun yeni tohumlarını doğurduğu Yin ve Yang taoist diyalektikten hareketle, diyalektiğı zenginleştirir ve evrenselleştirir. Bunun ilk politik sonucu, bir defa bile olsun, bir devrimin gerçekleşmemiş olmasıdır. Tersine dönüştürmeksizin devrime geçilemez.

Ekonomi politikde, Adam Smith, Ricardo ve onların ün batılı takipçilerinin tersine Mao, ekonominin *etik* hesabına kat-

mayan bir *bilime* indirgenebileceğini düşünmez. *Bilimsel* denen klâsik ekonomi-politik bir felsefe ve gizli postulatlar üzerine, *homo economicus* adı verilen bir insan anlayışına dayanır. Bu homo economicus denilen şey, insanı yalnızca çıkara ve çıkar hesaplarından doğan üretici ve tüketici boyutlarına indirger. Batılı insan, bundan başka bir şey değildir. Rönesans'tan beri, bireyselciliği ve doymak bilmez iştahıyla kapitalizmi modelidir bu. Ekonomi-politik hem bu tarihsel gerçeği yansıtır hem de onu sürdürmek ister. Batılı artçıların dogmatik ve pozitivist yorumları içinde -tümü bu burjuva ekonomisiyle mücadele ediyor- *bilimsel* denen sosyalizm, postulatları bu yorumlardan çıkarmaz ve hatta *bilimsellik* iddiasıyla, özellikle *insan bilimi* olmadığını, sadece yabancılaşmış insanın bulunduğunu görmeyerek onları büyük parçalara ayırır.

Mao, Konfüçyüs'ün temel muhafazakarlığına[?] amacıyla değil, ekonomi ve politikanın, eşya üzerinde çalışan doğa bilimleri tarzında, insanı bir *nesne* gibi ele alan bilimlere indirgenemeyeceklerini, fakat kaçınılmaz olarak bir etik boyut içerdiklerini hatırlatmak amacıyla, Konfüçyüs'ün iradecilik geleneğine dayanarak, bu *ekonomici* eğilimlerle mücadele etmiştir.

Nihayet Mao'nun yönelmek istediği sosyalizm, 19. yüzyıl, özellikle Saint Simon^{cu}, Fransız sosyalizminin ayırdedici özelliği olan Avrupalı *üretimcilik lekesini* taşımaz artık. Çin tarihinde dizili olan köylü ayaklanmaları, bireyselciliğin patlamaları ya da insanî amaçları olmaksızın, körükörtüne, ekonomik ve teknik gelişmeye karşı Faust saldırıları değildir; aksine ilk isteği, toprak sahiplerinin, yüksek tabakanın ve *savaşın efendilerinin* tiranlığına karşı tam anlamıyla insanca bir hayat yaşamak olan toplumsal ayaklanmalarıdır.

Politik olarak bu, batılı toplumun gelişme anlayışına kar-

şı mücadelede ortaya çıkar. Taşkınlıkları ve sapmaları ne olabildiyse olsun kültürel devrim, insanı yıkan batılı bir gelişme modeline karşı ilk başkaldırıyı oluşturdu. Mao Tse Tounğ, dünya pazarıyla ilişkileri kısmî olarak, yirmi yıl kesmeyi öngörmüyordu. Çünkü bu süre içinde Çin, batılı büyüme modeliyle ve onun motor gücü olan kültür modeliyle bütünleşme tehlikesine girneksizin, bu pazara katılmadan önce, kendi öz güçlerini toplayacak ve kendi kimliğiyle birlikte değerlerini koruyacaktı.

Peru'da, gerçekleştirme gücü olmaksızın, marksizmini Amerikan yerlilerinin toplumu ve tarihi içinde yerleştirmeye kalkışan Mariategui'nin dışında Sovyet yöneticilerinin, onlara bağlı ülkelerin, onları izleyen ve taklit eden komünist partilerin *resmi marksizmleri*, Marx'ın eleştirel düşüncesinden, anti-dogmacılığından, insancıl olana verdiği anlamdan, yenileşme ve evrenselleşme yeteneğinden ve açıklığından koptular. Bunun amacı onda, bütün entegrizmlerde olduğu gibi, tarihinin şu ya da bu anında doktrinin, içinde canlandığı politik ve kültürel biçim ile, doktrini birbirine karıştıran bir *entegrizmi* kurmaktır.

Burada marksizmini fosilleşmeye ve bozulmaya götüren ekonomik ve politik koşullara değinmeksizin yalnızca marksizmi *resmi* olarak bozan temel kuramsal ters-yorumun altını çiziceğiz (Bütün diğer yanlışlıklar bu ters-yorundan ortaya çıkıyor.)

Burada, yüzyılımızın en önemli problemi olan gelişme modeli için girer.

Marx, Kapital'de, zamanın en gelişmiş kapitalizmi olan İngiliz kapitalizminin gelişme yasalarını inceleyerek bir büyüme teorisi hazırlamıştı.

Bu incelemeden yola çıkarak ekonominin "Bölüm Bir" (yani üretim araçlarının üretimi, genel olarak ağır sanayi) dedi-

ği şeyin "Bölüm İki" (yani tüketim maddelerinin üretimi) üzerinde mutlak önceliğinin yasasını formüle etmişti. Aynı zamanda, sistemin en hızlı gelişimini sağlamak için farklı ekonomik etkenler arasındaki en elverişli ilişkileri, cebirsel denklemler şeklinde ortaya koymuştu. Marx orada, 19. yüzyıl kapitalizminin gelişme yasalarını *betimleyen* bir kuram verir. Oysa, Sovyet teori ve pratiğinde, dogmatik ve toptancı bir biçimde ikili bir genelleştirmeye girişilir: Önce betimleyiciden normatif olana geçilir. Belirli bir toplumda olayların akışı konusunda çağa açıklamalarda bulunan objektif bir yasadan, gelişmenin, her yerde ve her zaman, kelimenin siyasî ve ahlakî anlamında *emredici* bir yasası kurulur. Şu önemli sonuç oradan çıkar: 19. yüzyılda kapitalizmin gelişiminin bu betimleyici yasası, zorlayıcı bir yasa biçiminde, 20. yüzyılda sosyalizmin gelişimin bir dogmasına dönüşür. Sosyalist büyümeyi gerçekleştirmenin toplumsal yöntemleri değişik ve bu büyümenin meyvelerinin toplumsal dağılımı farklı olsa bile, sosyalizmi kapitalizmin ekonomik büyüme modeliyle bütünleşmeye yönelten şeydir bu.

Bu temel kuramsal ters-yorumu özetleyen yaygın parola "Kapitalist ülkeleri yeniden² yakalamak ve aşmak", kuşatmada teslim olmamak için, kapitalist düşmanın benzer görünümünde, hızlandırılmış teknik ve askerî bir büyümeyi benimsemesi gereken tek bir ülkedeki sosyalizmin kuruluşunun özel durumu içinde anlaşılabılır.

Boyle bir tarihsel durum içinde, bu, belki de kötü bir gerekliliktir. Fakat bundan bir dogma ve bir norm çıkarmak başka şeydir. Marx'a göre sosyalizmin isteği; ekonomik büyümenin insancıl amacının, Rafael'i Rafael yapan ya da Mozart'tı Mozart yapan, Rafael yahut Mozart'ın dehasını kendisinde taşıyan her

tarihin akışı kaçınılmaz olarak ilkel toplum, kölelik, feodalite, kapitalizm aşamalarından geçip, sonunda sosyalizm ve komünizme ulaşır. Bu tarihsel evrim bu şekilde beş *evreye* ayrılır.

Materyalizmin üç *ilkəsi*, diyalektiğin dört *yasası*, tarihin beş *evresi*.

Üç, dört, beş. Tümü, *marksizm* adı altında, iki saaat içinde öğretilabilir ve bu ders, soruşturmaya, şüpheye ve sapkınlığa karşı en iyi siperdir; "İznik Konsülü" ve içinde yaratıcı düşünce mayalarının ve tohumlarının afyona dönüştükleri kırımızı ya da yeşil, türlü türlü kitaplar gibi.

Marksist felsefenin yenilenişi, 1932'den sonra, yani Marx'ın felsefesinin temelini kuran '44 Elyazmaları'nın ilk defa yayınlanmasından sonra başladı.

Şu bir gerçektir ki, Frankfurt'ta on yıldan fazla bir süre Habermas, Erich Fromm ve Herbert Marcuse'ün katkıda bulundukları "Sosyal Araştırmalar Enstitüsü", 1924'te Max Horkheimer ve Théodor Adorno tarafından kurulmuştur. Fakat Frankfurt Okulu, gerçekten 1932'de, yani Marx'ın *yabancılaşma* üzerine peygambervârî yazılarının ona, insanı bir makina çarkı ya da devletin bir aracı haline getiren endüstriyel toplumlarımızın yıkımlarını anlamak için bir anahtar vermesinden sonra ancak doğdu.

Hitler bu araştırmacı grubu kovdu. Onlar, Amerika'dan ancak Hitler'in düşüşüyle geri döndüler. O zaman bu, kendileri tarafından politik bir yükümlülük olmaksızın, sırf *araç* olan, sözde batılı rasyonaliteye karşı eleştirel bir felsefe hazırlamak için marksist teorinin yabancılaşma konusunda sistematik bir uygulaması oldu. Batılı akılcılık, kapitalist çıkar toplumlarının insancıl amacı olmaksızın *yönetme* görünümü altında ya da sosyalist bir totalitarizm kuran toplumlarda *devlet nedeni* biç-

minde dile gelir.

Bu üniversiteli marksizmin bilançosu, sonuç olarak çok yoksuldur. Fakat "Frankfurt Okulu", onda kalanlar nedeniyle değil, ondan çıkanlar yoluyla önemlidir.

Ondan çıkmış olanlar arasında Erich Fromm ve Herbert Marcuse vardır.

* * *

Marx'ın '44 Elyazmaları'nı ilk defa Amerika'da, 1961'de bir girişle birlikte yayınlıyarak, Marx'ın İnsan Anlayışı⁽³¹⁾'ni tanımlama onuruna **Erich Fromm** sahip oldu. Girişte, sadece Marx düşüncesinin köklerinin Batı hümanist geleneği içinde olduğunu göstermekle kalmadı, aynı zamanda çevredeki tüm önyargılara karşı Marx'ın ana konularının, insanı, şeyler arasında bir şey yapan determinizmlerle birlikte insanın bozulmasıyla ilgili konular olduğunu da gösterdi: İnsanın eksiksiz gelişimi, zayıflamış dualizmlere karşı -rulı ve beden- insan birliğinin bilinci, hayvanların tersine insanın bir *doğası* (ya da bir "öz"ü) değil, bir tarihi olduğunu ve bu tarihten sorumlu bulunduğunu açıklama. Fromm, Marx'ın *sahip olmak* ve *olmak* şeklindeki ayırımına çok büyük önem verir ve Marx'ta, üretim araçlarından özel mülkiyetin kaldırılışının nasıl bir ontolojik anlamı olduğunu gösterir.

O zamandan beri özgürlük, birtakım zorlamalardan kurtulma değil, yeni bir geleceği başlatma özgürlüğüdür. Bu bir yadsıma değil, yaratmadır. İnsancıl biçimi altında iş; amacın ve araçların yalnızca üretim araçlarının efendisi tarafından seçildiği ve bu çalışma ürününün o malsahibi tarafından sahiplenildiği kapitalist sistemde olduğu gibi, anlamından ve amacından,

(31) Eric Fromm: Marx's Concept Of Man, (Ungar publishing Cy 1961).

araçlarından ve ürününden ayrılmadığı (yabancılaşmadığı) sürece, işte o yaratmadır. *Yabancılaşmanın* üç biçimi vardır: Çalışmanın amacında, araçlarında ve ürününde.

Dinsel açıdan Fromm, Marx'ın Tanrı'yla değil, putlarla savaştığını gösterir. İlahiyatçı Paul Tillich de, Marx'ın sosyalizminin, "Toplumsal yapılarda aşk'ın yok edilmesine karşı bir direniş hareketi"⁽³²⁾ olduğunu ekleyecektir.

Bu marksist öncüllerden hareketle psikanalist Erich Fromm, insanın çevresiyle olan ilişkilerini inceleyerek bir yaşama ve sevmeye sanatının ana çizgilerini belirlemiştir. Eğer en çok gelişmiş ülkelerde bireylerin bunalıma yenilmelerini ve delirmelerini önlemek için her yıl on milyarlarca dolar değerinde *sakinleştirici* satılıyorsa; eğer radyo, televizyon, sinema, basın ve yayın bize hergün gürültülü şekilde hep bir ağızdan örnekler vererek, bizi delice davranışlara sürüklemek için ucuz fiyata ilaç görevi görüyorlarsa, psikiyatrinin rolü Fromm'a göre, bireyi, bu hasta toplumun yapılarına, ne pahasına olursa olsun uydurmaya çalışmak değil, tam tersine sağlıklı bir insanın ortaya çıkabilmesi amacıyla, bu toplumun yapılarını değiştirmekten ibarettir.

Frankfurt akademi kampından çıkanlardan biri de **Herbert Marcuse**'tür. Marcuse milyonlarca öğrencinin, hatta kendisinde hiç okumamış olanların arasında bile düşünsel önder olarak görüldüğü 1968'de, dünya çapında bir üne sahip olmuştu.

Onca umudu kendisinde toplayan şey, 1963'te Eros ve Uygarlık, (Eros et Civitisation) adlı eserinde psikanaliz ve marksizmin sentezini yapma girişimi değildi. Kitapta modern

(32) Paul Tillich, Præstantische Vision (Ring Verlag Stuttgart 1952 s. 6).

dünyanın toplumsal yapılarının, bireyin içgüdüleri için nasıl bastırıcı engel oluşturduklarını gösteriyordu -bunu daha önce Erich Fromm yapmıştı-. Bu onun, toplumlarımızın insanı kısırlaştıran ve bozan indirgeyici rolüne dikkat çeken Tek Boyutlu İnsan (L'homme Unidimensionnel) (1968) adlı eserinde batılı büyüme modelinin eleştirisi değildir yalnızca.

Temel eseri, 1939'da yazdığı Akıl ve Devrim (Raison et Révolution)'di. Kitapta Marcuse, Hegel felsefesinin içinde yaşamayı sürdürmek amacıyla gösterdiği bir çabanın ortasında, Marx'ın deyiimiyle, "Kendi öz diyalektik ezgilerini çalarak, onları dans ettirecek taşlaşmış toplumsal ilişkileri unutmamanın" nasıl mümkün olduğunu gösteriyordu.

Akıl ve Devrim'de başı çeken düşünce, diyalektiğin devrimci ve eleştirel işlevi olan *olumsuz düşüncenin* gücüne dikkat çekmektir.

Marcuse bunu, zafer kazanmış Hitler faşizmine bir karşı saldırı olarak yazar. Fakat yine de Marx'ın gösterdiği görevi proleteryanın yerine getiremediğinin ve kapitalizmin bunalımlarını en azından şimdilik aşabilecek güçte oluşunun ortaya çıktığının bilincindedir açıkça. Bu, çelişkilerin aşılabilmiş olduğu ve bu kadar başarısızlığın arasında tarih içinde haklı çıkacak olanın nihayet akıl olduğu gerçeğini göstermez.

Medya tarafından bu kadar büyük ölçüde işlenmiş olan öznelğin kendisi, *kurulu düzensizliğe* uyarılama isteklerine bağlı olarak biçimlenmiş olsa bile, marksizm, yıkıcılığın akılcı bir teorisi olarak kalır.

Başka bir deyişle, kazanç ve işin ya da *devlet nedeninin* rasyonelleştirilmesi ile ahlakî ve fiziksel cezalandırma teknikleri konusunda, Frankfurt Okulu'nun kölece bağıllık karakterini göstermeye devam ettiği *araç aklın* ötesinde, Marcuse, aklın

rolünü, *eleştirel olumsuzluk* ve *tasarı* olarak savunur.

Artık üretimciliğin ya da eşya ve insanların topluca plânlanışının, teknokratik isteklerinin emrine verilmiş olmayan bir akıl, reddeden bir akıl ve tüm imkanları geleceğe açarak umut eden bir akıl!... Toplumsal değişim ve bin yıllık ütopya içinde sıradan grupların motor rolünü inceleyişi eleştirel bir tartışma gerektirse bile, Marcuse'ü yıkıcı bir filozof yapan şeydir olumsuzluk ve tasarı.

Devrimle ilgili bunalımın sonu konusunda, entellektüellerin rolüne fazla değer vermesine karşın, onun felsefesi 1968'de bir tohum rolü oynadı. Umudu olan bir görünüm koydu ortaya.

* * *

"Söz konusu olan, umut etmeyi öğrenmektir." **Ernst Bloch**'un kitabı, "Umut İlkesi" (Le Principe Espérance)'nin (1959) girişi, tam tamına böyledir.

Bloch Kapital'de, tasarının ortaya çıkışı bakımından işçinin işi ile mimarın işini birbirinden ayırarak, yalıt biyolojik evrim ile insanlık tarihi, arasındaki farklılığın "bunu insan yaptı, ötekine hayvan katlandı" diyerek altını çizmek için Vico'ya başvurmak suretiyle Marx düşüncesinin en temel konularından bir kısmını yeniliyordu. Her zaman geçmişle sınırlandırılmış şartlar altında olsa bile, insanlar kendi özel tarihlerini yaparlar.

Batı'nın güçten düştüğünün bilincinde olan Ernst Bloch, daha önsözde şöyle yazar: "Yaşlanmış ve can çekişen toplumlarda -günümüz Batı toplumlarında olduğu gibi- olan şey, sadece, kısmî ve geçici olan belirli bir amacın aşağıya doğru yönelmesidir... Zira burjuvazi...kendi kendinin yıkılışında, görünüşte temel ve ontolojik bir durum hazırlar. Tipik burjuva varlık çıkmazı, tüm insanlık durumuna, kendinde *varlığa* yayıl-

mıştır."(s.10-11).

Geleceğin yokluğu insanı hiçliğe indirger.

Ütopyanın değerini yeniden kurmasının nedeni budur.

Henüz gençken, "devrimin ilk ilahiyatçısı" dediği Thomas Münzer'in başkaldırısını inceleyerek, inançtan doğan umudun bir afyon değil, belki toplumsal değişmelerin bir mayası olduğunu vurgulamıştı.

Husserl'in ve Heidegger'in Alman geleneğini sürdürerek, gelecek üzerinde ve mümkün olanın öne alınması üzerinde ısrar eder. "Felsefe", diye yazar, "geleceğin bir parçası ve umudun bilgisi olan ertesi günün bilincine varacak ya da artık hiçbir şeyin bilgisine sahip olmayacaktır." (s.14)

Doğru olan ve yaratıcı boyutu sakatlanmamış tek düşünce, geçmişin tüm tortulaşmalarından yapılan yorumlama ve seyirci kalmaya boyun eğmeyen ve dünyanın değişimine doğru yönlendirilmiş bir düşüncedir. Bloch, Lenin'in parolasını harfi harfine alır: Düş kurmak gerek.

"Bu eserimin (1938'den 1947'ye kadar yazılmış, 1953 ve 1959'da tekrar gözden geçirilmiş) beş bölümünün konusu, daha iyi bir hayatın hayalleridir." (s.19)

Bloch, hayal fabrikası olarak filmde, dans ya da tiyatrodan -çünkü gerçek sanat geleceğin habercisidir- *önceden kavrayan bilincin* tüm biçimlerini inceler. "Sonra insanlık sınırlarını çiğneyen varlıkların yüzleri gelir: Don Juan, Ulysse, Faustus...Don Kişot" (s.26)

"Marx'a kadar, bilgeliğin bütün dostları, yani materyalistler, önemli olan noktanın ontik (varlıksal) olarak daha önce mevcut ve de statik olarak kapalı olduğunu ortaya çıkardılar... Bu ancak, umudun gerçek boyutunun keşfedilebileceği durgun ve kapalı varlık kavramından vazgeçtikten sonra olur."

(s.28)

"Şayet varlık, kökeninden yola çıkarak anlaşılıyorsa (Woher), bir amaca açık eğilim olarak da anlaşılır (Wohin). Bilinci zorunlu kılan varlık, varlığı işleyen bilinç gibi, son duruşmada, bu kökeninden hareketle ve bu amaca göre anlaşılır. Öz, olan şey değildir; tersine dünyanın özü de Cephe'ye aittir." (s.29)

Uyanık düşlerden büyük insanlık efsanelerine kadar ve Marx'ın olumsuzluk ve tasarı olarak bilgi ve çalışma anlayışına kadar Bloch, *önceden kavrayan bilinçin* değişik biçimlerini inceler. "Bizi ileri doğru iten" (s.61) her şeyi...

Hiç kuşkusuz Ernst Bloch, zamanın hristiyan bilgisini yeniden canlandırır. İlahiyatçı Jürgen Moltman'ın bu eserde, kendi "umut teolojisi" içinde hristiyan eskatolojisinin (ahiret biliminin) sıçrayışını sağlayacak yolları bulmasının nedenini anlamak kolaydır: Moltman, Bloch'un laikleştirdiği hristiyan *bilginin* bütün konularını ve hatta vaadedilen zamanı, İsrail peygamberlerinin umut zamanını bile toplayacaktır.

1932'de Marx'ın önemli felsefî eseri '44 Elyazmaları'nın yayınlanması, Hegelci gelenekleri sayesinde İtalya hariç, o zamana kadar bir gelişme göstermemiş olan marksist felsefenin, dünyanın her tarafında hareketlenişine neden oldu. Almanya ve Birleşik Devletler'dekini Fromm, Marcuse, Ernst Bloch'u anlatarak göstermiştik.

Aynı olay kendisini Fransa'da da gösterir.

O zamana kadar açığa vurulmuş olan bilimsel marksizmin *kuruluşu* en iyi kafaları kendinden uzaklaştırıyordu: **Georges Politzer** 1925'te haklı olarak: "Bu marksizmin, insan planında mutlak olarak net bir düşünceye sahip olmadığı"nı düşünüyordu. 1929'a gelindiğinde Politzer, Henri Lefebvre ile

birlikte "R  vue Marxiste"i kurar ve klasik psikolojinin bir eleştirisinden hareketle marksizmi ele alır. Bu yolla marksizme bir öznellik boyutu kazandırmayı dener ve bi ım psikolojisi, davranış psikolojisi ve psikanaliz üzerine bir    leme yazmakla karşı karşıya kalır. Bunlardan yalnızca psikanaliz konusunda 'Psikolojinin Temelleri   zerine Deneme (Essai Sur Les Fondements de la Psychologie 1929) adlı cildi yazdı. *Anlam* konusunu ele alarak Freud'un psikolojik olayları veri ve olgu olarak ele aldığını ileri süren ve Politzer'in dediği gibi, her zaman "    nc   kişi olarak"   alışan ampirist (deneyci) psikolojiyi bıraktı.

"Klasik psikoloji, ikinci bir fizik düşler: Psikolojik *olguları*,fizik gerçekliğine paralel bir gerçekliğin farklı göstergeleri oldukları tarzında tasarlar."⁽³³⁾ Bergson'u da bilincin *dolaysız verileri* konusunda eleştirir: "Bergson işe, bütünlüğün, yani *anlamın* ve *dramın* açısı olan tam anlamıyla insan   açıdan değil, doğa açısından başlar." der.

Politzer'in oluşturmayı düşlediği "somut psikolojinin", önemli konuları olan basit anlatımla, bir *bütünlük* olarak değerlendirilen bir şey, eşyadan uzaklaşarak eşyaya bir *anlam* vermemi sağlayan *eylem* ve anlam, psikolojik hayatın, *olguların* ardarda gelişi değil, bir dram olduğu düşüncesi, Husserl'in girmiştiği çalışmayla yakınlığını gösterir.

"Malzemesiz felsefeler" adını verdiği şeye karşı mücadelede, nihayet 1937'de Marx'ın '44 Elyazmaları' Alman İdeolojisi ve 'Kutsal Aile'nin ortaya çıkışlarıyla birlikte öznellik ile tarihi birbirine bağlamasını sağlayacak bir yol keşfeder: "Marx, filo-

(33) Georges Politzer: Felsefi Bir Gösterinin Sonu: Bergsonculuk (Fin D'une Parade Philosophique: le Bergsonisme) (1929), "François Arouet" takma adıyla.)

zoflara yeryüzü karşılığında gözyüzünü, insan karşılığında mantığı, kurumlar karşılığında ilkeleri veren anlaşmanın bozulduğunu ilân etmişti. Çünkü bin yıllık hokkabazlığın sırrını açığa vuran gerçekten odur." diye yazar.

* * *

Henri Wallon da aynı şekilde geçmişten kopan, yünü *eylemi* birinci plâna koyan bir psikoloji yoluyla **marksizmi canlandırmaya** katkıda bulunur: Ona göre psikolojik hayat, her şeyden önce aktif ve geleceğe yöneliktir. Bilinç bütünleyici bir karaktere sahiptir. Grup ve birey, kopmamacasına bir dayanışma içindedir.⁽³⁴⁾

Bu anlayıştan hareketle, Eylemden Düşünceye (De l'acte a la Pensée) adlı büyük eserinde insan ve hayvan arasındaki kopukluğu gösteren, gerçek bir insanlığın oluş tablosunu hazırlar: "İlkeldeki görüneni görünmeyenle açıklama girişimi, onu gerçek olandan uzaklaştıracak bir çeşit yanılgı değildir. Eğer amacı basitçe yaşanmış tecrübenin verilerini aşmak ve kendî öz etkinliğimizin bizi karıştırdığı etkilerin arkasında, yalnızca duyu-motor araçlarıyla aniden davranmak yerine davranışlar üzerine etki etmek için davranışlardan çıkarılacak nedenleri bulmaksa, tüm zihinsel çabanın kaçınılmaz şartıdır."⁽³⁵⁾

Şu halde *mit* ile bilim arasında işlev benzerliği vardır: Her ikisi de nedenler dünyasına, algılanabilir etkiler dünyasının peşinden giriş yaparlar.

Mitin ilk bilim oluşu gibi, ayin de ilk tekniktir. Gerçek üzerine etki etmek için, onu düşünmek için de olduğu gibi, toplumsal olanın yoluyla, kavramın doğuşunu haber veren do-

(34) Georges Politzer ve Henri Wallon için bkz. Roger Garaudy: Perspectives de L'Homme (Puf, 1959, 1969 4. baskı s. 250-294).

(35) Henri Wallon, Eylemden Düşünceye (De l'Acte a la Pensée) s. 101.

layımı meydana getirirler. "İnsan etkinliğine, ihtiyaçlarının hizmetindeki özdevinimleri dışında başka bir şey rehberlik ettiği, insan etkinliği bizzat eşyadan farklı olarak ayinlere boyun eğdiği ve algılanabilir görünümelerini aşan imgeler gerçekleştirmek istediği gün en büyük spekülâtif girişime adım atmış demektir."⁽³⁶⁾ Bu sayede türümüz, hayvanlar dünyasından nitelik bakımından ayrılmıştır."

Dünya hakkındaki bilgi artık tekniklerin git gide büyüyen tahminleri ile hipotezler arasındaki uyumsuzluklar aşarak diyalektik bir biçimde gelişecekti.

Eylemden Düşünceye'nin son sayfalarında Henri Wallon, Gaston Bachelard'ın epistemolojisini çağırıştırır.

Sonuç olarak Wallon'un marksist düşünceye esas ve yaratıcı olarak getirdiği şey, Gaston Bachelard'ın en temelden inceleyeceği bilginin diyalektiği konusunun ilk aşamalarını psikoloji düzeyinde deneysel olarak yerleştirmiş olmasıdır.

* * *

Gaston Bachelard'ı marksizme katmak yanlış olacaktır. Fakat psikolojide Henri Wallon'un, fizikte (marksist olduğunu kendisi açıklayan) Paul Langevin'in ve epistemolojide Gaston Bachelard'ın buluşlarının benzerliklerini ve yüzyılımızın en büyüklerinden biri olan bu düşünürün, bilginin diyalektiğine taşıdığı yeri doldurulamaz katkıyı göstermek zorundayız. Bir boşluğu doldurdu. Bu boşluğu doldurmak marksistlere düşecekti.

Wallon'da olduğu gibi, Bachelard da eleştirisinin temeli ni¹ ampirizme dayandırır: "Ampirizm apaçık olguların kaydıyla başlar. Bilim gizli olan yasaları keşfetmek için bu apaçıklığı herkese duyurur. Gizli olanın biliminden başka bilim yok-

(36) a.g.e. s. 115.

tur."⁽³⁷⁾ Marx'ın 'Kapital'deki temel tezi yeniden bulunur: "Eğer eşyanın açığa vuruluşu kendi özüne uygun olsaydı, tüm bilim gereksizleşecekti."

Bachelard, ampirizmi, (Lock'dan Berkeley'e kadar bütün değışkelerin de) kavramın rolünü küçümsediğinden ve bilginin etkinliğini ve hareketini bilmediğinden dolayı eleştirir.

Soyut akılcılığı eleştirisi de aynı ilkeden hareket eder: Bu dogmatik (Descartes'çı tipte) akılcılık, bilimi ilk ve sonsuz bir takım ilkelerden, bu ilkelerin sonuçlarından yayılma yoluyla doğuyor olarak kabul eder.

Gaston Bachelard 1934'te Yeni Bilimsel Düşünce (Le Nouvel Esprit Scientifique) adlı kitabında (135-179) Descartes'ın "basit ve mutlak özellikler"^{ne} (natures) karşı yöneltilmiş, "Descartes'çı olmayan epistemoloji" dediği şeyi kurdu. Ona göre bilimsel rasyonalite, gelişimsel yayılmayla, basit bir birikme yoluyla değil, bazan ilkeleri sorgulayan ve deneyi düzelten diyalektik bir süreç yoluyla ilerler.

Bachelard'ın çalışmalarının hareket noktası, ne ilkeler bakımından değışmez sonsuzlukları içinde keşfedilmeyi bekleyen *Platon'un özlerine*, ne de deneyim bakımından, dolaysız verilere başvurabilen *aklın çalışmasına* açıklık kazandırmak haklı kaygısıdır.

Kavramlarını hazırlayan, onları dışarı atan, onları düzelten, yeni teoriler kuran, sonra onları yalanlayan, ilkelerini tartışma konusu yapan, onlardan yenilerini kuran, onları genelleştiren, yeni yalanlamalara çarpan ve bıkmadan bu döngüye yeni baştan başlayan bilimsel düşüncenin diyalektik hareketi içinde yer alan Bachelard, bütün bu yolların sıkı bir incelemesini yapmıştır.

(37) Gaston Bachelard. Le Rationalisme Applique (P.U.F. 1949. s. 38).

Birbirini izleyen sentezler ve karşıtlıklar yoluyla fizik bilimlerinin gelişimi üzerine **Paul Langevin**'in düşüncelerine böyle ulaşılır: "...gelişimine gerekli şartları bulması, deney ile teori arasında bir dizi karşıtlıklar arasında olur. Düşünceleri, hatta en temel düşünceleri sorgulamak gerektiği sırada başarısızlıklarının herbiri bir bunalıma yol açar."⁽³⁸⁾

Bachelard'ın anlayışının eleştirisini yapan fizikçi Jacques Solomon, Bachelard'ın düşüncesi ile Langevin'in düşüncesi arasındaki farklılığı vurgular: Bachelard'da bilginin diyalektiği, bu diyalektiğin motoru olan *şoklar* ve *fizikçiler sitesi* içinde yer alır; Langevin'de ise şok, deneyin yalanlanışından ileri gelir.

Marksist düşüncenin gelişimi, Georges Politzer'in naziler tarafından öldürülmesiyle birlikte 1941'den itibaren kesildi.

Marx'ın 44 Elyazmaları'nın yayınlanışını izleyen canlandırma çalışması, esas olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, **Henri Lefebvre**'in eseri oldu.

İlk yayınlarında, özellikle Yanıtılmış Bilinç (La Conscience Mystifiée 1936)'ten beri Marx düşüncesinin özünü ortaya çıkarır: Sınıf egemenliği olan bütün rejimlerde işçi, köle, serf ya da proleter efendisi tarafından, çalışmasının *amaçlarını* (yani Kapital'in daha sonraki tanımlarına göre: çalışmanın tam anlamıyla insancıl boyutunu) çalışmasının ve *ürünlerinin organizasyonunu* tespit etmekten yoksun bırakılmışlığını gösterdiği Marx'ın "yabancılaşmış iş" incelemesi, Henri Lefebvre'e göre, tüm düzeyleriyle toplumsal gerçekliğin incelenmesini gerekti-

(38) Paul Langevin, Düşünce ve Eylem (La Pensée et L'Action) başlığı altında seçilmiş metinler. (Éditeurs Français Réunis 1950, s. 87 ve 133) Yukarıda alıntılanan metin 1930 tarihli dir.

ren daha genel bir yabancılaşmanın ekonomiye uygulanmış özel bir durumundan başka bir şey değildir.

Aynı düşünceyle Lefebvre, marksizmin Alman idealist felsefî kaynakları olan Kant, Fichte, Schelling, (Engels, 1 Almanya'da Köylü Savaşı Guerre Des Paysans en Allemagne'ında "onlarsız marksizm asla var olmamıştır." der.) yerine 18. yüzyıl Fransız materyalizmini koyma eğiliminde olan diğer marksistlerin tersine, Fransa'da ilk olarak, Hegel zincirini yeniden getirir.

Bu öncü çalışma çok önemliydi, çünkü (Marx'ın da sınırlarını Kutsal Aile'de gösterdiği) 18. yüzyıl Fransız materyalizmini marksizmin felsefî oluşumunda, fazla değer vermenin sonucu, materyalizm ile idalizm arasındaki maniheizm karşıtlık içine polemik sokmak ve böylece (Marx'ın, Feuerbach Üzerine tezler / Theses Sur Feurbach'inde, bilginin *aktif anı* bulma onuruna sahip olduğunu vurguladığı) idealizmin mirasını bir tarafa atmak oldu. Böyle sakatlanmış marksizm, terimin Kantçı anlamında *eleştirel felsefe* işlevini artık yapamıyor ve dogmatizm karşısında dayanıksız hale geliyordu.

* * *

Yüzyılımızın felsefî panoramasını verdiğim bu bölümde, yaşayan marksizmin gelişimine kendi katkımı söylemeden geçemem. Çünkü yüzyılın üçte birinden fazlasında benim birinci görevim bu oldu.

Eğer marksizme getirdiğimi tanımlamak için bu satırları dışarıdan yazmak zorunda kalsaydım, ne mazoşizm ne de yaltaklanma olmaksızın işte şunları söyledim:

Üstadları Henri Lefebvre, Henri Wallon, Gaston Bachelard'ın düşüncelerinin uzantısı içinde olan **Roger Garaudy**, problemi o denli açık ele aldı ki, 1937'de Fransız Felsefe Toplulukları Kongresi'nde ilk felsefî denemesinin adı, anlamlı olarak,

"Marx'ta Kantçı Eleştiricilik" (Le Criticisme Kantien Chez Marx)'ti.

Özellikle 1953 doktora tezine kadar, yaygın pozitivizmin kirliliğinden ve Stalin'in sahte-marksist yaygınlığının etkisinden her zaman kaçınmasına rağmen, 1959'dan beri Perspectives De L'homme ile birlikte yaşayan marksizmin gelişimine bir katkıda bulunmaya başladı:

1) İnsanın öznellik boyutunun resmî marksizm tarafından küçük görüldüğü doğrulanarak, "Marx ve Kierkegaard'ı uzlaştırma" eğilimini sürdürmek amacıyla, Sartre varoluşçuluğu ile doğrudan ve halka açık bir dialog.⁽³⁹⁾

2) Hristiyanlarla yapılan bir diyalog. 1962'den 1969'a kadar Fransa, Almanya, Kanada ve Birleşik Devletler'de organizatörlüğünü yaptığı bu diyalog, 1965'te yazdığı, 11 dile çevrilen ve Almanca baskısının önsözü Konsül'ün önemli ve müstesna ilahiyatçılarından Peder Karl Rahner tarafından yazılan Aforozdan Diyaloga, Bir Marksist Konsül'e Başvuruyor. (De L'anathème Au Dialogue. Un Marxiste S'adresse Au Concile) adlı kitabında doruk noktasına ulaştı. Bu diyalog onu, insanın aşkın boyutunu marksizme yeniden kazandırmaya yöneltti. Kendileri adına "Kutsal Bağlılık"ın bütün özgürlük hareketlerini bastırdığı, *halkın afyonu* olan putlara karşı savaşında Marx, bütün yabancılaşmalarına rağmen, insanın, düşüncesini indirgemeye bırakmasını her zaman reddettiği kaderci, genelleştirilmiş determinizmden vazgeçme gücüne sahip olduğunu asla inkâr etmedi.

3) Sanatta işlemlerine indirgenemez olan şeyi estetik ça-

(39) Bkz. (aynı kitapta bulunan Sartre'in ve Gabriel Marcel'in cevaplarıyla birlikte) Perspectives de L'Homme. 1961'de Sartre ile yapılan halka açık tartışmanın yayınlanmış metni: Marxisme et Existentialisme (Plon 1962).

lışmalarında ortaya çıkararak özellikle, Picasso, Saint John Perse ve Kafka zerine yaptığı çalışmalarla, *soşyalist gerçekliğin* sınırlarına karşı koyduğu kitabı, Kıyısız Bir Gerçekçilik zerine (D'un Ralisme Sans Rivages, 1963)'de şiirsel yaratıcılık eyleminin, inanma eyleminin sadece tek bir şey yaptıklarını göstermeye çalışıyordu. Kitabın nszn yazan Aragon ile birlikte şiirsel yaratıcılık boyutunu, yaşayan marksizme yeniden kazandırmaya katkıda bulunuyordu.

4) Marksizme bütün canlılığını kazandırmak için Hegel zerine "Tanrı ld" (Dieu Est Mort, 1962) adlı uzun bir inceleme yazıyordu ve ilk defa olarak Fransa'da Marksizm için Anahıtarlar (Clefs Pour Le Marxisme, Ed. Seghers, son baskı 1977) adlı kitabında, Marx'ta Fichte mirasını hatırlatıyordu. Marksizmin, idealizme karşı materyalizm değil, *varlık* felsefesine karşı bir *eylem* felsefesi olduğunu gösteriyordu.

O zamanlar Fransız Komünist Partisi'nin genel sekreteri olan Maurice Thorez, (ilk iş olarak o sırada Collge de France'da Alman felsefesinin en iyi uzmanı olan yaşlı hocam Martial Guroult'un eleştirisine sunmuş olduğum) Marx zerine kitabımla ilgili olarak bana şöyle yazıyordu:

"Hegel zerine Tanrı öldü adlı kitabının elyazmasını okumayı yeni bitirdim. Hegelciliğin eleştirel incelemesinin genişliği ve derinliği bakımından dikkate değer buluyorum. Bütün alışma, yöntem ve sistem arasındaki karşıtlılığın yeniden ortaya çıkarılmasına yardımcı oluyor: (Bilginin canlı ağacı üzerine çıkarılmış ve Hegel'in döneminde *son dereceye* varmış) devrimci metod, (Marx, Engels ve Lenin'le birlikte ve onların yolunda) aşacak ve bütünleşecek olan yöntem ve o sırada üstün olan burjuvazi dünyası ile başgerici Prusya monarşisi arasında uzlaşmayla tamamlanmış sistem.

Diğer bölümler aşağı değiller ama 3. ve 4. bölümler çok hoşuma gitti. Belki bunlar, mantık, yani Hegelciliğin ruhu ve giderek daha da "ayakları üzerine konumu ve doğrultulmuş" marksizmin ruhu olan diyalektikle ilgili olduğu içindir.

Kitabın büyük bir başarı kazanacağı inancındayım, yalnızca Fransa'da değil umarım. Her ne olursa olsun, dilerim ki kitap uzmanlar tarafından okunsun ve üzerinde düşünölsün.

Sana bayağı iltifatlarda bulunmuyorum. Bu kitapla bana verdiğin, partiye ve harekete veriyor olduğun şey için sana teşekkür ediyorum.

Seni candan kucaklarım."

Maurice

5) Nihayet marksizmi bir sistem olarak değil, bir toplumun ve bir dönemin özel karşıtlıklarını ortaya çıkarmaya ve bu incelemiden hareketle onları aşmaya imkân veren tasarımı bulmaya izin veren bir tarihsel insiyatif metodolojisi olarak tanımlayarak marksizmi Batı'dan dışarı çıkarıyor ve onu evrenselleşme eğilimine yeniden kavuşturuyordu. Oradan, sırasıyla, Uygarlıkların Diyaloğı ana düşüncesi, gezegenin kültürü üzerine Batı'nın egemenliğı iddialarının geçersizliğinin ilanı, Batı'nın hem büyüme modelini hem de kültür modelini kökten eleştiriye izin veren kültürlerin karşılıklı verimliliğı (Yaşayanlara Çağır, 1979) ve üç dünyanın bilgelikleriyle karşılaşma. Bu karşılaşma onu dinlerin en *birleştiricisi* olan İslam'a yöneltir. (İslam'ın Vadettikleri, Le Seuil, 1981).

4- Eylem Felsefesi:

Pragmatizmden Maurice Blondel'e

Şimdi bize, başka bir yamacı, çağdaş Batı felsefesinin inen bir yamacını katetmek kalıyor. Buraya kadar, Kant'tan Ni-

etzsche ve Marx'a, Husserl'den Heidegger'e ve Sartre'den yaşıyan marksizme kadar bütün eleştirel düşüncenin sonuçlarını elde etme girişimi; Platon'dan Descartes'a, daha aşağı bir düzeyde rasyonalizmden Auguste Comte'un pozitivistizmine kadar hayatın anlamını da yitirmiş Batı felsefesinin inişini, varlıkla ilgili bir soruyla ve insanların somut hayatı ile düşünce arasında bir ilişki ile yeniden tırmanma için bir çabadır.

Şimdi hiç değilse zamanın sıkı düzenine göre, en azından ideolojilerin doğuş düzenine göre, varlığa ve onun hakikatine ulaşacak diye Batı felsefesinin ileri sürdüğü şeyin parçalanışına tanık olacağız.

William James'den Talcott Person biçiminde gitgide kaba bir şekilde epistemolojik bir yararcılığa dönüşen pragmatizmin zayıflayışı; mantıksal ampirizmden semantik'e geçiş ve bütün realitenin söylem'e indirgenişi; dogmatik yapısalcılığın insan ölümünün doktrini olarak düşüşü; nihayet bizi yalnızca sofistlerin hareket noktasına değil, onların gerisine götüren sözde *yeni filozofların* en son ve gülünç gösterileri; sonu Batı felsefesinin sıfır yılına ulaşan bütün bu yörünge, bizi, gerçek bir uygarlıklar diyalogu ile gelecek üzerine bir düşüncenin ve Batı çıkmazının dışında (insanın ilerleyişinin *insanlaştırılması*) yolunda yeniden ele alınmasının imkanı konusunda sorgulamaya götürecektir.

* * *

Çağdaş Amerikan felsefesi, ilk kaynağını İngiliz ampirizmi içinde bulmuştur, fakat Amerikan tarihsel deneyimini içinde kök salmıştır. Ve Avrupa'da yalnızca Amerikan deney ve pratiğini doğrulama ideolojisini besleyebilen şeyi alır.

Pragmatizm, örneğin, 16. yüzyıl İngiltere'sinde Francis Bacon'ın (1561-1628) "Bilim nazarî bir bilinç değildir, yapılacak

bir iştir... Bana gelince ben bir mezhebin ya da herhangi bir doktrinin temelini değil, *yarar ve gücün* temelini ortaya çıkarmaya çalışıyorum." diye yazdığı zaman ilk modellerini bulur.

Amerika'da Demokrasi (La Démocratie En Amérique) adlı kitabında "Amerikalıların felsefî yöntemi" konusuna bir bölüm ayıran Tocqueville de şöyle yazıyordu: "Sanıyorum, Birleşik Devletler dışında felsefeye bu kadar az önem verilen bir başka ülke yoktur."

Avrupa'nın tersine, Amerikan düşüncesi keşiş okulunda değil, girişimcilerin okulunda doğdu.

Felsefe, Avrupa'da uzun zaman teolojinin hizmetinde, Birleşik Devletler'de ise tekniğin ve girişimin, bu ikisinin emrinde olduğu ölçüde bilimin hizmetinde oldu. Dinsel yobazlığın yerini bilimci yobazlık aldı.

William James'den Talcott Parson'a kadar pragmatizmi bir tüccarlar felsefesi olarak değerlendiren Bertrand Russel'ın şu korkunç sözüne bakınız: "Hakikat aşkı, Amerika'da, felsefî ifadesi *pragmatizm* olan ticaret anlayışı tarafından bulandırılmıştır."

William James, adını çok anlamlı koyduğu kitabı 'Pragmatizm'de(*) anlayışını, ekonomik ve politik bir gerçeklik olan Amerikan demokrasisine bağlar. Gerçekliğin *peşin değerinden* söz eder. Gerçekliğin, tüm kredi sisteminden önce yaşadığını ve gerçekliklerin *kâr getirici* ("rentables" they pay) olduğunu ekler. İnsanın, Hegel'i taklit ederek, "Kâr getirici olan şey rasyonel olandır." diyesi geliyor.

Pragmatizmin doğuşunun belgesi, 1878'de Peirce'in denemesi Düşüncelerimiz Nasıl Netleştirilir? (Comment Rendre

(*) Pragma (Yun.): 1 - Eylem, 2 - Yararlı. Uygulayıcılık. Bkz. O. Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.)

Nos Idées Claires?)'dir. Kendisini, devletin ve kilisenin *ablaki terörizmine* karşı bir direnişe adar. Çıkış noktası, ne Descartes'ın metodik şüphesi, ne de Locke'un duyuların kesin varisidir; çabalarının toplamı olarak deneydir.

"Peirce ilkesi" olarak adlandırılan şey, yazarı tarafından şöyle formüle edilmiştir: "Düşüncelerimizden birinin objesini ele alalım ve herhangi bir yarara sahip olabilen ve bu objeye maletmemizin düşünülebildiği bütün çabaları gözümüzde canlandıralım: Ben diyorum ki, obje hakkındaki düşüncemiz, bütün bu çabalarımızdan elde ettiğimiz düşüncenin toplamından daha fazla bir şey değildir."

Bir düşüncenin anlamı ve önemi nereden gelir? Doğru olduğu davranış biçiminden.

Fakat girişimin ya da gücün gelir getirirliğinin dışında, *başarının* ölçüsü nedir?

Bu ölçülerden hareket edersek, İsa tipik olarak "hayat boyu bir baltaya sap olamamış biri"dir. Öğretisinde, hayatında, ölümünde, bizim malımızı yahut gücümüzü çoğaltacak hiçbir şey yoktur.

Pragmatizm içinde, eyleminizin uzak sonucunu keşfetmemize, sonsuzu görmemize yardım eden hiçbir şey yoktur. Hedeflediği eylem, toplumsal başarı için teknik bir eylemdir. Sözcüğün pozitivist anlamında, bilime araç olarak sahip olan eylem. Pragmatizm için, *bilimsel* bir cevap getirebilmesinden başka soruların bir anlamı yoktur.

Gökbilimci olarak yetişen Peirce'de, pragmatizm, özellikle deneysel bir bilim felsefesidir: Düşünce bir hipotezdir; geçerli saydığı şey denegidir. "Pragmatizm", diye yazar Peirce, "metafizik bir doktrin önermez, eşyanın hakikatini tanımlamaya da kalkışmaz. Zor kelimelerin ve soyut kavramların anlamı

nı belirlemek için bir yöntemden başka bir şey değildir."

Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) ve John Dewey (1859-1952)'de pragmatizm, kendisini demokrasi felsefesine adar. Dewey şöyle yazar: " Bütün diğer hayat biçimleriyle karşılaştırıldığında, amaç ve araç olarak ve sonraki deneyi yönlendirmek için üzerine dayanılabilecek tek otorite olan bilime yol açmaya yetenekli olarak deneyin gelişimine yürekten inanan yalnızca demokrasidir."

Bu bilim felsefesinin ve bu demokrasi felsefesinin ortak paydası, aşkın sonucun tümünü dışlamaktır.

John Dewey eski inancın, sanayi öncesi toplumlarınıninkinin karşısına, sanayi çağının inancı olan deney felsefesini, pragmatizmi koyar.

Klasik felsefenin, feodalizmin toplumsal düzenini (aile, akrabalık, hiyerarşi) doğaya yansıttığını söyler. Ona göre, doğaya uygulanmış olan *yasa* sözcüğü bile böyle bir felsefenin kategorilerinin toplumsal kökenini açığa vurur. Her toplum kendi öz görünümüne sahip bir *bütün* oluşturur.

Dewey'in eğitimi, sonuncul amaçlarla ilgili tüm kaygılardan sıyrılmış olan bu "özgür girişim", başarılı teknokratlar, toplumuna hizmet edecek yetenekte insanlar yetiştirmek amacındadır: "Ahlâkın biricik amacı gelişmedir."

Bu bilimciliğin sınırlılığını gösteren "Şikago Okulu"na, Şikago Üniversitesi Başkanlığına getirildiği sırada Dewey şunu ileri sürüyordu: "İstedığımız şeye *nasıl* sahip olacağımızı bilme sorusu hiç kuşkusuz bilimsel bir cevap ister. Fakat peşinden gelen soru söz konusu olamaz: Ne istememiz gerekiyor?"

Pragmatizm, amaçlar üzerine tüm düşüncüyü dışlar. Dewey için insan her şeyden önce, plânlar yapan ve kuran girişimci bir varlıktır. Düşünce, var olma savaşında sadece bir

araçtır. Dewey'in, "Amaçların, araçlar tarafından sular altında bırakılma yasası" dediği şeydir.

Pragmatistlerin en tanınmış William James, 1870'te, kendisini Kant'ın mirasını en iyi tanıyan olarak tanıtır ve *kendinde şeyin*, hür iradenin ilhamına sahip olduğunu söyler.

Ona göre filozof, Platon'dan Kant'a kadar olduğu gibi, yasa koyucu değildir. Sonsuz yasalar yoktur. Hatta Musa yasalarının bir eşi olan, Kant'ın "kategorik buyruk" yasaları da yoktur.

Birdenbire Atinalı sofistlerin ahlak düzeyine dönen James onlar gibi haykırır: "İyinin özü, sadece arzuların doyumundadır."

Orman yasasının bütün özellikleri tüyün altında su yüzüne çıkar: "Amerikan demokrasisi"nin özü olan *ferdiyetin kutsallığı* adına bireyi, özgür girişimin öznesi olarak tanımlar.

Bütün'e tapınmaya karşı, *Bir'e* karşı (Pragmatisme'in beşinci bölümü) insan geleceği konusunda tüm kaygıların dışında yalnızca bireylerle ilgilenir.

"Baskı altına alıcı akıl"a karşı, onun çok iyi bildiği *rastlantı* bütün amacın yokluğudur. Çağdaşı Henry Ford'un dediği gibi: "Tarihi anlamsızlıktır."

William James puritenlerin içini rahat ettirerek, "Köpek tanrıça: Başarı'ya ödünsüz tapınmadan doğan ahlak gevşekliğini" eleştirebilir, fakat felsefesi bu tapınmanın temeli olan ideolojiye daha az katkıda bulunmaz.

Zaten pragmatik pozitivizmi dinin yanına kolaylıkla koyar: Bir inanç eğer etkinliğini kanıtlarsa (örneğin, toplumsal düzeni korumak için), pragmatik aletçilik bütün *ödeyen* düşüncelere olduğu gibi, ona da soylu ünvanlar verebilir. O halde, en kapalı *parapsikolojiye* dayanmakta tereddüt etmeyen

William James, en eski metafiziği yeniden canlandırır, ona inanmamasına rağmen: "İtiraf etmeliyim ki, ben ölümsüzlükle asla tutkulu olarak ilgilenmedim." der.

Bu pragmatizmin son kolu olan ve gerçekliği rekabet içinde etkililiğe indirgeyen Talcott Parson, Genel Bir Eylem Teorisine Doğru (Vers Une Théorie Générale De L'action, 1951) iddialı başlığı altında, o da birey üzerine toplumsal dinamiği kurarak şöyle yazar: "Eylem, durum verileriyle -bu veriler eylemciye yabancı olmayan amaçların tümü arasında, pozitif bilimle anlaşılabilir ve kanıtlanabilir nedenler için sözü edilen amaca en iyi uyum göstermiş olan verilerdir- uyuşan amaçları izlediği ölçüde akla uygundur."

Toplum modeli, sürekli savunduğu günümüz Amerikan toplumdur ve kitabında bu tekno-bürokratik sistemin organizasyon, kontrol, teknik etkililik, otorite, hiyerarşi gibi anahtar sözcüklerinin ve temalarının su yüzüne çıktığı görülür.

Yine Dewey'de, işçiyi, tüketiciyi, seçmeni kullanmak için, iktidarların hizmetine sunulmuş bir sosyolojiyle birlikte, *niçin* sorusuyla asla ortaya çıkmayan siyaset dışı teknokratlar yetiştirmek de söz konusudur.

Doğal olarak, sistemle bütünleşmeye kendilerini bırakmayı reddedenlerin tümü, *yoldan sapmış* olarak değerlendirilirler...

* * *

Pragmatizmin bu eylem anlayışının sınırlılığını ve bu sınırlılığın yanına, canlı ve iç bağı olmaksızın, koydukları dinin yoksulluğunu ölçmek için, **Maurice Blondel**'in eylemle ilgili eseriyle karşılaştırmak yeterlidir.

Pragmatizmde eylem, rolü yalnızca hangi girişimin ve *hangi sonucun olursa olsun*, başarı üzerine etkili *araçları*

saptamak olan salt teknisyen bir akıl tarafından gemlenir. Bu sınırlara hapsedilmiş bu *eylem* ve bu *akıl* kendilerinin dışında, herhangi bir batıl inancı ya da uydurma-dinsel bir spekülasyonu, yahut herhangi bir parapsikolojik hayali alabildiğine özgür bırakırlar; yeter ki kâr getiren eyleme karışmasınlar ve ona *ruhsal* kandırmadan daha çok hizmet etsinler.

1893'te savunduğu ve kırk yıl boyunca tekrar tekrar yazmaktan -her zaman boyun eğmeyi kabul ettiği, Katolik Kilisesi'nin tedirgin edicilikleri nedeniyle- vazgeçmediği "L'action, Essai D'une Critique De La Vie Et D'une Science De La Pratique" başlıklı tezinde Maurice Blondel, eylemden salt insancıl olan başka boyutlar da çıkartıyordu: Kendi içinde aklın yalnızca, doğayı egemenliği altına almak ya da insanları kullanmak için araçlar, yasalar ve nedenler bularak olguları düzene sokmak gibi bir rolü yoktur. Fakat önce amaç, alt amaçlardan daha yüksek amaçlara tırmanarak, kendi öz amaçlarını bulmak ve bu eylemin anlamını ve sonuncul amacını, yahut Pascal'dan sonra Blondel'in dediği gibi, "Yegane Zorunlu"yu ortaya koyma rolüne sahiptir. Tezi savunurken şöyle açıklamada bulunuyordu: "Gereklerinin neler olduğunu tanımak için insani eylemin içerisine yerleştim."

Oraya, şu ya da bu girişimin başarısından değil, insanî eğilimimizin ortaya çıkarılışından ulaşır. Bütünüyle insanî olmak için ne istemeliyiz?

Blondel cevap verir: Bütün kısmî tasarılarımızın ve tutkularımızın arasından, *istenen irade* mizi *isteyen irade* miz düzeyine yükseltmek için sonsuzu istemek.

Sınırlandırılmış hedeflere takılıp kalma girişiminin tümü kendi öz çelişkisini kendi içinde taşır; kendi yetersizliğini ve kendini aşma gereksinimini açığa vurur: "Herşeyi yeniden göz-

den geçirmek ve insanî eylem içinde gerçekten içerik olan şeyin tümünü ortaya koymak, işte benim niyetim."

Oysa insan eylemi kendi bütünlüğüne ancak amaçlarının aşkınlığını tanıyarak erişebilir: "Sonsuzu istemeksizin sonsuzca isteyemeyiz. Oysa, önce kendimizi feda etmeksizin, kendimizi kendi varlığımızın kaynağına kavuşturmak için kendimizden kurtulmaksızın ve bizi 'Tanrı'dan 'Tanrı'ya taşıyan bu harekete kendimizi bırakmaksızın sonsuzu nasıl isteriz? Kendisinden doğduğumuz ve hiçbir zaman doyurulmamış bir kaygının içinde bizi yoğurmuş olan iradeyi nasıl onaylarız?"

İnsanda şu anda bulunmayan şey, eksiklik, ilhamın karşılanacağı yeri boş halde gösteren ve içkinlikten hareketle aşkınlığın ortaya çıkma olasılığına hazırlanacak olan bu gereklilik, böylece bizi, kaynağının ve amacının bilincine varması bakımından insan için zorunlu olan bu ilhama götürür.

Maurice Blondel'in eylem üzerine düşüncesinin yöntemi ve amacı böyledir.

Blondel'in ard arda kısmî amaçların *yetersizliğini* ortaya çıkarışı boyunca, bu ilerleyişin yalnızca bir kısım aşamalarını gösterebiliyoruz.

Andre Gideé, ondan da öte, Blondel'den sonra, Heidegger'den Sartre'a kadar hiçliğin ve ölümün filozofları olacakların tümüne ve şimdiden Blondel'in eserinde aşılmış zamanlar gibi duranların tümüne cevap verir.

"Yüzyıllardan daha güçlü bir heyecanla, ölmekte olan şeyden yararlanmayı" düşleyen oyun insanına, hevesliye, Don Juan'a, Blondel temel çelişkisini hatırlatır: İstemek *istemiyorum*, gerçekte istememeyi *istiyorum*lu ifade eder. Hiçbir şeyi dışlamak istemiyor musunuz? O halde bir gerçekliğin, bir aşkınlığın hipotezini dışlıyorsunuz demektir, çünkü tümüyle tü-

kenmeden önce her şeyin geçiciliğini doğruluyorsunuz. Ne sonu ne de amacı olan bir değişimle sonsuzu birbirine karıştırmak ve hiç durmaksızın kaçmak, tek sonsuz için kendisinden bu isteği kabul etmektir. Ve madem ki hiçbir şeyle yetinemez ve ne de kendi kendine yetebilir, o halde bu tutumun aldatmaca olduğu ortaya çıkar. Yalan, yani iki irade arasındaki çelişki: erişilmez bir amacın ardından koşarak gücü tükenmiş şu "isteneni irade" nin ötesinde, bu aşamada ya da daha sonra bu boşu boşuna kovalamada takılıp kalmayı ona yasaklayan "isteyen irade."

Hiçliğin aldatıcı iradesinin imkânsız *yeterliliği*, özneliliğin, benin imkânsız yeterliliği, Blondel için, varlığın aldatıcı iradesinin *yeterliliğini*, pozitivist bilimciliğin nesnelliliğinin yeterliliğini yadsıma anından başka bir şey değildir.

Bilim bize araçlar verir, amaçlar değil. *Nasılın* sorularını ortaya koyar ve çözer, *niçinin* sorularını değil. Sorularda öznenin bir eylemi üzerine, onun tutarlılık ve bütünlük arzusu üzerine dayanırlar; fakat bu hedeflenmiş bütünlük, her zaman açık bulunur ve bu da ancak, ilk köken veya son amaç sorularını cevaplayabildiği postülatlar yoluyla olur.

Eylem ve ona hizmet eden akıl, daha önce varolan parçaların basit bir teknik düzeltimi içinde güçlerini yitirmezler. "Harekete geçmek", der Blondel, "eşyanın sınırsızlığına kendinden bir şey eklemektir." Şiir, sanat, *bize* ait olmaksızın *bizde* bulunan şeyden, yani yalnızca daha önce varolan şartların sonucu ya da ürünü olmayan şeyden, yüzeye çıkmanın simgesi olduğu gibi yaşama eyleminin de simgesidir.

Maurice Blondel, örneğin aşk, aile, ulus, tür olarak insanlığın bile kısmî birlikteliklerinde olduğu gibi sınırlandırılmış bütün amaçların gerçek dışı *yeterliliğini* böyle kovar. Bu kısmî

birliktelikler kendilerinde kendilerini aşma gerekliliğini taşımadıkları zaman, ateist olanlar için, gelecekte ancak taklidi söz konusu aşkınlık olabilir.

Sanat ya da bilim, ulus ya da parti gibi kısmî amaçların oluşturduğu bütün putlara karşı Blondel, bize tıpkı bir sınır kaçakçısı gibi rehberlik eder.

Sartre'da olduğu gibi Blondel'de de insan, Tanrı olmaya can atan varlıktır. Fakat Blondel'de bu *gereksiz bir tutku* değildir; çünkü Tanrısız, yahut Tanrı'ya karşı değil, Tanrı yoluyla ve Tanrı'yla birlikte Tanrı olmaya çalışır... Bunun nedeni, susuzluk kaynağını ispatladığından değil, bütün yeterliliklerimizin başarısızlığındandır. Ve bizi dayanılmaz bir şekilde bu başarısızlıkları yenmeye ve bu yeterlilikleri aşmaya çağıran hareketliliğin, içimizde barınan ve reddedilemez olan hareketliliğin ta kendisi olduğu içindir.

Yalnız bu yokluğun (absence) değil, boytın eğmemize engel olan ve bizi kuşatan acımasız varolmanın (présence) da yaşanan deneyimi, duyularımızın dünya hayatına katılımı gibi katıldığımız ve duyularımıza sahip olan dünya gibi, sonsuz istek tutkumuza kesin cevap verici olan, bu hayatın, bu canlılığın aşkınlık deneyiminden daha gündelik, daha sıkıcı bir deneyimdir.

* * *

Gitgide pozitivismle karararan ve bilimin nesnesini, Blondel'in yaptığı gibi, inancın gereklerine bağlamakta yetersiz Amerikan felsefesi böylece yerini, bütün boşa çıkmış dilekleri kendi sorumluluğuna alan bir *aşkıncılığa* bırakıyordu.

Yerliyi reddetmiş ve Avrupa'dan, en kurutucu öğretiler olan "Locke'un ampirizmini" ve "Newton'un doğal felsefesi"ni, sonra Voltaire'den Lamettrie'ye, Franklin, Jefferson ve Paine'in

zamanına kadar "aydınlanma"yı almış olan, bu geçmişi olmayan toplumda, Alman (Özellikle Schelling) Swedenborg romantizminin ve Rousseau'nun karmakarışık kaynaklarına başvuran *mistik aşkıncılık*, *düşünce yürüten akıla* karşı pragmatistlerin küçümsemelerini paylaşanlara, Tanrı'yla ya da doğayla doğrudan bir ilişkiymiş gibi görünüyordu.

Hayatın sorumluluğunu şairler yüklendiler: İş dünyasıyla, üniversite pragmatizmi ve pozitivizmiyle dolup taşan hayatın.

Hinduizm'in etkisi altında, "hiçbir şey bizim değil, her şey Tanrı'nın" olduğunu öğreten Emerson (1803-1882)...

Şaşılacak güzellikteki Walden, Ya Da Ormanda Hayat (Walden Oula Vie Dans Les Bois)'da, doğada eriyip gitmek için toplumu terkeden ve şiddetsizliğin habercisi olan katı bir bireyci Horeau (1817-1867)...

Büyük şair Walt Whitman (1819-1892), *gelişme* gizemcisi, fakat coşkulu bir ifadeyle Çimen Filizleri (Brins D'herbe) şiirlerinde, Doğu'ya doğru açılımın insanı, eldeğmemiş toprakların kâşifi, şiirde yücelmiş şair, Faust'un düşlerini *businessman* (işadamı) pragmatizmine indirgemez.

Gizli şeyleri ortaya çıkarmak için fantazmagori(*) şairi olan ve gizli bilimlerle uğraşan Edgar Poe (1813-1849)...

Mutlak idealizmi içinde, bireyden, artık büyüme toplumunun yırtıcı fatihini yaratmayan, fakat Faulkner, sonra Steinbek, sonra Hemingway ve sonra belki hepsinin üstünde büyük dansçıları, bu felsefe batığı içinde gerçek felsefenin, yani hayatımızın ve ölümümüzün anlamını sorgulamanın ateşini besleyerek Amerikan insanının onurunu kurtaran Ted Shawn ve

(*) Fantazmagori: Karanlık bir odada, göz yanıltma yoluyla görüntüler gösterme sanatı, görüntü oyunu. (Çev.)

Ruth Saint-Denis'den Doris Humprey ve Martha Graham'a kadar evrensel bir hayatın mayası olan Josiah Royce (1855-1916)...

İngiltere'de pragmatizm, Schiller (1864-1957) dışında, çok az yankı buldu. Orkestra, bütün önermenin doğru olması için yararlı olması gerekir temasını çalması için Schiller de Yunanlı sofistlerden Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sloganına yeniden sarıldı.

Onun mirasını, İngiltere'de, Bradley, Bosanquet, Caird, Mac Taggart'la Hegelciliğe başarı kazandıran, yorumlardan ve bayağılıktan sıyrılabilen, örneğin metafiziği Bradley (1846-1924) gibi tanımlayan - "Gerçekliği tanıma girişimi, gerçeklik görünüşten ayrıldığı ölçüde, metafizik yoluyla anlaşılabilir."- kuşak devraldı.

Yine İngiltere'de tedirginlik ve anlam arayışı, üniversitenin dışında, D. H. Lawrence, Virginia Woolf, Yeats ve James Joyce ile Thomas Eliot'ın gerçeküstüçülüğüyle birlikte romanda, şiirde ya da tiyatrodaki ifadesini buldu.

5- Jacques Monod ve Pozitivizm

O sırada, Avrupa'da önemli duruma gelecek olan, bilimlerin dilini, kısaca dili inceleme akımı doğar.

İlk aşamada, Russell (1873-1970) ve Whitehead (1861-1947), Öklid'in olmayan geometrilerin modern fizik tarafından kullanılmasının neden olduğu, matematik temellerinin bunalımı karşısında, matematik mantığını yeniden gözden geçirmeye çalıştılar.

Fakat mantıksal pozitivizm özellikle Avusturya'da, "Vienna Çevresi"nde, Cambridge'de Russell'in öğrencisi ve dostu olan Wittgenstein ve Carnap ile birlikte gelişme gösterdi.

Neo-pozitivizm, bir taraftan tüm idealist felsefeyi ve tüm materyalist felsefeyi, anlamdan yoksun olarak atarak, tüm felsefî iddianın geçersizliğini göstermeye, diğer taraftan da yöntemsel olarak mantığını ya da daha çok dilini hazırlayarak bilimi birleştirmeye çabaladı.

Felsefî açıdan ve bilimsel açıdan neo-pozitivizmin bilançosunu çıkarmak, geleneksel felsefî durumların gerçekten aşıp aşılmadığını ve neo-pozitivizmin bilimlere, ihtiyacı oldukları yöntemsel aracı getirip getirmediğini kendimize sormamız olacaktır.

Bu bilançoyu ben, Nisan/Haziran 1956, "Revue Philosophique"de Mantıksal Ampirizmden Anlambilimine (De L'empirisme Logique a la Sémantique) başlığı altında yapmaya çalıştım. 1929, Viyana Okulu Manifestosu, "bilimsel dünya anlayışı"ndan beri *mantıksal ampirizm, bilim dilinin mantıksal sözdizimi, anlambilim* görkemli adları altında bütün bu *ekol*, ampirizmin eski konularını, bazen Berkeley'in hemen hemen mistik ve idealist ya da Hume'un agnostik biçimi altında yeniden ele aldığını ve dünya cevherini oluşturacak olan, algı verileri arasındaki ilişkileri tanımlamak için matematiksel mantığı kullanmakla yetindiğini gösterdim.

Bertrand Russell, Batı Felsefesinin Tarihi (Histoire de la Philosophie Occidentale)'inde bu açıklamayı doğrular. Şöyle yazar: "Çağdaş analitik ampirizm, matematik bilimlerin kavranışı ve güçlü, mantıksal bir tekniğin gelişimi yoluyla Locke, Berkeley ve Hume ampirizminden ayrılır." (s.862)

Fizikten psikolojiye kadar bütün bilimler iki bileşene şöyle indirgenecekti:

1) Kişisel duyularımızın verileri, ("verilmiş' olan şey izlenimlerimdir, tekbencilikte olduğu gibi" diye yazar Car-

nap)⁽⁴⁰⁾.

2) İlişkilerin matematiksel mantığı (Bertrand Russell'ın mantığı).

Tersine, başlangıç *verileri* olmadığını, olgu dediğimiz şeyin *yapılmış*, kurulmuş bir şey olduğunu ve bu *kuruluşun* sonunun, Bachelard'ın da gösterdiği gibi, ilkelerin ve sistemlerin toptan, tekrar tartışma konusu olmaya vardığını gösteren çağdaş bilimsel hareketin karşı akımı daha fazla ileri götürülmeyecekti.

Bütün bu spekülasyonların bilançosu o halde çok basittir: Bilime hiçbir şey getirmemişlerdir. Çünkü deney içinde, bilimin *özneltci* yorumlamaları içinde, gerçeğin şokunu gizleme girişimlerinin tümü, fizikçi Louis de Broglie'nin yazdığı gibi, "bir huzursuzluk bırakırlar" ve araştırmanın "verimliliğini kuruturlar."

Bilimin bu asalak uru felsefeye de, *metafizik* (pozitivistlere göre küçültücü) suçlamasıyla tehdit eden özneltci terörizmin yeni bir biçimi dışında, hiçbir şey getirmemiştir; herhangi biri de hayata, tarihe ve üzerinde yaşadığımız ve ona insancıl bir yüz vermek için değiştirmek zorunda olduğumuz, Homeros'un dediği gibi "ekmek yiyenler"ın dünyasına bir anlam vermeye girişebilir.

Bu ur, bilimi ve de aklı, verilerin kaydedilmesine ve bu veriler arasına matematiksel yasaların yerleştirilmesine indirger: Böylece aklın temel ve en soylu işlevini; bilimsel yetenek ve eşyanın kullanımı dışında, insanın yıkımına değil, gelişimine hizmet ettirmek için, bu bilim ve bu tekniğin anlam, değer ve amaçlarını araştırmadan ibaret olan işlerini sakat bırakır.

(40) Carnap: Dünyanın Mantıksal Kuruluşu (La Construction Logique du Monde), (1928, s. 249).

Akıl, hem bu bilimin hem de bu bilgeliğin aracıdır.

Pozitivizm, bu bilgeliği (*amaçların* araştırılmasını) dış-larken bizi böylece bir *araçların* malikumu eder.

Bize *araçlar* veren bir bilim ile *amaçları* kavramamıza izin veren bir bilgelik arasındaki bu anlaşmazlığın en parlak örneği Jacques Monod'un Raslantı ve Zorunluluk (Le Hasard et la Nécessité) kitabıdır.

Hemen başta canlı organizmayı, yapısını yeniden kurma ve hatta değiştirme "tasarısı ile donanmış bir nesne"⁽⁴¹⁾ biçiminde tanımlayarak, bilimden mutlak olarak dışlamak istediği emektar *erkeklik* (finalité) sözcüğünü kullanmaktan sakınmak için şu garip *erkek bilim* (teleonomie) kullanımını getirir.

"Bilimsel yöntemin temel taşı, doğanın nesnelliği postülatıdır. Yani ereksel nedenler -yani tasar- anlamında fenomenin veri yorumlarının tümünün *doğru* bir bilgiye yöneltilebilen olduğu anlayışını sistemli olarak reddetmektir. Hiçbir zaman ispatlanamaz katıksız bir postulat. Çünkü doğada, ne olursa olsun izlenmiş bir amacın, bir tasarımın yokluğunu ispatlayabilecek bir tecrübe düşünmek hiç kuşkusuz imkânsızdır."⁽⁴²⁾

Bir demiurgos'un(*) dış niyetinden doğan bütün uyuşuk açıklamalardan kaçınmak isteyen için, tam olarak uygun düşen bu postulatın haketle Jacques Monod, pek rahat bir ispat şeklinde, biyolojik evrim olgusunu, yani başka kavramlardan ayrı olarak iki kavram: zorunluluk ve raslantı'dan hareketle, yapıların hem değişmezliğini hem de değişimlerini açıklar.

Jacques Monod'da zorunluluk (Descartes'ta ya da La Mettrie'nin *makina-insan*ında olduğu gibi) mekanik doğadan

(41) Jacques Monod, Le Hasard et la Nécessité Paris Ed. du Seuil 1970, s. 22.

(42) a.g.e. s. 32-33.

(*) Demiurgos: Evreni düzenleyen tanrı (Çev.)

değil, sibernetik doğadan kaynaklanır. *Raslantı*, yapıların değişmezliğini açıklamak için zorunlu olarak ortaya gelir. Zira o zaman termodinamiğin ikinci yasası uyarınca, bir bozulma beklenenecekti. Fakat çok geniş bir sistem içinde yüten her biyolojik sistem, doğanın bütünü için yasasının değerini çürütmek-sizin yerel ve geçici *yükselmeler* meydana getirebilir. Bu birbirini izleyen raslantılar, sibernetik içdüzenleme oyunlarınınca yapıya bütünleştirilmiş, saptanmış, yığılmış olabilirler.

Biyolojinin bu düzeyinde Jacques Monod'un açıklamalarının değerini tartışmak için ne yetkim var, ne de şu anda bu çalışmam için buna ihtiyacım var.

Fakat Jacques Monod, tarihî, ahlakî ya da dinî tüm gerçekliği yalnızca zorunluluk ve raslantı oyununa indirgemeyi kastettiği zaman problemin başka bir düzlemde ortaya çıkar. Goethe'nin eksiksiz görüşüne nazaran ne gerileme! Goethe için zorunluluk ve raslantı, insanın yaratıcı özgürlüğünün araçlarıdır.

"Bu dünyanın örgüsü zorunluluk ve raslantıdan yapılmıştır: İnsan akli, ikisi arasında yer alır ve onları yönetmesini bilir; varlığının temelini zorunlulukta görür. Raslantıya gelince, insan akli onu yönetmekte, yönlendirmekte ve kullanmakta us-tadır ve bu da, aklın kapalı ve insanın *yer yüzünün tanrısı* ünvanına can atabileceği kadar sarsılmaz bulunduğu ölçüde olur."⁽⁴³⁾

Profesör Laborit'in de katıldığı, Michel Polac'ın bir programında, beni karşısına çıkaran bir televizyon tartışması sırasında, nobel ödüllü Jacques Monod'a iki itirazla yetinmiştim:

1-) Kitabında defalarca yineleyerek, kendi açıklamasının

(43) Goethe, *Wilhelm Meister*, I. Kitap I. cilt, bölüm 17.

mümkün olan tek açıklama ve bütün diğerlerinden kesin olduğunu ileri sürer. Bu dogmatik yanlış, başka çağlarda başka bilgilerin de yanılışıdır. Descartes, ondan sonra La Mettrie de, hayatın bütün olaylarının kavramlara ve mekaniğin yasalarına eksiksiz indirgenebilir olduklarını ileri sürdüler. Jacques Monod'un gururlu güveni karşısında, kendisinin, sibernetiğin La Mettrie'si olup olmadığını sormakta sakınca görmedim.

2-) Raslantı kavramı her zaman bulandırıcıdır. Hiç kuşkusuz Jacques Monod ona, Von Neumann'ın teoremlerinden alabildiği matematiksel anlamı verir. Bununla birlikte, yine en büyük sayılardan hareketle şu eski soru ortaya konulabilir: Diyelim ki İlyada'yı oluşturan bütün harfleri düzensiz olarak bir maymuna emanet ettik, hiç durmaksızın *raslantılı* karakterleri düzenleyerek ve bozarak, günün birinde bir şiir oluşturmayı başarması için ne kadar şansı vardır? Öyle ki Jacques Monod'u aldığı önlemlere rağmen, kitabında raslantısı bana genellikle, köyümüz papazının vaazlarında "Esirgeyici Tanrı"nın oynadığı rolü oynuyor görünür.

Fakat benim tereddüdüm hiç kuşkusuz, Jacques Monod'a göre; "Ancak beceriksizce seke seke yürüterek yolculuk edebildiği yeryüzünü araştırmayı seçen"⁽⁴⁴⁾ bu ilkel balık'ın yürekliliği ve hayal gücü bende bulunmadığındandır.

Monod'un yine yazdığı gibi bu "Evrimin Macellan"⁽⁴⁵⁾ı böylece, daha başka raslantıların birikimiyle eski atalarımız olacak olan dünyalılarının ilk soyudur.

Aldırmaksızın kabul ettiysem bile, bu, dedim, biyoloji düzeyindeki açıklamanızı, İncil'den daha fazla mucizelerle dolu olduğu bilinen kitabınızdan daha az tutmadığımdandır.

(44) a.g.e., s.142.

(45) a.g.e.

Fakat biyolojiyi geçtiğimizde durum ciddileşir: Kitabının son yirmiiki sayfasında, tartışmaya yer vermeyen şu sonuca ulaşmak için: "İnsan nihayet (Jacques Monod'dan beri - R.G.) raslantı sonucu ortaya çıktığı evrenin duygusuz sonsuzluğu içinde yalnız olduğunu bilir."⁽⁴⁶⁾ Jacques Monod, biyolojiye uyguladığı açıklama tipini bütün yönleri genelleştirmek ve yaygınlaştırmaktan ibaret olan şalane bir özetle, hem ahlak, hem politika, hem de din konusunu ele alır.

Kitabı bir best-seller yapan bu yirmiiki sayfanın olup olmadığını ve neden, diye ona sormak saygısızlık mıydı?

Zira bunların, Fransa'da ve dünyada, uzmanların dışında milyonlarca okuyucudan yüzlercesini çeken, "allosterik enzimler" ya da "polipeptidik ayrımlar" üzerine teknik değerlendirmeler olması çok az olasıdır! Çalışma arkadaşı -o da Nobel Ödülü sahibi- aynı yetkiyle ve birkaç hafta arayla, Canlı Mantığı (Logique du Vivant) ⁽⁴⁷⁾ nın aynı problemini inceleyen François Jacob'un kitabı yalnızca biyolojiyle yetindiği için medyanın büyük çoğunluğu tarafından sevilmemiştir.

Raslantı ve Zorunluluk'un tanıdığı baş döndürücü talih belki, bilim adına marksizmi infaz etme (üstelik hesabını göerek -simetri olması için yanlış pencere- Teilhard de Chardin) onuruna sahip olan son bölümün tartışma götürür yergi yazarından daha az biyoloğun tartışma götürmez yetkisinden ileri geldiğini ona söylemekle kötü niyetlilik ettim.

Jacques Monod böylece pozitivistin papa'sı, anti-mark-

(46) a.g.e., s. 196.

(47) Paris, Gallimard, 1970.

(*) Exorcisme: Şeytan ya da cinleri kovmak için okunan dua ve yapılan ayin: büyü

Play-boy: Ciddi bir işi olmayan ve zevk peşinde koşan erkek, mirasyedi (Çev.).

sizmin tetikçisi oluyordu.

Karikatürleştirilmiş bir marksizme karşı saldırılarını reddetmek niyetinde değilim. Jacques Monod, Marx'ı Stalin ile karıştırır. Onun ölümünden sonra *yeni filozoflar* da Marx'ı Althusser ile karıştırarak, bayatlamış anti-marksizm kılığına beceriksizce yeniden girdiler. Artık Nobel'den başka yiyecek bir şey bulamayan medyanın papa seçme kurulu, anti-marksizmin papalığının başpiskoposluğa dönüşmesine ve bir seçim kampanyası -bunu göreceğiz- zamanının geldiğine karar verdi ve yeni bir deterjan markası ilan eder gibi, büyük bir kitle içinde exorsist(') play-boylarımızı ilan etti.

Jacques Monod da bilimden bilimciliğe geçer: İnsana, doğa üzerinde eşsiz bir üstünlük sağlayan deneysel matematik yöntemlerinin bütünü olan bilim. Bu yöntemlerle sanat, aşk, özveri, inanç ya da yalnızca kendine özgüllüğü içinde başkası örneklerinde olduğu gibi hayatın diğer bütün boyutlarını açıklamak ya da onlar adına reddetmek için, bu yöntemlerin yasal saygınlığından yararlanmak isteyen batıl inançlar bütünü olan bilimcilik. Haksız olarak bazan bilimin *kötülükleri* olarak acılandırılan şeyler bilimden değil; bilimden, adını söylemeye cesaret edemeyen bir din yapan bir felsefeden gelirler. Veya yine bilimcilik, kavrama, ölçüye ve (Aristotelesçi, matematiksel, diyalektik ya da yapısal) mantığa eksiksiz indirgenebilir olmayan hiçbir şeyin gerçekliğinin olmadığına inançtır.

Bilimcilik böyle bir dizi indirgemeye girişir.

Sosyal araçlar, motorlar, zenginlikler ve baskılar üreten, yalnızca araçsallığa (onu yüceltmek için indirgeyen Descartes'tan, onu aşağılamak için indirgeyen Bergson'a kadar) indirgenmiş olan bu akıl *amaçların* değil, *araçların* sağlayıcısıdır.

Sanki insan, doğa ya da insanlar üzerinde bir gücü elin-

de bulundurarak, zekâsını ancak makinalar kurarak, para kazanarak ya da yığınları kullanarak gösterebilirmiş gibi!

Bu sakat akılcılık iki postülataya dayanır:

1) Bütün gerçeklik *tanımlanabilir*, yani hiç eksiksiz kavrama indirgenebilir;

2) Değişmez doğa, yasalar tarafından bir araya toplanmış bir *olgular* bütünüdür.

Duyum, kavram ve yasa, batılı pozitivistizmin ve bilimciliğin üç temel direğidir.

Başka inançlardan ve başka saflıklardan ilham alan bu *araçlar* *din*inin, sırası gelince, *halkın afyonu* rolünü oynayışının nedeni kolaylıkla anlaşılır.

1- Kavram, bir insancıl plâna göre yeniden kurulmuş gerçektir. Böylece insancıl plân açık seçik gerçekliği akla geri verir. Bu, eşyanın, nesnelerin, ölçünün ve sınırın gerçekliğidir: Bir matematikçi, meslektaşına bir geometri şeklini *telefonla* bildirebilir; bir mühendis bir köprü tasarısını *telefonla* bildirebilir; çünkü orada, kemerlerin eğiminden malzemelerin dayanıklılığına ve maliyetine kadar, her şey ölçüyle tanımlanabilir durumdadır. Fakat Van Gogh'un "Arles Köprüsü" ya da Hiroshige'in "Yağmur Altındaki Köprü"sü *telefonla* anlatılamaz, çünkü orada kavram ve ölçünün gözünden kaçan bir şey vardır. Bir konserden sonra, mektuplaştığım kimseye, yorumlamanın, duyarlılığı kavrama çevrilemez bir virtüözün yorumlaması mı, yoksa orkestra uygulaması mı olduğunu bilmeksizin, müzik notalarını postayla gönderebildiğim gibi, telefonla da olsa olsa ressamın tekniğini anlatabilirim. Bir "gelecek bilimci", enstitüsüne, geçmişten ve şimdiden hareketle genellemeler üzerine kurulmuş bir tasarı anlatabilir. Fakat bu yanlış bir gelecek olur; çünkü o, insanların önceden kestirilemez insiyatifinin ve onla-

rın yaratımlarının soyutlamasını yapar zorunlu olarak. Bilgisayar kullanımı bu kötü geleceğe hiçbir şey katmayacaktır: Eğer Lenin, Ekim Devrimi'ni yapıp yapamayacağını sormak için bir bilgisayar kullanmış olsaydı, cevap, *evet* olurdu. Çünkü onu Lenin programlamıştı. Hesaplarınıza yalnızca "nesnel şartları"⁽⁴⁸⁾ katan Kautsky tarafından programlanmış bilgisayar, *bayır* derdi. Eğer insan ve tarılı, nesne ya da nesneler bütünü olarak ele alınırsa, ister genelleme olsun, ister benzeme olsun gelecek, geçmişin ve şimdinin hiç değişmeksizin bir uzantısı olacaktır; çünkü bir nesne gibi değerlendirilen insanın, nesne olarak geçmişten kopmaya ya da yeni yaratıma, kısacası önceden kestirilemez yeniliğe yeteneksiz olduğu önceden ortaya konmaktadır.

Bu *araçlar dini* bilimciliğin, geçmişin bunca diğer batıl inançlarından sonra tam olarak *balkın afyonu* rolünü oynaması bundandır.

Kavramın özü, tüm *özneyi*, tüm *tasarayı* nesnenin yasalarına, ölçülerine ve sınırlarına indirgemektir. Bu da hiçbir şekilde kavramın küçük görülmesi anlamına gelmez: Ona, anlamındaki ve nesneleri kullanmadaki etkililiğini gösterdiği düzeyde saygı gösteririz. Fakat aşığın, şairin ya da peygamberin tanımlanması kavram yoluyla olmaz.

Aristoteles'in ve Saint Thomas'ın tümdengelimli mantığı, Marx'ı iyi bildiklerini ileri süren bilimcilerin ve Hegel'in matematiksel ya da diyalektik mantığı dahi olsa, mantık için de aynı şeyler geçerlidir.

2- Doğanın nesneleri yada araçlar düzeyinde kavram etkililiği bahsine bir son verip mantık ve yasa amacıyla tekrar

(48) Lenin ona haklı bir biçimde, karşılık olarak, çok kolayca "nesnellik sayesinde oportünist" olduğunu söylüyordu.

dönmemek için yalnızca onun, "insanî bilimler" ya da "bilimsel sosyalizm" şeklindeki uygulanışını akılda turalım. Mantık, kavramlar arası ilişkilerin analizinde kavramla aynı postülatlardan yola çıkar: Nasıl ki kavram nesneyi hiç eksiksiz yeniden kurmayı isterse, mantık da gerçeğin hareketlerini ve ilişkilerini kendi kavramlar zincirinde yeniden üretmeyi ister. Tekrar edelim; belli bir düzeyde saygıya layık ve etkili olan şey, orada soyutlamanın nesneyi kendi temel özelliğinden yoksun bırakmamasıdır.

İnsan, tarih, ekonomi, politika psikoloji, sosyoloji ya da bilimsel sosyalizm çapında da böyle olabilir mi?

Auguste Comte'dan Durkheim biçiminde, Pavlov'dan Jacques Monod biçiminde, Hegel'den Stalin biçiminde, doğa bilimlerinde kanıtlarını göstermiş olan yöntemlerin ve yasaların insana bilinçli olarak uygulandığı asla saklanmadı. Durkheim'in "Sosyolojik yöntemin kuralları"⁽⁴⁹⁾'nı Stuart Mill'in pozitivist ampirizm kurallarından kopya etmesi; Jacques Monod'un genetiğe çok güzel uyan sibernetik yasalarını, insanınki de dahil, evrimin bütününe uygulaması; Stalin'in tarihin diyalektiğinden ve devrimlerinden, doğa diyalektiğinin evrensel yasalarının özel bir durumunu yapması, bütün bunların her birinde girişim aynıdır: Mekaniğin yasalarını hayvan davranışlarına uygulayan Descartes'ın girişi; sıra kendisine gelince, bir kitabında bu yasaları insan davranışlarına uygulayan La Mettrie'nin girişi. Kitabın başlığı, programı tanımlamaktan şeref duyar: "Makina İnsan" (L'homme Machine)

Klasik ekonomist, insanı yalnızca iki boyutuna, çalışma ve tüketme, her ikisi de tek bir çıkar tarafından harekete geçiri-

(49) Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (Les Règles de la Méthode Sociologique) Paris, 1895: Çağdaş felsefe kitaplığı, Paris P.U.F.

len çalışan robot ve obur tüketici boyutlarına indirgeyerek, kendi *yasalarını* sağlamlaştırdığı anda aynı girişimde bulunmuş olur. Orada bir bilim değil, bir meşrulaştırma ideolojisi vardır. Bizzat bu, kendi zamanlarındaki burjuvanın aracı olan psikolojiyi *insan psikolojisi* olarak değerlendiren "İngiliz yararlıları"nın ve Hobbes'un ilkesi, kapitalist toplumun bilim için kabul ettiği aynı ilkedен olan saklı bir postülatı gizlice (belki de bilinçsiz olarak) içine aldığı için aldatıcıdır.

Bu klasik ekonominin doğrudan hasmı olan *bilimsel sosyalizm* için de benzer bir tanıtlama yapabiliriz. O da yalnızca *yabancılaşmış* insanın, yani tarihinin az çok doğa evrimine benzediği tam anlamıyla insanî olan boyutundan bu derece koparılmış bir insanın, ekonomi yasalarını veya tarihî yasalarını yerleştirebilir. Kısacası diyoruz ki, "insanî bilimler" bize, insan üzerine, insan hariç çok şey öğretiyorlar.

Bu insanî bilimlerin gizli postülatı şudur: Bir yabancılaşma ve manipülasyon dünyasında, insan ancak *yabancılaşmış insana* insan denir. Ve başlangıçta üretilen şey "araştırma"nın sonunda yeniden bulunur. Böylece *bilimin* bayrağı altında başka bir meşrulaştırma ve manipülasyon ideolojisi meydana getirilir.

Bilimsel tarih, yabancılaşmış insanın tarihidir.

"Bilimsel sosyalizm", bu tarihin ve onun yabancılaşmasının uzantısıdır.

Zira sosyalizm kendi araçları içinde (yapılanıma ya da strateji teknikleri, mevcut yabancılaşmaların işlevi) bilimsel olabilir. Fakat sosyalizm için mücadele, bir militan olma seçimi, kendi özel hayatını adamayı kabul etme seçimi, ispatlayıcı akıl ya da bilimsel yolla zorla kabul ettirilemez

. Bu bir seçim, bir inanç eylemi, bir postülattır.

Doğa bilimleri, öznenin nesne karşısında olabildiğince silinmesini isterlerken (sanatlar, mistisizmler, peygamberlikler, devrimci insiyatifler, şiirde ya da aşkıta olduğu gibi) insancıl yaratımların ele geçirilişi için gerekli olan bilgi, *anlamaya* çalışan öznenin yapıcı ve yaratıcı özne ile özdeşleşmesini ister. Nesne ancak kavramla anlaşılabilir, özneye ancak aşk yoluyla ulaşılabilir, tasarı yalnızca mit, ütopya ya da şiirle çizilebilir. Yine kabaca, sarhoşluğun kimyasal ve biyolojik nedenleri ve etkilerini bilmek başka, sarhoşluğu duymak başka bir şeydir. Bir "Tutkular Kitabı" yazmak başka, sevmek başka şey. Devrim teorisyenliği yapmak başka, ona karar vermek ve uygulamak başka bir şey. Tarihçi olmak başka, tarihin akışını değiştirmek başka bir şey. Her bir durumda, söz konusu olan iki parçadan birini dışlamak değil, gerçek bir geleceğin, yani parçaları tümüyle geçmişte veya şimdide bulunmayan bir geleceğin bütün önceden kestirilemez şiirsel çıkışlarını ilke olarak dışlayarak mevcuda ve geçmişe boyun eğmememiz için, onların farklılıklarının bilincinde olmaktır.

6- Yapısalcılık (Structuralisme):

Yöntem mi Yoksa Sistem mi?

Mantıksal ampirizm içinde, son aşaması sırasında, doğa bilimlerinin dilini tanımlamak için *anlambilim* (semantique) kavramının yanlış kullanılmasından ortaya çıkmış dilbilimin çekiciliği başka bir biçimde, yani dilbilimsel olmaktan çok doktriner olan bir yapısalcılığın bakışında insanî bilimlerin dilini tanımlamak için *yapı* kavramının yanlış kullanımında ifadesini bulur.

Söz konusu olan yalnızca bir *moda* değildir. Ya da daha çok bu *moda*-zira ondan bir tane vardır- çok genel tarihsel bir

fenomene bağlıdır.

Varoluşçuluğun egemenliği çeyrek yüzyıldan fazla sürdü. O da yaşanmış tarihsel bir deneyime; savaşın yönetimleri baskılaştırmasına, Hitler faşizminin totaliter ezişine, bürokratik bir sosyalizmin dramlarına karşı, tek kelimeyle, kendine özgülüğü inkâr eden tüm yapılara karşı cevap veriyordu ve öznellik, insanın sorumluluğu, insanî seçimlerin sıkıntısı üzerine dikkat çekti.

Fakat yapılar, daha çok sinsî, daha az açıkça sataşan ve saldırgan bir biçim altında taşındı.

Yalnızca, basın, yayın, radyo, televizyon ve sinema gibi kültür yayma kitle araçlarının gücü değil, bireylerin tutumunu ekonomik, ahlakî, politik amaçlara şartlandırmak için, o araçları kullanan kuruluşların da bütün gücü, gerçekten bireysel davranışların en açık görünümünün şemalarla yapısallaştırıldığı bir durum oluşturdu. Şartlandırılmış reflekslerden yapılmış reklam montojlarından duygusal basma kalıplara kadar, önceden hazırlanmış formüllere göre kristalize edilmiş kitlenin politik tepkileri geçirilerek yeni bir geleceğin açılışına, kararıyla, gerçekten katılan ve sorumlu özne gibi davranan insanın yaratıcı tarihsel inisiyatif ânı, böylece ikinci plâna atılır. Eşyanın yalnızca görünen yüzünde, gerçekten bütünüyle tarih, kendine özgü etkiye sahip yapıların bir diyalektiğine indirgenebilir gibi görünür. Öyle ki, yapıdan onu doğuran insan etkinliğine doğru çıkmak ihtiyacı hiç duyulmayacakmış gibi bir duruma gelinir.

O halde, tarihi kendisinin doğurduğu yapıların kişisiz oyununa indirgenirmiş gibi görünen, eşyaya dönüşmüş insanın görünür ve geçici geri çekilişi üzerine teori kurmaya mı mecburuz, yoksa tam tersine, yapıların başlıca işlevini (ve buna göre değişik yapısalcılıkların değerlerini de) bütünüyle bilerek

yapıyı insanî gerçekliğin bir ânı gibi, fakat ne bütün yapıları doğuran temel insan pratiğinden, ne de bu yapılardan hareketle geliştiği halde indirgenmeyen ve kendileri de bir yaratma ânı içeren bireysel pratiklerden *dışlanmaz bir ân gibi* yerleştirmeye mi mecburuz? İşte sorun bunu bilmektir. Başka bir deyişle, *yapısalcılığın geçerliliğini, bilimsel buluşun ve insanî ve toplumsal gerçekliğin bir düzeyini incelemenin bilimsel yöntemi olarak* kabul etmek ve doktriner yapısalcılığı, insan gerçekliğinin eksiksiz bir incelemesini veren, yaratma ânını ve öznelilik ânını inkâr eden bir felsefe olmak istediği zaman oradan atmak. Yapı; birinci durumda eşî bulunmaz bir *aracı*, ikinci durumda kısırlaştırıcı bir *yabancılaşma*dır.

Ölümünden sonra, 1916'da ortaya çıkan Genel Dilbilim Dersleri (Cours De Linguistique Générale)'nde F. de Saussure (1857-1913), bilimsel inceleme alanını sınırlandırdığı zaman, bilinçli olarak üçlü bir indirgeme meydana getirir:

- a) *Dil'i* toplumsal bir kurum olarak, öznenin bir gerçekleştirimi olan *sözden* ayırır;
- b) Zamandan soyutlayan ve eşzamanlı çalışmaya bağlayan bir çeşit enlemesine kesmeyle *dil'i*, *dil tarihinden* ayırır.
- c) *Dil'i*, yalnızca kendi içkin yasalarına göre incelemek için *toplumsal bağlamından* ayırır.

Bu önlemler ya da metodolojik postülatlar, araştırmaların alanını sınırlandırmak, bir bilgi düzeyini tespit etmek için gerçekten geçerli ve tamıtamına böylelikle bir bilgi *düzeyinin* sınırlandırıldığı bilincine sahip olmak ve araştırma sonunda başka düzeylere erişmek söz konusu olacağı zaman onu unutmamak (ve ondan varlığını inkâr etmemek) ve bu başka düzeyleri daha önceki düzeye katmak koşuluyla verimlidirler.

Lévi-Strauss, birçok kez bu yapısal yöntemin uygulama

sınırlarını vurguladı. Örneğin Collège de France'da Açılış Dersi'nde hararetli bir tarih övgüsünden sonra şöyle ekliyordu: "Bu tarihe inanç bildirisi şaşırtıcı olabilir, çünkü bazen bize tarihe kapalı olduğumuzdan dolayı eleştiri getirildi... Onu hiç uygulamıyoruz, *fakat baklarını kendisine saklamak istiyoruz.*" Araştırmalarında eğer, *doğuştan çok yapıya*, oluşumdan çok sonuca bağlanmışsa, insanın incelenmesinde başka saldırı açılarının olasılığını ve geçerliliğini ve bilginin yapınınkinden başka düzeylerinin varlığını, hiçbir şekilde dışlamaz. Örneğin tarih ve yapı arasında bir çeşit temel soğukluğu Yaban Düşünce (La Pensée Sauvage)de⁽⁵⁰⁾ tümüyle kabul ederek 1964'de şöyle yazar: "Sosyal ve insanî bilimlerin belirsizlik ilişkileri de vardır. Örneğin yapı ve olay arasındaki ilişki: "Biri bilinmeden diğeri algılanamaz, tersinden şöyle de söylenebilir: Bu, tarih ile etnoloji arasındaki tamamlayıcılığı açıklamanın elverişli bir aracını da doğurur."⁽⁵¹⁾

Unesco için hazırlanmış "Yüksek Öğretimde Sosyal Bilimler" üzerine bir raporda "dünyayı değiştiren ve bu değiştirmeler sırasında kendisi de değişen bir insanlık tarafından biçimlendirilmiş bu kopmaz çifti"⁽⁵²⁾ araştırma nesnesi olarak tanımlayarak, Marx'ın formüllerine çok yakın formüller de kullanıyordu.

Bilginin bu kertesini ya da daha çok yapısal düzeyi, marksistler tarafından çok uzun zaman iltihmal edildi ve bazen de saklandı: Sık sık, örneğin felsefî kavramlar, dinler, ya da sanatsal biçimlerin incelenmesinde, önce eserin *yapısının* iç ayrıştırılması, kurgunun iç ilkesinin araştırılması yapılmaksızın hemen

(50) Lévi-Strauss, Yaban Düşünce (La pensée Sauvage) s. 307.

(51) Revue Aethieia no: 4 s. 205.

(52) a.g.e., s. 204-205.

dış düzenlemelerin incelenmesine geçtikleri oldu. Ancak Roman Jakobson'u şöyle dediği zaman kabul edebiliyoruz: "Diller ve sanat üzerine çalışmak söz konusu olduğu zaman, ondan *yapının* anlaşılmasına nasıl kalkışılmayacak biliniyorum. Başka şeyden söz edenler yarenlik yapıyorlar, bilim değil. (Fransız Edebiyatı, sayı 1157, tarih 17-23 Mart 1966)

Jakobson, marksizmi, örneğin sanat düzlemini başka düzlemlerin bir türevi olarak incelemek isteyen marksizmin mekanikçi karikatürü ile karıştırmamak şartıyla, yapısal yöntem ve marksizm arasında hiçbir karşıtlığın görülmediğini vurgular.

Yapısal yöntem, marksistlere tüm araştırma için iç ve yapısal analizin ilk ve zorunlu aşama olduğunu hatırlatarak, Marx'ın yönteminin dar ve mekanik yorumunu düzeltmekte yardımcı olabilir. Fakat bu bilgi düzeyinin tek olmadığını unutmamak şartıyla.

Toplumlar ve onların tarihli konusunda kendi araştırmalarını marksist anlayışla bütünleştirme olasılığını düşündüren Levi -Strauss, Yaban Düşünce'de şöyle diyordu: "Altyapıların söz götürmez önceliği ortaya konmaksızın, inanıyoruz ki praxisler(*) ile pratikler arasında her zaman bir *aracı* yer alır. Bu aracı, bir madde ile bir biçimin, ikisi de bağımsız varoluştan yoksun, yapı olarak, yani hem görülür hem de kavranabilir varlıklar olarak gerçekleşmesi işlemi yoluyla olan kavramsal şemadır. Katkıda bulunmak istediğimiz, Marx tarafından henüz kaçınılmaz *üst yapı* teorisidir." (s.173-174)

Dilbilimsel sistemlerin, kuruluş, eser ya da inanç sistemlerinin, düzenlenmeleri ve tarihleri geçici olarak göz önünde bulundurulmayarak kendi içlerinde incelenmesi tam olarak doğru ise, insanın incelenmesini, insan eserleri incelemesine

(*) Praxis: bir sonuç amacıyla hareket etme (Çev.).

indirmek doğru değildir. Sebag'ın Marksizm ve Yapısalcılık (Marxisme et Structuralisme)'da; "İnsan, insanî olan her şeyin yapımcısıdır... dilleri, mitleri, dinleri ya da toplumları yaratanlar insanlardır."⁽⁵³⁾ diyerek haklı olarak hatırlattığı gibi, bütünlüğü ve gelişimi içinde insan pratiğinin incelenmesi yerine, -bu incelemenin nesnel ve yapılaşmış sonuçları zorunlu bir kerte, ama yalnızca bir kertedir- bu insan pratiğinin nesnelleşmiş sonuçlarının incelenmesini koymak yanlıştır.

Yapının yabancılaşmış bir anlayışına doğru gitmeksiniz, onda insan tarafından kurulmuş bilimsel bir 'model' görmek yerine, ona ontolojik bir statü vereceğiz. Burada yine Sebag, yapının özerk bir işlev görmesinden yalnızca metafizik olarak sözemenin mümkün olduğunu vurgulamakta haklıydı.

Nesnelleşmiş insanî ilişkilerin yapısal analizi, örneğin dilbilimde, verimliliğini ortaya koyuyor ve gerçek *insanî bilim*ler kurmanın olasılığını gösteriyordu. Kurumlar, eserler ya da inançlardan kurulmuş sistemlerin ve yapıların araştırılması ve biçimlendirilmesi hem açıklamaya, hem öngörmeye hem de mevcut olan belli özgüllüklerin zorunlu olarak başkalarına bağlı olduğunu yerleştirmeye, kısacası kurumları incelemesinde insanî bilimlere, açıklayıcı saygınlığı ve pratik etkililiği bakımından doğa bilimlerinininkinden aşağı kalmayan bir statü vermeye imkân sağlıyordu.

Eğilim, insani gerçekliğin sırf bu ayrıcalıklı ânına, yani nesnel aklın kertesine, yapının kertesine bağlanmaktan ve bütün diğer kertelerin gerçekliğine varıncaya kadar inkâr etmekten büyüktü. "Bilinç", diye yazar Lévi-Strauss, "insan bilimlerinin gizli düşmanı olarak ortaya çıkıyordu."⁽⁵⁴⁾

(53) Paul Sebag: Marxisme et Structuralisme (s. 114).

(54) Lévi-Strauss, (Yapısal Antropoloji) Anthropologie Structurale (s. 194).

Daha da ihtiyatlı olan Lévi-Strauss, kendi özel araştırmalarını gerçekliğin bir düzeyine, yapıları doğuran toplumların temel praxisi ile bireylerin bu yapılar tarafından bilgilendirilmiş somut pratiği arasında yapısal *aracılıklann* düzeyine yerleşiyordu. Tüm özneyi dışarıda bırakma eğilimi, son aşamada Marx'ın Kapital'inde salt yapısalcı yorumlama girişimlerinden, Nietzsche'nin haber verdiği "Tanrı'nın ölümü"nden sonra insanın ölümünün yakınlığını önceden kestiren Michel Foucaulty'a kadar, insanı salt "üretim ilişkilerinin bir mesnedi" olmaya indirgeyen Althusser ve onun okulu tarafından suçlandı.

Claude Lévi-Strauss, 15 Nisan 1967'de bana gönderdiği mektubunda kendisi şöyle yer alıyordu:

"Değerli konferansınızın metnini bana ulaştırdığınız için size teşekkür ediyor ve okuduktan, inceliğinin ve gücünün tadını aldıktan sonra ilişikte size geri gönderiyorum. Birçok nokta üzerinde sizinle aynı düşüncede olduğumu hissediyorum. Althusser'i okumadığım için ondan söz etmeyeceğim. Lacan için, aslında çok daha güçlü bir biçimde içimde duyduğum eksiklikleri *Fransız Edebiyatı*'ndaki röportajda hissettirdim. Fakat bir polemik çıkarmak istemedim. Nihayet Foucault konusunda eleştirilerinizde kendi düşüncemi buldum: Foucault'un tecrübeye gösterdiği büyük küçümseyiş, sizin gibi beni de şaşkına çevirdi. Yorumları asla olgulardan çıkmış değildir; yorumlarını keyfi bir kararname ile ilân eder ve gerçekliğin onlara uygun düştüğüne inandırmak için fantazisine örnekler düzer.

Bunu söyledikten sonra, marksizm cenneti ile sahte yapısalcılık cehennemi arasında küçük bir Araf'ta bana yeterince konforlu bir koltuk vermenizden dolayı size saygılar sunarım. Kendimi orada rahat hissedeceğimi sanmıyorum. Gerçekten sizi kaygılandıran sorun konusunda düşüncemi açıklamak için

şunu söyleyeceğim:

1- Kendimi adadığım araştırmalarda özneye dikkat etmek uygun değildir. Kesin bir cevap vermeyi istemeksizin, bu hipoteze ihtiyacım olmadığını görüyorum. Fakat başkalarının oraya koymasına engel olmak istemiyorum: Biz sonuçlara göre değerlendirileceğiz.

2- Yüzyıllardan beri, bunca iğrençlikleri ve kötülükleri önlemekte yalnızca başarısızlığa uğramamış, aynı zamanda onların meşrulaşmalarını sağlamaya her zaman hazır olarak ortaya çıkmış hümanist ahlâkın iflası yüzünden kendimi derinden yaralanmış hissediyorum.

3- Bana öyle geliyor ki, bu iflasın nedeni, hümanizmanın, ahlakî değerler alanını yalnız insanla sınırlandırmak istemesi olgusundan ileri geliyor. Bu sebep böylece onu, sınırlarında, şöyle söyleyeyim, kendi güvenliği için zorunlu öncü çarpışmalara girişme yerinde bir eyim hatası yüzünden, yara alabilir bir duruma getirdi. İnsanın bir parçasını ya da bir yönünü değil, tüm insanı korumak gerekliydi...

Cezalandırılmış ve küçük düşürülmüş bu hümanizma, adı benimkiyle birlikte çok sık söz edilenlerde pek bir yankı bulmayacaktır kuşkusuz. Fakat korkarım ki yine de o, sizin özel kaygılarınızdan çok fazla uzak değildir."

Marksizm konusunda bana kendi pozisyonunu belirlemişti:

7 Kasım 1966:

"20. Yüzyıl Marksizmi üzerine değerli kitabınızı bana göndermek istemenizden ve orada düşüncelerimin tam tersini gösterdiğiniz sempatik anlayıştan dolayı size candan teşekkür ederim. Görünüşte kalan ayrılıklara (bana öyle geliyor ki, ko-

laylıkla aşılabilecek ayrılıklara) rağmen! Zira bizim yaptığımız türden araştırmalar, bir gün bilimsel olmaya dönüşmek zorundalarsa, ancak fenomenin bir görünümü ya da bir fraksiyonu olarak yüzyüze gelmekle birbirimize katlanmamız kaçınılmazdır. Bir gün bütünleşmeyecekler anlamına gelmez bu. Fakat fazlasıyla acelecilik bizi, kanımca, kesinlikle çıkmamız gereken (en azından geçici olarak, çünkü iyiliştirilmiş gelecek bir felsefenin imkânsızlığı önyargısına varmıyorum.) felsefenin içine yeniden düşürecektir.

\\ Ne olursa olsun kitabınız bana çok şey öğretti ve çok düşündürdü."

Saussure yapısalcılığının soyut ve öğretisel yorumuna karşı Jakobson ya da Lévi-Strauss asla anlaşılabilirin bütünü-nün, yapının içinde olduğunu ileri sürmediler. Oysa doktriner ve soyut yapısalcılık, tüm gerçekliği yapıya indirgemek ister: Yapıdan yapıyı doğuran insan etkinliğine asla yeniden yükselmez; yapısal yöntemin verimliliğini ancak, kuşkusuz insanî bilimler için ilk örneğini Henri Wallon'un verdiği, *genetik yöntemle tamamlandığında* ortaya koyabileceğini, ona bir diyalektik yapısalcılık gerekirken, asla kabul etmez.

Yapılar, insanların tasarılarının ve aldıkları yolların kalıcı izleridir. Doktriner yapısalcılık, çölü andıran bu felsefe, kurulmuş olandan başka hiçbir şeyi artık görmemek için, kurarı unutarak insanın ilk boyutu olan tasarımı dışarıda bıraktı.

Günümüzün yapı kavramı, dogmatik biçimi içinde, insanın ölümünün felsefesi olan bu felsefenin son noktası, insanlar tarafından yapılmayacak bir tarihin son noktası olacak bir felsefe taşır.

7- "Yeni Filozoflar" mı? Hayır:

Yeni Uydurma Felsefe (Sophistiques)(*)

"Yeni filozoflar" olarak adlandırılması benimsenmiş olan şey bize *felsefeyi* çağrıştırmıyor. Çünkü bu ideolojik akım felsefeden hiçbir şey taşıyor: yalnızca "medya" ve politika düzeyinde yararlanma mekanizmalarını içeriyor, zira bu mekanizmalar, iktidarın -paranın ya da devletin- politik manevralarda ondan yararlanmak istediği zaman gerçekleştirebildiği, *üniversite felsefesini* (her zaman olduğu gibi, başka felsefe profesörleri üretmek için felsefe öğreten felsefeyi) kullanma konusunda anlamlıdır. Böylece başlangıca, yani düşüncenin manipülasyonu için Yunanlı sofistlerin merkantilist yararlanıma çağına geri dönülür.

Kültür pazarında, medya tarafından pazarlama ve eğlence endüstrisi (show business) yöntemleriyle zengin bir tarzda çeşitlendirilmiş genişleme, 1976 Haziranında **Bernard-Henri Lévy** ile ortaya çıktı.

Grubun başlangıç çekirdeği, 1968 büyük hareketinin eski Maoocular tarafından oluşturulmuştu. Başarısızlıktan sonra, hareket ile ilgili düşüncelerinin düş kırıklığına uğradığını açığa vurarak, kendilerini zoolojik bir anti-komünizm ile ötekilerden ayırıyorlardı. Onun için iktidar, onları memnunlukla karşıladı ve hiç kimse onlardan hiçbirini Stalinci ya da Maoocu olduklarından dolayı kınamayacak, hatta İtalya'da eski arkadaşlarını polise ihbar eden Kızıl Tugayların pişman olmuşları, pentitileri, *tugaycı* oldukları için kınandıklarından daha az kınamaya uğ-

(*) Sophistiqued -bilgicilik akımı- Antikçağ Yunan felsefesinin eleştiri akımı... daha çok sofistler adıyla anılır. Sofistik deyimini sıfat olarak bilgiciye ve bilgiciliğe ilişkin anlamına dile gelir. Fransızcada cins ismi olarak da, bozuk, uydurma ve ciddilikten uzak felsefe anlamında kullanılır. (Felsefe Sözlüğü, O. Hançerlioğlu. Çev.)

rayacaklardır.

Madrid'de İspanyol televizyonunda, İspanya Komünist Partisi'nin genel sekreteri, Madrid belediye başkanı, Franco'nun eski bir bakanı, iki Fransız, yani ben ve Bernard-Henri Lévy'nin katıldıkları, marksizm üzerine bir oturumun sonunda, Bernard-Henri Lévy'ye şunu dedim: "Burada, İspanyol televizyonundan, frankistlerin *marksizm* üzerinde kırk yıl boyunca hep aynı şeyi söylediklerini bir defa daha tekrarlamak için kimenin sana gerçekten ihtiyacı yok!"

Marksizm dediği şeye karşı sövgüleriyle hayli kızışmışsa da cevabı hoş bir doğallıktaydı: "Senin çeneni dağıtacağımı!" Onun üzerine, onun görmesini sağladığım kameralar karşısında mirasını almaya geldiği ideolojinin kusursuz mantığı orasıydı. En tuhafı da bunu görenin, ilk araya giren Franco'nun eski bakanı olmasıdır.

Bernard-Henri Lévy'nin grubu, genel olarak çok ince işlerde, çoktan doygunluğa ulaşmış anti-komünizm ortak pazarında kullanıldı ve onlar da doktrinin, daha sonraki tüm bozulmaları Marx'a mal etme çabaları içinde (bir zamanların kilise karşıtlarının İsa'yı dışlamak için Franco'yı, Kutsal Sözleşmeyi, Engizisyonu'yu yahut Haçlı Seferlerini bile kullandıkları gibi) yerlerini buldular.

Çeşitlemelerini, üzerine naksettikleri başlıca konu "Marx, gulag'dır"dı.(*) Söz konusu olan, şartlandırılmış bir refleks yaratmaktır: Tıpatıp yemek vaktini bildiren zili duyunca ağzı sulanmaya başlayan, Pavlov'un köpeği gibi, "Marx" dendiği her seferde *gulag* düşünülün istenir.

(*) Gulag -Rusça- "Gosudarstvennoe Upravlenie Lagerei" (Devlet Kamp İdarəsi) kelime grubunun baş harfleri. Politik mahkumların sürgün edildikleri toplama kampları, Rusya'daki baskının simgesi olmuştur. (Çev.)

Soljenitsyne'in Gulag Takım Adaları (L'archipel du Goulag)'nı İncill'eri olarak gören grubun üç teminatı: aşırı sağdan gelen Jean-Marie Benoist, kendini solcu olarak görmeye çabalayan Gluksmann ve tam zamanında gökten düşmüş Maurice Clavel başlama komutunu verirler.

Benoist, tartışmaya yer vermeyecek şekilde çoktan ilan etmişti: "Marx öldü."

Soljenitsyne'in tutkulu ve yorulmaz yorumcusu Gluksmann, Bernard-Henri Lévy tarafından şöylece özetlenmiştir: "Kamplar marksist olduklarını kendi kendilerine itiraf ediyolar. Auschwitz(*)'in nazi oluşu kadar onlar da marksisttir." (Bu düşünce girişiminde Auschwitz'i Kant'a ya da Nietzsche'ye mal etmemek niye?)

Nihayet en safı Maurice Clavel, amaca doğrudan gider. "Nouvel Observateur"de şöyle der: "Gluksmann ve ben birbirimizi tamamlıyoruz: Ben Marx'dan Gulag'a çıkıyorum, o Gulag'dan Marx'a doğru gidiyor!"

Bizim *batılı* dünyamız ya da Gulag! şeklinde, yazdıklarından doğan seçmeyi, yalnızca sözlü olan isyanların dumanı içinde koruyan, bu kulaktan dolma *bilmesinlercilik* (obskürantizm) uzmanlarının saçmalıkları arasında, kurulu düzenin bütün politik güvence biçimlerine hizmet etmekten başka artık bir şey kalmıyor.

Bizim *yeni filozofların* bütün politik konuları işte oradan doğar. Marx'ın üzerine yalnızca tükürmek yetmez, dedikodu çöplüklerini karıştıran hizmetçi kadın tarzında, bir de Karl Marx. Bir Alman Burjuvanın Öyküsü (Karl Marx. Histoire D'un Bourgeois Allemand) yazılır.

Daha canlı ve daha saklı biçimde mücadele etmek gere-

(*) Auschwitz: Ünlü nazi toplama kampları bölgesi. (Çev.)

kir. Takımın en yeteneklisi Bernard-Henri Lévy örnek olur. "Liberalizm, yeterince uygun olan en düşük durum değil midir?" diye sorar. Ve Fransız Demokrasisi (La Démocratie Française) adlı Giscard D'Estaing'in kitabı için bir eleştiri yapmak bahanesiyle bize, bu kitabın bir düşünce kitabı olduğu izlenimini vermek amacıyla Voltaire, Leibniz, Montesquieu, Machiavel, Auguste Comte ve daha başkalarını yardıma çağırır.

Bugün, Başdönmesini Gücü (La Force du Vertige) ile birlikte, Gluksmann grubun temel tercihlinden hareketle, yeni başkanın *nükleer caydırıcılığının*, "kızılar ya da ölümler mi" saçma ikilemini ortaya koyarak ve "Nükleer silah diğerlerinden daha başarılı bir toptan başka bir şey değildir," diyen sağduyudan yoksun postülatı kabul ederek savunmasını yapar. *Denge* ve *üsler* kavramları ile diğer eski askerî kavramlar, iki temel nedenden dolayı kökten yeni olan bir çağa anlam taşıdıklarına inanır:

İki büyük için:

- 1) Herhangi bir hedefe, onların kendi topraklarından hareketle ulaşmak, -*üsler* kavramının tüm anlamını yok eden şey-,
- 2) Dev hasımları onlarca defa yıkmak ve hatta (gezegen- de oturan her bir insanın başı üstündeki tonlarca patlayıcı maddenin eşitliğiyle birlikte) yeryüzündeki hayatın bütün izini (kendi halkını da dışarıda bırakmaksızın) yok etmek, -*denge* kavramından bütün anlamı koparıp alan şey- mümkündür.

Açık bir ifadeyle, bu silahlanma, silah üreticisi firmaların zenginleşmesinden başka bir şeye hizmet edemez ve ordular, Hiroşima'dan beri, artık 'Üçüncü Dünya'ya karşı sömürge operasyonlarından başka (örneğin Vietnam, Cezayir, Afganistan savaşları, yahut Latin Amerika diktatörlüklerine Amerikan desteği) ya da onlara katlanmış (Yunanistan'da, Arjantin'de, Brezil-

ya'da... olduğu gibi) halklar tarafından püskürtülmüş askerî diktatörlüklerin, söz sahibi olur olmaz, ülke içi polis operasyonlarından (Filipinler'de Marcos'dan, Şili'de Pinochet'ye kadar) başka bir şeye hizmet edemezler.

Bu politik-askerî problemler bugün felsefî bir boyuta sahiptirler. Çünkü evrimin altını üstüne getirmek, üç milyon yıl önce başlamış insanlık destanına son vermek, teknik olarak mümkün duruma geldiği andan itibaren, hareket eden insanın, tür olarak insanın yargısının problemleridir. Hayatımızın ve ölümümüzün anlamı üzerine, tarihimizin anlamı üzerine bizi sorguladığına göre, belki temel felsefî problem oradadır.

Oysa kelimenin en saçma anlamında bir politikanın savunusu için tartışmayı eski kavramlar düzeyine indiren, Gluksmann'ın kitabının özelliği, bir sistemin *bekçi köpeği* sınıfına düşmüş bir felsefenin özelliğidir.

En fazla posası çıkmış konuların yeni filozoflar tarafından yeniden ele alınışı o noktadan olur. Onlardan biri şöyle yazar: "Solda ve sığda, intihar eden bu ulusun yıkımını gören, umudunu yitiren *yurtseverler* bunun üstesinden gelmek isterler."

Bir diğeri partiden Batı'ya geçer: "Bizim düşünce biçimimiz Grek'tir." Maurice Clave da kavim-merkeziyetçi (etnosantirik) dir: "Hristiyanlık, Yahudi-Hristiyanlık hem vahyedilmiş hem de tarihsel tek insanî din, tek mutlak tarihtir." Dünyanın geri kalanı; Hindu, Çin yahut İslam, maneviyatı yoktur!

Bir diğeri, aynı kendini beğenmişlikle, aynı bilgisizlikle, diğeri aynı batılı aşağılama ile kafasında "Çin düşüncesi gibi bilimsiz bir düşünce" canlandırır!

Barbarlığı ilan edişleri içinde, kendi hayalleri olan, grubun nakaratı -nihilizmdir bu- bütün normların ve tüm aklın yıkılışını ilan ve empoze etme sanatı üzerine Freud'un büyük ko-

nuları Bir Yanılsamanın Geleceği (L'Avenir D'une Illusion) ve Uygarlığın Rahatsızlığı (Malaise de la Civilisation)'nı durmadan yayan biri şöyle yazar: "Bu dünya, hayal, uydurma ve duman olan... düşünce roman kurgusuyla aynı türde bir kurgudur."

Tarih, kelimelerin şıptırmasıdır. Felsefe, kötü bir roman. Politika, çirkef kuyusu. Düşünceye Karşı Kin (Haine de la Pensée), grubun belirleyici eserlerinden birinin başlığıdır.

Doğal bir eğilimle, bütün gerçeklik *söyleme* indirgenmiştir: "Son sınırdan", diye yazar bir diğeri, "kimse yoktur; yalnızca söylem vardır." Ve bir taklit: "Diyorum ki, gerçek, söylemden başka hiçbir şeydir."

İşte, herhangi bir şey üzerine, herhangi bir şey söylemeyi daha kolaylaştıran şey.

Bu *nihilizmin* belirli bir politik işlevi vardır.

1939'da, bir itiraflar kitabında, Hitler'e karşı bir suçlamada, nasyonel sosyalizmin doğuşunu açıklayan, Dantzig Senatosu nazi eski başkanı Herman Brauschning, *nihilizm devrimi* dediği şeyin anlamı üzerine düşünüyordu. Brauschning, nazizmin geçmişi içindeki, yolu üzerindeki bütün manevi normları yıkan ve akla aykırının ve onun despotik değişikliklerinin bütün serüvenlerinin, üzerine kurulabildiği mutlak nihilizme götüren bu devrimi hatırlatıyordu.

Tarihin bütün çağlarında mugalatacılık tiranlığın ilkbelirtisi olmuştur. "Yeni filozoflar"la birlikte, batılı felsefe buklesi, Atinalı sofistler partisine kıvrılır. En aşağı dereceye, umutsuzlaların, her şeyin bütünlüğünü bozan mugalatacılığın aynısına geri döner. *Kökünden kazımadan yola getirmeye* geçiş!

Bütün sanat, "küçük olan şeye büyük, büyük olan şeye küçük süsü verdirebilmek"le öğünen Yunanlı sofistler tarzında, bir onarma bir devrim süsü vermekten ibarettir.

IV. BÖLÜM

20. YÜZYILDA DEĞİŞİMLER

Batılı felsefenin parantezi bugün kapanmıştır. Batı bir tesadüftür.

Anlamsız olan, bilançosunun büsbütün olumsuz olması değil, katkısının göreceleştirilmek zorunluluğudur: Öyle ki, insanın insanlaştırılmasındaki rolü, üç dünyanın bilgelikleri karşısında çok düşük biçimde ortaya çıkar.

İnsanlığın diğer tarafı karşısında Batı'nın ayrılığı yinnibeş asırdan daha fazla, Sofistler ve Sokrates'ten 20. yüzyılın sonuna kadar sürdü.

Bütünlüğü içinde dünyaya henüz bağlı olan, presokratiklerden özellikle Hereklit'ten sonra *yeterlilik* baş gösterdi. Yani aşkınlığın karşıtı.

Sokrates'ten beri, batılı insan, yalnızca kendisiyle meşgul olmak için doğadan kopmuştur. Doğaya ancak 16. yüzyıl sıralarında, doğayla doğanın birliğini yaşamak için değil, bir yabancı gibi ona karşı gelmek, onu köleliğe indirgeyen fatih olmak (*efendi ve hakim* diyordu Descartes), savaşın senyörü olmak için geri döndü.

Sofistlerden beri batılı insan Tanrı'dan kopmuştur: Kendisini merkez ve herşeyin ölçüsü'olarak görmüştür. Tanrı yoktur artık; insan için aralıksız yenilenen bu yaratma eylemi *başkası tarafından* olmaksızın *kendi kendine* gerçekleşir: İnsan

onu kendi diyalektiklerine, kendi kavramlarına, kendi kelimelerine indirgemeyi sürdürecektir.

Sokrates'in *şeytan*ından Platon'un *İyşine*, Aristo'nun *devinimsiz motor*undan Saint-Anselme ve Descartes'in *ontolojik argüman*ına kadar Tanrı artık, filozoflar için hayat kaynağı değildir: Kavram olarak etinden soyunur ya da kavram kalesi sınırlarının ötesinde aylak aylak gezen, fakat ancak kavram ve sözcüğe göre yer alan bir hayalet gibi yaşamaya devam eder.

Grekler'den sonra Doğu'da doğmuş Hristiyanlık yahut İslam gibi büyük dinlerin olağanüstü yolları bile, felsefî planda, çok çabuk şekilde kavram parmaklıkları içinde hapsedildiler.

Aristoteles, İznik Konsülü'nden Aqınolu Saint-Thomas'a kadar Hristiyan Felsefesi'ni, El-Kindi'den İbn-i Rüşd'e kadar İslam Felsefesi'ni körelten ölüm pırıltısı oldu: Hepsi, mesajın altüst edici açığa çıkışını, Aristo mantığının, onun ispatlamalarının ve kavramlarının zincirine sokmaya kalkıştı.

Dillerinden dolayı tuhafça "Yunanlılar" diye adlandırılan, (oysa aşağı yukarı hepsi -Sokrates öncesi filozoflar olarak- Asya bilgeliklerinin buluşma noktasındadırlar), Kapadokya'nın (Türkiye'de), Antiokya'nın (şimdiki Suriye'de) yahut İskenderiye'nin (bugünkü Mısır'da, Doğu'nun parıltılarının Afrika'daki ocağı) üstadlarından, Maitre Eckhart ve Saint-Jean de la Croix, Kierkegaard ve Barth, yahut dinin modern savunucusu üstad Maurice Blondel'e varıncaya kadar, ateşi yeniden tutuşturmak için girişilen her şey Aristo'nun dışında ve ona karşı gerçekleşmiştir.

İslam'da da aynı şey olmuştur: Kur'anî mesajın yorumcularının bütün şimşekleri felasifeye karşı, yani Tanrı'yı Yunan felsefesinin içinde okuma girişimlerine karşı başkaldırıları şeklinde olmuştur. İbn-i Sina'nın gönül gözüyle gören anlatıla-

rından Attar'a, Rumî'ye Gazalî'den İbn-i Arabî'ye, Mula Abdül'han İkbâl'e kadar...

Batılı felsefesinin yirmibeş asırlık temel aksiyomları, rinde yalnızca Kant'tan beri şüphe edilmeye başlanmış çok sayıda önermeye indirgenebilir:

- Gerçeklik, varlık, bizden bağımsız olarak bulunur (İster Platon'un ideaları söz konusu olsun ister Demokritos'un atomları).

- Bilginin nesnesi olan bu gerçeklik, kavramlar yardımıyla tanımlanabilir, sınıflanabilir, incelenebilir ve kullanılabilir.

- Kavrama indirgenmiş olan bu incelemenin temel çevreleri şunlardır:

1) İçinde nesneleri birbirlerine göre yerleştirebildiğimiz boş bir kap olarak değerlendirilen *uzay*;

2) Olayların diziliş düzenini ve kronolojisini tepsit etmeye izin veren *zaman*;

3) Bütün parametrelerini ve bütün daha öte durumlarını bildiğimiz bir sistemden hareketle, öngörüyle mümkün kılan *nedensellik* ya da *yasa*;

4) Bilimin nesnelliğini, yani gerçekliğin izleyeninden bağımsız olarak tanımlanma imkânını garanti eden *özne ve nesnenin, eylem ve hareketlerinin, madde ve enerjinin ayrımı*.

5) Nihayet, eksiksiz tanımlamaları ve (Aristo içermesinin, matematiksel ilişkilerin ya da yapısal oluşumların) mantıkları içinde kesin, gerçeği sonuna kadar kullanma ve egemenliği altına alma yeteneğine sahip bir *dil* ideali.

Bu temel ilkelerden hareketle, Platon'un mutlakiyetçi *akılcılık* majestelerinden Aristonun titiz *kıyas* hazretlerine, Descartes'ın teknokratik akılcılığından Auguste Comte ve artçılarının etinden ayrılmış pozitivistine kadar, Batı'nın totaliter

rasyonalizmi gitgide artan bir şekilde insanın bir yerlerini sakatladı.

Doğa ve insan üzerindeki egemenliğin bütün teknik uygulamaları için, bu dünya görüşünün etkililiğini öncelikle çok iyi tanımak gerek.

Bu düşünce sistemi yeterlidir.

Terimin bütün anlamlarında; yani, ister bu egemenliğin uygulanması için başka hiçbir şey gerekmesin, isterse sistemin dışında kalan sistemi aşan hiçbir şeye bağlı olmamanın tatmin olmuş arzusunu ifade etsin.

Bu düşünce sistemi indirgeyicidir.

İnsanı, onu hayvanlar dünyasından ayıran, tam anlamıyla insanî boyutlarından koparır. Bu felsefe, örneğin insanın estetik boyutunu dışlar: Platon, şairleri Devlet'inden kovuyordu; çünkü bu efsane yaratıcıları kavramın sınırlarını çiğnemek isterler. Ondan sonra Aristo sanatı taklide indirger (bu anlayış, Batı'da, 20. yüzyılın başına kadar egemen olacaktır) ve Hegel de sanatı (dinde olduğu gibi) sadece, gerçeğin bütününe birlikte yayılacak olan, kavramın tahta çıkışının altındaki ve öncesindeki ânlar olarak değerlendirecektir.

Aşk -temel insanî ilişkiyi- dışlar; Platon'un *erosu*, başkasının aşkı değil, aşkın aşkıdır. Duyarlıdan mantıklıya geçişin, dualist bir dünya anlayışı içinde arzu, güzel formlardan güzel düşüncesine geçmenin *benmerkezci* arzusu, ölümsüzlük arzusudur. Sonsuza dek istek. Vermek ve kendinden vaczgeçmek, aslâ.

Aristo, Platon'un *erosuna* kozmik bir boyut verir: Bu yalnızca insanın bir hareketi değil, yükselişi içinde evrenin de hareketidir. Sanki aşkın, kendine duyduğu aşkıta, daha yüksek bir olgunluğa ulaşmasının yolu arzuymuş gibi.

Hristiyanlık, Yunan ve genel olarak Batı felsefesinin ilke-leriyle kirlenmemişken, kavramların ve kelimelerin zırlında bir gedik açabilecekti. Fakat Assise'li Saint François ya da Avila'lı Sainte Thérèse, kiliselerin ve üniversitelerin resmî felsefesinden uzak durdular ve Descartes'la birlikte bütün yaşanmış aşkı dışlayan, güzelliğe ulaşmanın tek olasılığı olarak, tutkular mekaniğine geri dönüldü. Sartre tekbenciliğinden "başkası için"e açılış girişimlerinin tümünde başarısızlığa uğrayıncaya ve kendi evrenine (orada cehennem başkalarıdır) kapanıncaya kadar...

Bu düşünce sistemi etkilidir.

Her şey yalnızca akıl ile yapılamaz: Onunla örneğin ne aşka, ne güzelliğe, ne de hayatımızın ve ölümümüzün anlamına ulaşabiliriz. Fakat onunla egemen olabiliriz. Doğaya ve insanlara egemen olmak. Onlara savaş açarak. Bu, akılsız aklın en büyük eseridir.

İnsanın artık akıldan başka bir şey olmadığına karar verildiği andan itibaren, *yeterlilik* postülatı adına, tüm *aşkınlık* postülatı, tüm *bağımlılık* postülatı dışlanmış olur. Bu çember, böylece insanın çevresine (postülatla fakat tanımazlıktan gelen bir postülatla) aşması yasaklanarak çizildi. Artık insan eyleminin, egemenlik ve büyüme arzusu içinde, birey olarak ya da uluslar, sendikalar, sınıflar, bloklar veya gruplar gibi, kolektif organizma biçiminde bireylerin ortaklıkları olarak, insanın kendinden başka ölçüsü yoktur.

Dünya, meydan okuyan çıkarların ve tutkuların, kısmî olanı aşan hiçbir değer yargısına ve özel isteklerden önde gelen bütünlüğe gönderme yapmaya artık bağlı olmadıkları bir orman yasası alanına döner. Yalnızca güç ilişkileri ve korku dengeleri varlıklarını sürdürürler.

İnsanın, tam anlamıyla tek insanî olan aşkın boyutundan

koparılışı, ondan, ona zafer sağlayan bir gücü özgürlüğüne kavuşturur.

Aşkın değerlere saygı gösteren, ahlakî yasaklamaları tanıyan bir hasım karşısında, güç isteği ve gelişme isteği dışında başka kural gözetmeyen bir kişi, ezici bir üstünlüğe sahiptir. O, yazılı tarihin altmış asrında olduğu gibi, değişmez galip olacaktır.

Her zaman galipler tarafından yazılmış olan bu tarihin bize, bütün savaşlarında, insanın insanlaştırılmasında ters bir görüntü vermesinin nedeni budur.

İnsanı, alet ve silah üreten hayvan olarak tanımlamak, aklını (araç aklını) hayvansal ihtiyaçlarının hizmetine verdiğini söylemektir. Bu onu, kesinlikle bütün diğer hayvanların, hatta yok edebileceği devlerin ve yırtıcıların da aşağısına indirir.

Eğer karşıdaki insan, yalnızca silahlanmış ve aletlenmiş hayvan değil, aynı zamanda mezar ve tapınak kuran insan değilse -çünkü hayatı ve ölümü ona problemler çıkarır ve aklı, yalnızca hayvansal ihtiyaçlarını tatmin etme *aracı* değil, öncelikle *amaçlar* ve anlam üzerinde düşünme aracıdır - *özveri* insanına *arzunun* insanı üstün gelir, kısmî heves üzerine *Bütün*'ün önceliğini kabul edişin ifadesi olan özveride (yani kendinden verme, kendinden doğrulamada) bulunan *aşkınlık* insanına *yeterlilik* insanı üstün gelir.

Tarihin bu (çağımızda tersine dönebilen, gücü zorla ele geçirebilen ve özveriyi arzuya kurban edebilen) temel gerçekliği, yalanın tarihi ve tarihin yalanı olan yazılı tarih içinde gizlenmiştir. Her zaman galipler, yani zaferlerini alt insanlığa borçlu olanlar tarafından yazıldığı olgusu açık. Kültürlerinin üstünlüğü nedeniyle kazandıklarını açıklıyorlardı; sanki kültür, amaçlar ile hayatın ve ölümün anlamı konusunda az ya da çok duyarlı

bilinçle değil de, alet ve silahların etkililiği ile tanımlanıyormuş gibi...

Sorun kendisini tüm tarih içinde gösterir. Asya steplerinin göçmenleri, Hoang-Ho ve Indus deltalarının büyük uygarlıklarını istila edip yıktıklarında, bu, kültürlerin üstünlüğünden ya da atının piyadeye ve daha ileride, demir kılıcın bronz kılıca karşı zaferi değil miydi? Başka bir deyişle, teknik ve askeri güç, bir uygarlığın kalitesinin ölçüsü müdür? Binlerce yıl sonrasında Amerika kıtası halklarının (ateşli silahlar ve süvari askeri üstünlüğüyle), zorla çalıştırmalar ve özellikle bu haksız girişten ileri gelen salgınlarla yok edilişi, Hristiyan Batı Uygarlığı'nın bir zaferi midir? Zenci ticareti ve Afrika'dan Amerika'ya köle taşımacılığı, Asya'ya çok ilaç ithalatını empoze etmek için yapılan afyon savaşı, sonra üç kıtaya yayılmış kanlı sömürgecilik, uygarlığın *barbarlık* üzerine zaferleri midir?

Hiç şüphesiz, tarihin batılı görünümündeki bu kökten ters dönüş, incelikleriyle ayırdedilmek zorundadır. Fakat incelikler aslı silikleştiremeyecetir. Gerçekten de askeri fetihler değil, kültürel devrimler yapan yayılmalar, yani yalnızca güç yoluyla değil, aynı zamanda bir kültürün ya da bir inancın parıltısı yoluyla empoze edilmiş toplumsal değişmeler oldu. Örneğin Hintli İmparator Asoka'yı benimsedikten sonra Budizm'in, miladî ilk üç asırda (İznik Konsülü'nden ve Constantinizm'den sonra) Hristiyanlığın ve hicrî birinci asırda İslam'ın yayılışları gibi.

Tarihten, bundan daha az bir şey kalmaz, eğer daha fazla değilse. İbn-i Haldun'dan beri ve dört yüzyıl sonra Montesquieu ile birlikte, kralların ve generallerin tarihi olan savaşların tarihi, egemen güçlerin tarihi olarak kalır.

Hangi saplantıyla resmî tarih bize, II. Ramses'in savaşla-

rının, insanın gerçek tarihi için, tek canlı iz olarak yaşayan bayağı yontma kalınlardan daha az önemli olduğunu... Çin'in otuz imparatorlardan oluşan hükümlerlerinin ancak, çağın eserleri T'Ang, Song, Yuan, Ming hanedanlarının adlarından başka hiçbir şeyi korumayan olağanüstü görünümüyle yaşamaya devam ettiklerini... İskender bizim için savaşlarıyla değil, ancak, Batı ve Asya'nın birliği düşleriyle, dostlarının İran prensesleriyle evlilikleri ve Gandara'da Yunan sanatı ve Hint sanatının düğün törenleriyle yaşadığını... Sezar'ın, bizim hafızalarımızda yalnızca "Gaules Savaşı"nda bizzat kendisinin yaptığı konuşmayla var olduğunu... Napolyon'un, kendisinin sadece "Atlı Robespierre" olduğu zamandan daha az parlak ve daha küçük bir Fransa bıraktığını... Birinci "büyük dünya savaşı"nın yenilenler için olduğu gibi, yenenler için de geniş toplumsal ve insanî bir gerileme, ikincisinin de Auschwitz'den Hiroşima'ya kadar verilen kurbanlarla, insan yok etme araçlarında eşi görülmemiş bir büyüme sergilendiğini...unutturmaya çalışır? Altmış asırdan bu yana askerî kurum ve hiç değişmeksizin uygarlığın borçlar hanesine yazılır.

Felsefe tarihinin de bu bağlam ve bu aşama dışında bir anlamı yoktur.

20. yüzyıl Çağdaş Batı Felsefesi'nin tarihi, bütün diğerlerinden daha fazla açıklayıcıdır. Çünkü onun batılı taşralılığı ve ilkelliği kendi karmaşıklıklarının dışında bir bilinç edinmeksiniz, yirmibeş asırdan beri, Batı'da, klasikleşmiş dünya anlayışının bütün kavramlarının yeniden tartışma konusu yapılarıyla aynı zamana geldiği için, olduğundan daha parlak ortaya çıkarlar.

Eski dünyayı iki olaylar dizisi çatırdatır:

Bilimlerde, rölativite ve kuantumla birlikte fiziğin deği-

şimi, uzay, zaman, determinizm, madde ve enerji ilişkileri ile bilmenin özne ve nesne ilişkilerinin klasik anlayışlarını yeniden tartışma konusu yapar.

Politika'da (yani oluşmakta olan tarih içinde) Hiroşima, sömürgeciliğin sonu ve uzayın keşfi, bütün değerleri tartışma konusu yaparlar: Milletler ve ordular, düzen ve devrim, Batı hegemonyası ve kültürünün düzmece evrenselliği.

* * *

1) Bilimlerde, Galile ve Descartes'tan beri klâsik fiziğin, Öklit'ten beri geometri ve felsefenin üzerine dayandığı temel kavramlar, yirminci yüzyılın başında, en azından otuz yıl içinde, Einstein'ın görecelik üzerine 1905 ve 1915 tarihli iki makalesiyle birlikte ve kuantum fiziğinin 1910'dan 1925'e kadar özellikle Bohr, de Broglie, Planck, Heisenberg'le doğmasıyla birlikte geçersizleşmiştir.

Altüst olan ilk kavram *uzay* kavramıdır. Oysa Batı geleceğinde en güçlü şekilde kökleşmiş olan oydu. Uzay, dünyanın mutlak bir özelliği olarak değerlendiriliyor ve onu inceleyen bilim olan geometri, Yunanlılar için, Platon'dan ve daha da önce Öklit'ten bu yana, tüm bilimin modelini ve yaklaşmak zorunda olduğu felsefenin idealini meydana getiriyordu.

Deneyden arınmış mantıksal bir akıl yürütme yoluyla teoremleri çıkarmak için aksiyomlardan hareket eden geometrinin yöntemi, yalnızca felsefi bir düşünce okulu değil (Platon'un Akademi'sinin girişinde "geometri bilmeyen kimse buraya girmesin" uyarısının yazılı olduğu söylenir), bir çeşit tanrısal vahiy gibi, ontolojik bir değere sahipti. Tanrı geometricidir. En güzel biçimler, Tanrı'nın dünyayı ona göre kurduğu bu geometrinin biçimleridir.

Batı'da, ikibinbeşyüz yıl boyunca, 20. yüzyılın başına ka-

dar, hiç kimse bu inançtan kuşku duymadı.

Aydınlığa kavuşturmak gerekir ki, Batı'da -zira bu dayanıklı önyargı başka hiçbir yerde, örneğin Hindistan ya da Çin'de, geometrinin önemli gelişmelere sahne olduğu yerde açıkça ifade edilmemişti- bu bilimin hiçbir statüsü ve doğa bilimlerine nazaran özel felsefî veya teolojik ayrıcalığı yoktu.

Doğu ruhçuluğu, gerçekliğin, bizim biçimlendirdiğimiz kavramlarla ve bu kavramları ifade eden sözcüklerle özdeşleşmeyeceğini her zaman vurgulamıştır.

Örneğin Çinli gökbilimciler, gök cisimlerinin güzergahını ya da geometrik biçimleri olan eşyanın yapılarını pekiştirmeyi asla ileri sürmediler. Onlar cebirin *temsilî olmayan* biçimi altında biçimleri ve hareketleri inceliyorlardı.⁽⁵⁵⁾

Uzay ve zaman anlayışlarındaki göreceliğin aynı bilinçliliği, Hint düşüncesi için de söz konusudur. "Budha, keşişlerine, geçmişin, geleceğin, fiziksel uzayın ve bireylerin sözcüklerinden, düşünce biçimlerinden, ortak anlamın terimlerinden başka hiçbir şey olmadıklarını, yalnızca yüzeysel gerçeklikler olduklarını öğretti."⁽⁵⁶⁾

Avshagosha, miladî birinci yüzyılda şöyle yazar: "Uzayın, bir tanımlama ve gösterme biçiminden başka bir şey olmadığı ve *kendi kendinde gerçek* hiçbir varlığın bulunmadığı iyice bilinsin. Uzay ancak bizim tanımlama ve yerleştirme ihtiyacımızdan dolayı vardır."⁽⁵⁷⁾

Görecelik kuramının merkezî tezi tamamıyla işte oradadır: Geometri, zihnin bir yapımıdır.

(55) Bkz. Joseph Needham. Science and Civilisation in China (Çin'de Bilim ve Uygarlık, cilt III, s. 458).

(56) Madhyanika Kaika Vitti.

(57) Avshagosha, The Awakening of Faith, içinde, s. 107.

Einstein'ın görecelik kuramının, Çin'in ve Hindistan'ın ya da daha başka yerlerin mistiklerinin yazılarında bulunuşunun ileri sürüldüğünü açıklamalarda hiçbir şekilde duymuyoruz; ama Batı'nın varlığı, gerçekliği kavramlara, sözcüklere ve söylemlere indirgeme tutkusunun, uygarlığımızın ve onun bütün alanlarda yeterliliğinin karakteristik bir önyargısı olduğu hararetle vurgulanıyor.

Ve işte fizik, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Einstein: "Bundan böyle kendinde (bizatili) uzay ve kendinde zaman, gölgeler gibi yok olmaya makumdur ve *bağımsız bir gerçekliği yalnızca ikisinin bir çeşit birliği koruyacaktır.*"⁽⁵⁸⁾ diye yazdığında kendi temel kavramlarını dinamitler.

Buluşunun birinci sonucu, geometriyi böylelikle fizik bilimlerinin *ortak bukku* içine sokmak ya da daha açıkçası, geometri ve fiziği çözülmemecesine birleştirmekti. Artık, içinde katı cisimlerin hareket edecekleri boş bir uzay ayırmak mümkün değildir.

Bu aşamamızda, gündelik deneyimimizi mutlak bir gerçeklik *imiş gibi* yapabiliyor olmamız bir gerçektir. Zaten bütün dil de, işte o deneyimin sonucudur.

Oysa, atomların görünmeyen hareketlerinden çok küçüğü ya çok büyüğü (duyarlı muhayyilemizden doğmuş, söküp atılamayan ve gözlenen gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan bir sözcüğü yeniden kullanmak için), ya da kosmos içinde ışık hızına yakın hızlarda gerçekleşen hareketler söz konusu olduğunda, bu dilin yüklendiği bütün imgeler, diğer bir aşamada kullanılmaz olur.

Orada artık *katılar*, yani boşluk içinde tahmin edilen,

(58) Einstein: Le Principe de Relativité (Görecelik İlkesi) s. 75.

biçimi bozulmaz nesneler yoktur; fakat yalnızca varoldukları ve orada oldukları artık söylenemeyen daha yoğun çekirdeklerin, denizdeki dalgalar gibi, doğdukları ve yok oldukları bir güçler alanı vardır. Orada yalnızca varlık ya da yokluk olasılığından söz edilebilir, sayısal öngörülebilirlikten söz edilemez.

Şunu da ekleyelim ki, burada biz duyumsal değil; ancak matematiksel terimlerle "betimlenebilir" olanı, duyumsal değil, duyarlı muhayyilemizde uyandırmak için, kavram değil benzetmeler (alan, güç, dalgalar, zerrecikler vs...) olan sözcükleri kullanmanın zorlu altındayız. Sokrat-öncesi ve batılı olmayan filozoflar, dünyayı nasıl gördüklerini şiir biçimleri altında ifade etmekte (yeterliliğin tersine) alçakgönüllülük sahibiydiler. Bize *şeylerin ne olduklarını* söylemek değil, her zaman kavramı ve sözcüğü aşan bir gerçekliği simgeyle, yahut mitle göstermek iddiasında ve yeterliliğinde olan şiir.

* * *

Ölçüsü, saatten gök cisimlerinin hareketine kadar, çok ya da az uzunlukta bir çizgide bir süreyi ifade ediyor olmasıyla uzaysallaşmış, soyut ortam olarak değerlendirilen ya da gelecek olarak, âni içinde veya beklenen olarak, yaşayan bir varlığın büyümesi yahut evrenin genişlemesi; yani bize geri dönülmez izlenimi veren her şey olarak değerlendirilen zaman kavramı da aynı şekilde parçalanır.

Burada da, 1887'de *eşzamanlılık* kavramını tartışma konusu yapan Michelson ve Morlay'ın deneyi, hem mutlak bir *evrensel zaman* postülatının hem de uzayın özerkliğini reddetmeyi gerektiriyordu. Bu deneyime dayanan düşüncenin sonu, Einstein göreceliğinin *bilimsel devrimine* ulaştı.

Mekanikçi Batı'nın uzaysallaştırılmış doğrusal zamanı, bu defa aklın bir kurgusu olarak ortaya çıkıyordu.

İhtiyaçlarına ve arzularına, dünyayı ve insanı kullanma tutkusuna bağlı olarak, dünyayı kavramlarının ve sözcüklerinin yardımıyla parçalara ayıran *küçük benin* yanılgısından doğmuştu bu kurgu.

Artık uzayın, şeylerin sıkış sıkış oldukları boş bir kutu benzeri, nesnelerin yanyana geldikleri alan olarak değerlendirilemez olması gibi, zaman, olayların birbirini izledikleri alan, bir kısmını bizim koştığımız ve bir diğerinin bizim önümüzde - bir halı gibi- örtüleceği, düz bir çizgi gibi değerlendirilemez.

Böyle anlaşılan zaman, ancak, bir kadran üzerine dizilmiş aralıklar yardımıyla ölçülen saatlerin ya da gökyüzünde bir gökcismin yörüngesiyle ölçülen gökbilimcilerin, mekan terimleriyle tanımlanacaktır.

Gerçekte, modern fizik, geçmişin büyük mistikleri gibi, zaman ile zamanda olup biten şey arasına kopmaz bir bağ yerleştirdi; tıpkı uzay ile uzayda yayılan enerji arasına yerleştirdiği gibi. Hiçbir şeyin olup bitmediği zaman olmayacaktır. Yaratmadan önce zaman yoktur. İçerdiği şeyden bağımsız boş uzay yoktur.

Zaman, bir yörüngenin genelleştirilmesi değil, ânın sonsuzluğu içinde yaratmanın fışkırmasıdır.

O halde zaman, sadece aldatıcı olarak varlığı baştan başa dolaşma eylemidir. Bütün varlığımızla katılımımızın sonsuz eylemini kimlik edinmiştir. Tamamen insanî, yani ilahî bir hayatla beslenmek, yaratılışın sonsuz ânına katılmaktır.

Ancak böylelikle, yaratılış zamanı ve umut zamanı, yani nedenin sonuçlardan önce geldiği nedensellik zamanı ve amaçın araçlardan önce geldiği ereklilik zamanı, tek bir şey olabilir. Ereklilik, şartlarından önce sonucun geldiği ters çevrilmiş bir nedensellik değildir. Yaratıcı eylem (en yakın benzerliği, insa-

nın sanatsal yaratışının gösterdiği, Tanrı'nın eylemi) içinde nedensellik ve ereklilik tek bir şeydir.

Dünyanın bir anlamı vardır, demek; her şeyin ilk nedeni ve son amacının Tanrı olduğunu söylemektir. Çünkü ereklilik nedenden önce gelen sonuçtur. Tanrı'nın yaratıcı eylemi kör bir güç değildir, fakat dış bir amaca bağımlı da değildir.

Daha önce, *bizim* olmaksızın *bizde* bulunan ve bizim daha çok gündelik ve reddedilemez deneyimimiz olan bu kaynak fışkırmasını göstermek için Tanrı'dan söz etmiştik. Tanrı bir Varlık değil, bir Eylem'dir. Varlıklar sadece bir dümen suyu, yahut geçici bir açık seçikleşmedir, dediğimiz şey budur.

Modern fiziğin, kozmik aşamada olduğu gibi, *cisimcikler* aşamasında gerçeklikten bize verdiği görünüm bundan başkası değildir: Bir *özler* dünyasının yerini, bir ilişkiler dünyası alır. Artık nesne hareketinden, madde enerjiden ayıramaz. *Tanecik* diye adlandırmaya devam edilen şey belirli bir yerde bulunmaz, sadece hangi iltimalle birlikte orada bulunabildiği söylenebilir; mekanik bir determinizme boyun eğmez; yalnızca yoğunlaşmasının hangi iltimalle birlikte gerçekleşebileceği söylenebilir.

Kitle olarak adlandırılmaya devam edilen şey bir enerji biçimidir. Varlık, hemen geçiveren bir eylem ortaklığı ya da fiziğin deyimiyle *alanın* daha büyük bir yoğunluğudur.

İnsan da artık, eşyayı *nesnel olarak* izlemek ve tasvir etmek için, eşyayla arasına uzaklıklar koyamaz. Kendisi de dansa girer. Artık izleyici değil, ortaktır.

Taneciklerin özellikleri ancak, deney yapanların bombardıman ettikleri taneciklerle çarpıştıkları sırada ortaya çıkar. Gözlemlenen, yalnızca bu çarpışmaların ortaya çıkardığı izdir. O halde insan, ilişkiler ağının ya da daha çok evrensel etkileşi-

min bütinleyici bir üyesidir: "Yalıtılmış maddesel parçacıklar, özellikleri ancak diğer sistemlerle etkileşimleri aracılığıyla tanımlanabilen ve gözlemlenebilen soyutlamalardır."⁽⁵⁹⁾

Burada yine, tek düşünceleri, gerçeklikle arzularımızın ve dillerimizin ona empoze ettiği parçalamaları birbirine karıştırmak olmayan Doğu'nun bilgeliklerinin, bilimsel gelişmelerde, Yunanlıların ontolojisinden ve onların batılı izleyicilerinden daha saygıdeğer oldukları ortaya çıkıyor: "Eşya", diye yazıyor Nagarjuna, "varlıklarını ve doğalarını karşılıklı bir bağımlılıktan alırlar ve hiçbir şekilde kendiliklerinden değildirler."⁽⁶⁰⁾

Atina sofistlerinden kaynaklanan kusurun mirasçısı, eşya üzerinde sözcüklere öncelik veren ve kolaylıkla gerçekliğin kinliğini kavramlar, kelimeler ya da onu betimleyen simgelerle saptayan, kolaylıkla haritayı toprakla karıştıran Batı felsefesi, gerçeği düşünceden ve düşüncüyü hayattan soyutlamıştır.

Bugün başlıca problem, şu üç terimin birliğini, yeni bir aşama için, yeniden keşfetmektir: *Doğa*, *insan* ve yalnızca düşünen varlık olarak değil, tam anlamıyla insanî, yani *ilabî* bir hayatı yaşayan bir varlık olarak insan.

Söz konusu olan epistemolojik bir yenilenme, entellektüel bir lüks değil, bugün, manevi bir körlükle, yani *araç* bolluğu ve *amaç* yokluğuyla, gezegen çapında bir intihara doğru giden aynı türün sağ kalmasıdır.

20. yüzyılın başında gerçekleşen bilimsel değişim üzerine yapıcı bir düşüncenin yokluğu, 20. yüzyılın ortasında ger-

(59) Niels Bohr. La Physique Atomique et la Description de la Nature (Atom Fiziği ve Doğanın Betimlenmesi) s. 57.

(60) Fritjof Capra'nın alıntısı: Le Tao de la Physique (Fiziğin Tao'su) s. 141. Çok şey aldığımız bu kitaba minnet borçluyuz, çünkü, düşüncüyü, modern batılı bilim ile Doğu bilgelikleri arasındaki ilişkilere yöneliyor.

çekleşen tarihsel değişim üzerine yapıcı düşünce yokluğunun bir görünümünden başka bir şey değildir.

* * *

2) *Başlıca tarihsel değişim*, bilimsel değişim gibi, bu yüzyılın başında değil, ortasında gerçekleşmiştir.

Yüzyılın başında gerçekten iki önemli kırılma oldu: Birinci Dünya Savaşı ve 1917 Rus Devrimi.

Bunlar temellerin yeniden tartışma konusu edilmelerine yol açtılar: 1914-1918 savaşı, tarihte ilk defa olarak, bir dünya savaşı oldu. Bir dünya pazarının varoluşu ve bu pazarın gezen çapında içerdiği düşmanlık ve diğer taraftan Batı'nın sömürgeci hegemonyası (bütün kıtalardan topluluklar getirmesine ve bu operasyon tiyatrolarını bütün dünyaya yaymasına izin veren gerçekleri)^(*) nedeniyle, tüm halkların, farklı derecelerde, savaşıla ilişkileri oldu.

Fakat sonuçlar gülünç ve trajik oldu: Yeneni, yenilen, tüm savaşanlardaki ortak toplumsal bir pişmanlık ve yenenlerin Afrika ve Asya üzerinde sömürgeci nüfuzlarının sağlamlaşması...

Bu savaşın sonuçları, özellikle kendisini doğuran sistemi reddetme tepkileri şeklinde oldu.

En şaşırtıcı 'sistem reddi' de kapitalizme somut bir alternatif öneren Ekim Rus Devrimi oldu. Bu devrimden ve sosyalizmin vaadinden doğmuş olan umut ışığı, kapitalist dünyadaki devrimci işçi hareketine ve sömürge ülkelerindeki zulme karşı savaşanlara olağanüstü bir teşvik aşıladı. Bu başkaldırı ve umut

(*) Yazar burada, Fransızca "troupe" sözcüğünün hem askeri birlik hem de tiyatro topluluğu anlamına gelmesinden yararlanarak sözcük oyunu yapıyor. Topluluklar ve operasyon tiyatroları dediği şey, sömürgeci topluluklar, Avrupalı olmayan, fakat Avrupa için savaşan askeri birliklerdir. (Çev.)

dalgası, nazizmin barbar kabileciliğine karşı zaferde, Sovyetler Birliği'nin rolünün belirleyici olduğu İkinci Dünya Savaşı'nın ertesi gününe kadar dalga dalga yayıldı.

Fakat üç nedenden dolayı çözülme ve geri çekilme başladı:

1) Rejimin kuruluşunun bedeli olan, rejimin iç baskıları ve terörünün 1956'da ortaya çıkışı.

2) Macaristan, Çekoslovakya ve Afganistan'daki gibi, askerî plânda olduğu kadar, Rusya'nın özel şartlarından doğmuş yapılarını ve ideolojik sistemini, Yugoslavya ya da Çin'e empoze etme girişimiyle ideolojik ve politik plânda da, dış müdahaleler.

3) Sovyetler Birliği'nin, batılı büyüme modelini alması: Eğer büyümenin meyvelerinin paylaşımı, kapitalist dünyanın ölçülerinden başka ölçülere göre yapılırsa, insan, ezmenin ve eşitsizliklerin daha az kaynağı olur.

Kapitalist dünya, daha az acılı bir görüntü veriyor değildi: 1929'da Birleşik Devletler'de başlayan ekonomik kriz, tüm kapitalist dünyayı yıkıma uğratmış ve Avrupa'nın ortasında milyonlarca insanın umutsuzluğu ve işsizliği yoluyla, 1918 galipelerinin açgözlülüklerinden doğan ayaklanmaların sürmesini sağlamıştı.

Nihilizm ve umutsuzluk, en yıkıcısı Hitler olan sahte mesihlerin serüvenlerini destekleyecek elverişli şartlar yaratıyordu.

İki dünya savaşından da kârlı çıkan ayrıcalıklı Birleşik Devletler'in, kapitalist dünyanın bütünü üzerinde ekonomik ve askeri alanlarda gerçekten gerçekleşen bir *dünya hegemonyasına* can atabilmesi, ancak Avrupa'nın ikinci çöküşünden ve gücün yer değiştirmesinden sonradır.

O zamandan beri, 20. yüzyılın ortalarında başlamış tarihsel değişim, dört önemli olay tarafından somut hale getirilmiştir:

a) Dünya'nın, Birleşik Devletler ve Sovyetler Birliği'nin egemen olduğu, iki *blok* şeklinde parçalanması. Dünya çapında güç ilişkileri o hale geldi ki, hiçbir topluluk, yapıları ve ideolojileri ne Birleşik Devletler'inkiyle ne de Sovyetler Birliği'inkiyle bir ilgisi olmasa bile, onlardan birinin, üzerine doğrudan ya da dolaylı olarak eğilerek kurduğu nüfuzdan kurtulmaya girişemez...

Bu köleleştirici ve intihara götüren blok mantığı, çağımızın büyük dramını oluşturur. Bu dram, gezegen çapında tarihte ilk defa meydana gelir.

b) Bu yarım yüzyılın ikinci büyük olayı, milyonlarca yıllık yaşlı insanlık destanında ilk defa, teknik olarak, evrimi tersine çevirmenin ve insan türünü yok etmenin mümkün duruma gelmesidir. Bu kıyamet imkânının habercisi olan ilk güreleme, 1945'de Hiroşima bombasının patlaması oldu. Arkasından 1961'de hidrojen bombası üretme kararı geldi. O günden beri uçuruma doğru yarış sürüyordu: 1982'de, 650 milyon dolardan fazla para, yeryüzünde oturan her bir kişinin başı üzerinde yaklaşık tonlarca patlayıcı yerleştirmek anlamına gelen silahlılanmaya harcanıyordu.

İki *büyüklerden* her biri, hasmını onlarca defa yok etmenin teknik imkânına sahiptir. Çok anlamlı olarak MAD (Mutual Assured Destruction: Karşılıklı Yıkımın Kesinliği) denmesi bundandır. MAD, İngilizce'de deli demektir! Fakat bu deliliğin duvarı da aşıldı: 20 Mart 1983'teki konuşmasında Başkan Reagan, bir "yıldızlar savaşı"nın açılışıyla birlikte, yeryüzünde artık daha ötesi inandırıcı olmayan sınırlara ulaşılmış olan silahlı-

ma yarışına *yeni bir sınıfın* açılışını ilân ediyordu. (Artık inan-
dırıcı değildir, çünkü iki tika basa dolmuş hasımdan her biri,
düşmanını birçok defa yok etme araçlarına sahiptir. Fakat ken-
di üzerinden bu büyüklükte bir atom bulutunun geçmesiyle
kendisi yok olmaksızın bütün bu araçları kullanamaz.)

c) Zaten bu girişim bir taraf için, bir uzay westerni gibi
hayaldir. Çünkü, varsayalım ki yüklendiği bütün teknik prob-
lemler çözülmüş olsun, aşağı yukarı sızdırmaz bir nükleer şem-
siye gerçekleştirmek, devletlerden herbirinin *gayri safî millî*
hasılanın üçte ikisini yutacaktır. Bu girişim ancak, yüzyılın
üçüncü önemli verisi, aynı zamanda insanlık tarihinin *ilk bü-*
yüğü olan kozmik uzaya çıkıştan itibaren kavranabildi.
1957'de ilk yapma uydunun, 1959'da Ay'a ulaşan ilk uzay aracı-
nın, 1961'de Ay'a ilk inen uydunun fırlatılışından beri uzayın
kolonileştirilmesi şeklindeki askeri görünüm, egemen görü-
nüm oldu.

Bu uzay politikasının büyük sonucu olarak, nükleer si-
lah ile aracının birleştirilmesinden *mutlak silah* doğuyor. Yani,
yirmi yıldan beri Sovyetler Birliği ve Birleşik Devletler için,
kendi topraklarından hareketle gezegenin bütünü üzerinde
herhangi bir hedefe ulaşmak mümkündür.

Fransa'nın atomla caydırma istekleri üzerine yapılan saç-
ma toplantı ile ilgili olarak daha önce vurgulama yapmışım.⁽⁶¹⁾
Bu büyük yeni olgu, "karşılıklı yok etme" (MAD) sağlamlaştığı
zaman, (uzay araçları ve uydularla çok geniş şekilde ulaşılan)
"askerî üsler" kavramını geçersiz kıldı ve sözde *dengeden* bir
korku dengesi oluşturdu.

Dünyanın bu **yeni yapısının** ~~zincirleme reaksiyonlarını~~

(61) Bkz. s. 89-90.

ve sonuçlarını incelemede daha ilerilere gitmek yerinde olur.

Bu sonuçlar yalnızca askerî değildir. Hiroşima'dan beri, dünyada hiçbir ordu, millî savunma rolüyle o güne dek meşrulaştırıldığı bir rol üstlenmedi; yalnızca içeride *baskı* ya da dışarıda *sömürgeci soygunculuk* rolü oynadı.

Bu ordular *silah halklara* çarptıklarında, Vietnam ya da Cezayir'de olduğu gibi, silahlı ve teknik bakımından ezici üstünlüğe rağmen, örneğin Fransız veya Amerikan ordularının, yenmekte yetersiz oldukları ortaya çıktı ve her defasında en *güçsüzler* galiptiler. (Çağımızda bizi gücün ne olduğu üzerine düşünmeye zorlayan şeydir bu.)

Şimdilik şunu not etmek yeterlidir:

Atomla korku dengesi hiçbir şekilde savaşları önlemedi. Tam tersine İkinci Dünya Savaşı'ndan 1984'e kadar, 263 silahlı çatışma tespit edilmiştir. Yalnızca dünya tekeline ellerinde tutmakta olan tepeden tırnağa sağlam *iki büyükler* arasındaki bir toprak anlaşmazlığı hariç. Her biri diğerini yok edebilir, her biri diğerinin kendisi için ölümcül bir tehlike olduğuna inandırıncak ihtiyacındadır. Reagan, SSCB'ni "kötülük imparatorluğu" olarak ilân ediyor. Çünkü bu, ekonomik büyümenin başlıca motoru olan delice silahlanma yarışını en iyi meşrulaştırmadır ve dünyanın her yerine, *özgürlük savunucusu* kılığında müdahale etmek için en iyi bahanedir.

Sovyetler Birliği de kendi açısından, askerî hazırlıklarını güçlendirerek iç bağlantısını elde tutmak ve dünyada gerçekten Amerikan egemenliğinin sonuçlarına katlanmış olanları bu bağlantı çevresinde toplamak için "Amerikan emperyalizmi" korkuluğuna ihtiyacı vardır.

Oysa ki, genelleşmiş bir çatışma durumunda ordular kısa menzillidir; önleyici tedbir olarak nükleer bir savaş başlat-

manın politik kararı ile, yok etmenin teknik mekanizması arasında, askerî olana hiç yer yoktur.⁽⁶²⁾

Geleneksel ordular, o günden beri sadece ulusal savunmayla ilgisiz roller oynuyorlar: Silahlı gücün yetkisini halk adına kullanma hakkı varsayılarak, Yunan albaylardan Pinochet'ye, Brezilyalı generallerden Arjantinli generallere kadar, halka karşı kullanmak.

Ulusal bağımsızlık davasına hizmet etmekten uzak olan bu *askerî diktatörlüklerin* rolü, tam tersine, ulusal güvenlik bahanesiyle, örneğin Latin Amerika'da, kendi halklarını kısıktırak bağlayarak, yabancı efendilerinden iktidar nöbetini devralmak için onları silahlandıranların ve onları eğitenlerin çıkarlarının *bekçi köpekliği*dir.

Yahut, iki büyükler tarafından, ya da onların Avrupalı bağımlıları tarafından üretilen eğitimciler ve donatımlarla birlikte, komşularıyla. efendilerini en çok memnun bırakan sonuçlarından en açık olanı, güçsüz kalmalarına neden olan savaşlara girerler.

İki blok tarafından bölünmüş iki topluluğu da hiç unutmamak gerek: İslam dünyası ve Avrupa; uzaktaki efendiler için, Arapların kendi aralarında son petro-dolara kadar ve Avrupalıların kendi aralarında son Avrupa füzesine kadar birbirlerini yediklerini gönmek kadar hiçbir şey sevindirici olamaz!...

d) 20. yüzyılın sonunda egemen olan dördüncü olgu, bugüne kadar sömürge durumunda olan halkların bağımsızlık kazanmalarıdır. 1947'de Hindistan ve Pakistan'ın bağımsızlaşmasından, 1949'da Endonezya'nın, 1954'de Vietnam'ın, 1960 sı-

(62) Bugün bir nükleer savaş, ön açıklamasız -atomlu bir Pearl Harbour- yalnızca önleyici olamaz. Karşı saldırı zamanı, iki büyük arasındaki yaklaşık bir yirmi dakika, gerçekten bütün geleneksel "oyun kurallarını" dışlar.

ralarında Kara Afrika'nın, 1962'de Cezayir'in bağımsızlıklarına varıncaya kadar, 1955 Bandoeng Konferansı'nda haykırılan büyük bir umut doğdu: Yeni özgürlüğüne kavuşmuş ülkelerin (sömürgeciliğin yeni bir şekli olan) bloklarda *dizilmeyi* reddettileri yeni bir dünya düzeni! Bütün biçimleriyle sömürgeciliği ortaya seriyorlar ve sömürgecilikten arta kalan, dünya çapında iş bölümü biçimlerinin eski eşitsizlikleri artık sürdürmeyeceği ve batılı olmayan kültürlerin rolünü, nihayet, tanımanın bir uygarlıklar diyaloguna ve insanlığın aynı amaçları üzerine, gezen çapında birlikte düşünmeye izin vereceği yeni bir ekonomik düzenin temellerini tanımlıyorlardı.

Temel noktalar üzerinde geçmişe değil, geleceğe dönük ender tasarılardan biri olan bu insancıl tasarı, sonuçlanamaz. Başarısızlığın ana nedenleri, sömürgeciliğin yan etkilerinden ileri geliyor. Kısaca hatırlatmak yeterli:

1) Adı bağımsızlık olan bağımsızlığa henüz kavuşmuş olan ülkelerde, uzun bir sömürgecilik döneminden sonra, önemli büyüklükte ekonomi, politika, yönetim, kültür kadrosu o güne kadar işgalciler tarafından kurulmuştu. Yerli kültürleri ve yapıları parçalanmış olan ve asıl olarak köylü olan yığınların bilgisizlik içinde yüzdüğü nüfusların içinde, bağımsızlık sırasında terfi etmiş yeni yöneticilerin sayıları çok azdı ve böylece kolaylıkla az sayıda bir grubun ya da bir şefin kişisel gücüne teslim oluyorlardı.

Bu şef ve grup, Batı'nın okullarında biçimlenmişlerdi. İkiyüz yıldan daha kısa bir sürede, Avrupa'nın endüstrileşmesi kadar insanlık dışı şartlarda, köylüleri hesaba katmaksızın, Batı'nın büyüme modelini taklit etme eğilimi büyüktü. Sömürgecilikten kalan, yönetim, bürokrasi ve otorite ile ilgili yapıları korumak ve sadece *kişi* değişikliği yapmak. Nihayet bir avuç

ayrıcılık için eski sömürgecinin tüketim maddelerini benimsemek.

2) Sömürgeciliğin diğer bir kötü mirası milliyetçilikti. İki kaynağa dayanıyordu: Önce sömürgeci baskıya karşı haklı başkaldırı, fakat ardından Avrupa'nın icadı; *milletler* şeklinde ölümcül parçalanma! Wesfalya (1648) antlaşmalarından sonra eski Hristiyanlık, kesin olarak uluslar biçiminde parçalandı ve sömürgecilik bu yapıyı diğer kıtalara taşıdı: Latin Amerika ülkelerinin sınırları, İspanya ve Portekiz genel valiliklerinin ve genel başkanlıklarının çizgisini izler. Afrika devletlerinin sınırları, 1885 Berlin Konferansı'nda, Avrupalı sömürgecilerin güç ilişkilerine ve çıkarlarına göre şöyle böyle çizilmiş çizgilerde vardır; İngiltere ve Fransa'nın karşı saplantılarına göre Müslüman Ümmet *balkanlaştırılmıştır*.

Sömürgeciliğin doğuştan zaferi, Seylan'dan Kongo'ya, Orta Doğu'dan Orta Amerika'ya ve Afrika'ya varıncaya kadar, birbirine düşürdüğü bütün halkların çatışmalarıdır.

3) O halde ikinci başkaldırı başlıyor. Yalnızca eski işgalcilere karşı değil, yeni bir kuşakla birlikte, politik bağımsızlıklardan yirmi yıl sonra, Batı'nın büyüme modelini ve kültür modelini değişik biçimlerde sürdürenlere karşı başkaldırı!

Bu, kaynağın ana kitleden ve gençlikten alan bir harekettir. Bu kuşak Oxford'ta, Sarbonne'da, Harvard'ta eğitilmedi, biçimlenmedi, bozulmadı. Geleneksel köyden doğdu ve kaynaklandı. Yeni bir kültür biçiminin içine girdi. Çünkü bağımsızlığın ilk yöneticileri, en batılılaştırılmışları bile, halklarının kimlik isteklerine taviz vermek zorunda kaldılar. Batılı formasyonları ve yönetim işlevleri nedeniyle, kendi köklerinden hareketle yerli kültürü yeniden ele alamayanlar, daha çok, eski bir kültür ile yabancı bir kültürü yan yana koydular. Yabancı (eski iş-

galci), bütün umutlara ihanet ettiği için, bu gençlik geçmişe kapanmış ve bu tutum içinde, örneğin İslam topraklarında, sömürgeci baskı nedeniyle yitirilmiş büyüklüklerinin özlemine zorlayan geleneksel efendiler tarafından katılaştırılmıştır. Kendine dönüş, bir geçmişe dönüştü. Dış etkilerden korku, bir zayıflığı ve bir kendine güvensizliği ifade ediyor. Kendi öz mirasını eleştirel bir sınavdan geçirmek zorunda kalmamak için dışarıdan öğrenilecek hiçbir şey olmadığına inanılmak isteniyor.

Eski metinlerden amaçsız alıntı ya da açıklama, araştırmayı ve sorgulamayı engeller. Kurucu ataların daha az bilgi, daha çok ışık sahibi oldukları unutulacak duruma gelinir. İlk inancın, örneğin İslam'ın başlangıçtaki inancının, diğer inançlarla yüzleşmede ve diğer kültürlerle bütünleşmede kendisine yeterince güveni vardı. Eğer bir yayılma dönemi müslümanı, Peygamber'in ya da Râşid Halifelerin bir dostu aramıza gelse, o fatih, gözlerini geçmişe dikmiş, kendi çağında hayatın bütün çıkışlarına dikkatli, canlı düşüncenin ölü yazmalarını durmadan tekrarlayan kardeşlerini bulmaktan tiksinecektir. O halde kaynağın suyu, kokuşmuş su birikintisi içinde kokuşmaya mı başladı? Bu kaynaklar İslam'ının hangi kaçak müslümanları, *olacak* hayatı *olmuş* hayata tercih etmeye koyıldular?

Kaynaklara dönmek, hayata ve kaynakların fışkınmasına dönmektir. Yeni problemler için yaratıcılık, insiyatif, keşif ve öğretmenlik olmuş şeyi, bir kadavra gibi güzel kokularla doldurmak ve mumyalamak için tekrarlamak ve yorumlamak değil!...

Hiç şüphesiz, bugün gezegen çapında ortaya çıkan problemler, ancak gezegen çapında, devamımızın bağımlı olduğu yeni amaçları belirlemek için bir uygarlıklar diyalogu ile ve bir ortaklaşa düşünmeyle çözülebilir.

Şu halde, İslam'ı başvuru merkezi olarak seçmek neden?

V. BÖLÜM

İBRAHİMÎ GELENEK, MARX VE AŞKINLIK

İbrahimi gelenegin bütün dinleri, Yubudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık, doğdukları yerde, Doğu'da, bizi yeniden kaynaklandırabileceklerdir.

1. Yahûdilik İnancı: İsrail Peygamberlerinden Siyonist Milliyetçiliğe

Toplama kamplarında geçirdiğim üç yıl boyunca, Albi'de 14 Eylül 1940'da tutuklanışımдан, Cezayir'de 1943 Temmuz'unda serbest bırakılışıma kadar, bu zoraki tevekkül ve hayatımızın, tarihimizin anlamı üzerine düşünme imkânından yararlandım. Öyle ki, gardiyanlarımızın bize yasaklamaya cesaret edemedikleri tek kitabı, İncil'i tutkuyla, tekrar tekrar okudum. Hatta, kampımızdaki hemen hemen hepsi komünist ve ateist olan beşyüz arkadaşına, içinde kardeşçe bir yankı ve özellikle Hezkiyal'da büyük bir sürgün peygamberi buldukları "İsrail Peygamberleri" üzerine bir dizi ders yaptım. Bir akşam, İşaya'dan yaptığım okumayı izleyen tartışmadan sonra, cam işçisi ve ateist bir militan olan arkadaşlarımdan biri, kendi ağzıyla, "Bu dersler cesaretimizi güçlendiriyor" dedi.

Kampta, sürgün edilmiş kardeşlerimizden biri, çoktan ün salmış bir yahudiydi: "İrkçılığa ve Yahudi Düşmanlığına

Karşı Birlik" (LICRA)'in kurucusu Bernard Lecache.

Bernard, toplantılarımıza katılıyor ve bazen öğütleriyle bana yardım ediyordu. Fakat birlikte yaptığımız bütün konuşmalarda hatırladığım kadarıyla bir defa dahi olsun, kendisinin yahudi olduğu, benim olmadığım olgusunu çağrıştırmadı. Tam tersine, Araplara yönelik Fransız sömürgecilerinin ırkçı tutumlarına karşı aynı öfkeyi paylaşıyor ve özgürlükten sonra, Cezayir halkıyla ilişkileri başka zeminler üzerine oturtmak için izleyeceğimiz hareket konusunda düşünce alışverişinde bulunuyorduk.

Orada Hitler ve "işbirlikçiler"ine karşı köken ayrımı gözetilmeksizin, insanlığın direnme gücünün bükülmez şahitleri olmak kaygısıyla birlikte, hepimiz nazizme karşı direnişçilerdik. Cezayir'e Amerikan çıkartmasından sonra, New York Belediye Başkanı La Guardia'nın kişisel girişimleri sayesinde Bernard, hepimizden önce özgürlüğüne kavuştuğunda, büyük bir sevinç duyduk. Çünkü, hepimiz Lecache'ı *bizimkilerden* biri gibi seviyorduk. Ölümünü duyduğumda, kendi hesabıma, yakın bir akrabamın ölümü gibi büyük bir acı duydum. Bayan Lecache ise, kendi ölümüne kadar, Kuzey Afrika Sürgünleri Birliği'mizin onur başkanlığında bulundu.

Birkaç yıl sonra, 1953-1954'te, "Humanité" gazetesinin muhabiri olarak Moskova'da iken, bir diğer raslantı, İlya Ehrenbourg'la tanışmam bana çok şey kazandırdı. Yahudiliğin dinî pratiği, Sovyet otoriteleri tarafından, diğer dinî toplulukların uğradığı, aynı köktenci inanç anlayışsızlığına ve aynı bürokrasinin tedirgin ediciliğine çarptığı için, onunla, Yahudilik Dini problemine hiç yanaşmadık.

Fakat, Hitler'e karşı savaş sırasında, Sovyet savaş muhabirlerinden en tanınmış olan, 'Paris'in Düşüşü'nün olağanüstü

yazarı İlya Ehrenbourg'dan (Prag'da, 1948'de Egon Erwin Kish'in bana öğrettiği) röportaj yapma becerisinden daha başka bir şey öğrendim. Baştan başa SSCB yolculuğumuzdan önce, propagandacı baskılara karşı beni uyarıyordu ve maalesef ben, o zamanlar tutkulu ve ateşli girişimlerimde bu eleştirel düşünce derslerini yeterince göz önünde bulundurmadım. Buna karşılık, o, Moskova'da, Gorki sokağındaki, duvarlarında Matisse'den Picasso'ya kadar, modern Fransız resim sanatının öylesine güzel eserlerinin ışıldadığı evinde, acı alaylarıyla kalbura çevirdiği "Sosyalist gerçekçiliği" aleyhinde beni aşıladı. Gazeteler kendisine getirilir getirilmez, bana *haberi* ulaştırmak için, bir sabah saat altıda beni uyandıran bir telefonunu hatırlıyorum: "Bu sabah hemen Puşkin Müzesi'ne gidin, Cézanne atfedildi!"

Yahudilerle yaptığım bu dostluklardan hiçbirini beni din problemine götürmemişti. Birlikte Paris Bourbon'da temsilci olduğum sıra Başkan Mendès-France'la konuşmalarımızda da fazla yer almadı. Özellikle Meclis'te başkan yardımcısı olduğum dönem sırasında, Fransız politikasından başka hiçbir şey konuşmadık. Onu, iç politikadaki anlaşmazlıklara rağmen, Fas ve Tunus'da olduğu gibi, Vietnam konusunda da sömürgecilığe karşı, geri dönülmez harekete gerçek bir anlayış gösteren ve politik düşmanları terbiyesizce çarpıtılmış ya da çok kötü anlaşılmış, halkımıza hizmetler sunan ender Fransız politika adamlarından biri olarak tanıyordum. Pierre Mendès-France ile son buluşmam, benim için çok önemli oldu; zira o zamanlar Stock Yayınları yönetmeni Bay Christian de Bartillat'ın daveti üzerine, iki politik denemem Yaşayanlara Çağrı (Appel Aux Vivants) ve Yaşamak İçin Hâla Zaman Var (Il Est Encore Temps de Vivre) ile ilgili izlenimlerini bana bildirmek için benimle öğle yemeği yemeyi kabul etmişti. Eskisi gibi politik güçlülere düşmemek

için bu çabayı alışılmış düşünce genişliğiyle ele almıştı. Gösterdiği sevecenlik ve eleştirel açıklamaları bana cesaret verdi; araştırmalarımı sürdürmede ve büyük deneyiminden esinlenmiş tavsiyelerine bağlı olarak bazı görünümeleri düzeltmede yardımcı oldu.

Arkadaşlarından biri olan Bay Louis Bertrand, başkanlık seçimleri kampanyası sırasında, 6 Nisan 1981'de, Pierre Mendès-France'ın kendisine göndermiş olduğu mektubun fotokopisini bana yolladığı zaman, Pierre Mendès-France'ın politik etkinliğim hakkındaki yargılarını okuyup öğrenmek benim için büyük bir sevinç oldu:

"Belli sayıdaki ortak dostlarımız konusunda sizin değerlendirmeleriniz benimkilere çok yakın. Bay Roger Garaudy'ye karşı büyük saygım var ve bunu size söyleme fırsatı buldum. Gelecekte de tekrarlayacağım. Şu anda seçim kavgasının esas amacı, Fransa'yı öylesine eleştirebilir koşullar içinde yöneten çıkar ve güç iktidarının devamına, mümkünse son vermek eğilimindedir. Bunun içindir ki, benim düşünceme göre, sağın bu egemenliğine en iyi şekilde bir son verebilecek en büyük desteğin hemen ilk turda gösterilmesi gerekiyor. Fakat bu, Roger Garaudy'ninkiler gibi, maalesef çok az bilinen gerçekleri duyurmak isteyen özgür insanlar tarafından sürdürülen kavgalar bilinmiyor anlamına gelmez."

Onun bu âcil düzenlilik düşüncesini paylaşarak, bu politik bilgenin öğüdünü izledim. Yaşayanlara Çağrı ve Yaşamak İçin Hâlâ Zaman Var'da geliştirdiğim konular yaygınlaştıktan sonra kendime çekildim.

İsrail'in Lübnan'ı işgali sırasında, Nahum Goldman'la birlikte yayınladığı ve sert bir protesto olan bildiriye okuduğumda hiç de şaşırmadım. Bu, ölümüne yakın, düşüncede bağımsızlı-

ğını ve zihninin aydınlığını bir defa daha gösteren son politik eylemi oldu.

Uzun süre siyonizmin yöneticisi ve sonra Dünya Yahudi Kongresi başkanı olan Nahum Goldman'la da tanıştım. Onunla onun Fransa'daki temsilcisi, daha önce beni Yahudi Aydınlar Toplantısı'na davet etmiş olan Armand Kaplan tarafından tanıştırılmıştım. Peygamberliğin Esası (L'essence du Prophétisme) üzerine çalışmalarına derinden hayran olduğum Profesör André Neher ile orada görüşme şansına sahip olmuştum. "Altı Gün Savaşı"nın eşiğinde, Fransız Komünist Parti Yönetimi tarafından, Bay Armand Kaplan'ı genel sekreterin bürosunda resmî olarak kabul etmekle görevlendirilmiştim. Fakat Bay Armand Kaplan'ın (hararetle katıldığım) önerilerini doğrulamaya, Polit Büro'ya, yetişememiştim.

Bu savaştan sonra, Bay Nahum Goldman'a, 1969'da, Başkan Nasır ile bir görüşme imkanını telkin ediyordum. Anılarında bu insiyatifi hatırlatan Nahum Goldman bu telkini benimsemiş ve beni Nasır'la temas kurmakla görevlendirdi. Tasarımı Nasır'a sunduğumda, tereddüt etmeksizin kabul etti. O zaman, Kudüs'te, birçok İsrailli bakanla, kendi evinde bir toplantı düzenleyen Nahum Goldman tarafından davetli olarak Telaviv'e ve Kudüs'e gittim. Telaviv'deki görüşmelerimin bazıları, özellikle işgal edilmiş toprakların ilhakı konusunda fazlasıyla ısrar eden Bay Shimon Peres ile görüşmelerim, Başkan Nahum Goldman'ın açıkça sürekli bir barış isteğine rağmen, yatıştırma girişimimizin sonucu üzerinde beni çok az iyimser kılıyorlardı.

Gerçekten, Kudüs'teki çalışma akşamımızın ertesi günü Nahum Goldman bana, Bakanlar Konseyi'ne kendisinin sunduğu önerinin, Bayan Golda Meir'in kışkırtmasıyla geri çevrildiğini üzüntüyle bildirdi.

Armand Kaplan, hayran olduğum yahudi inancından, sürüp giden cinayetlerin suçlusu olan politik bir siyonizmi kökünden ayırdığım makalelerimden birini okuduğu zaman, ne yazık ki benimle ilişkilerini kopardı.

Perspectives de L'Homme adlı kitabımda, Husserl üzerine incelemelerini ve özellikle küçük kitabı Varoluşu Keşfederek (En Découvrant L'Existence)'e genişçe yer verdiğim ve sevdiğim Emmanuel Levinas dışında, tamamen dinî problemler üzerine hiç kimseyle ciddi, kişisel konuşmalarım olmadı. Poitiers Üniversitesi'nde meslektaş olarak aracısız Levinas'a rastlamak beni sevindirdi. İnsanî özellikleri ve coşkusu beni hemen çekmişti. Onunla ve Hannah Arendt ile birlikte aynı zamanda Chicago Loyala Üniversitesi'nin davetlileri olduk.

Poitiers'e olsun, onun bulunduğu Paris'te Yahudi Okulu'na olsun, öğrenci mübadelesi şeklinde gidişlerimiz süresince, kişiliğin bir çeşit ikiye bölünmesi gibi gelen bu şey karşısında şaşkınlık içinde kaldığımı itiraf ederim. Bana çoğunlukla vicdanbilimsel^(*) gelen şeye, Talmut yorumlamalarında bile, ışık tutmayı başaran bu ateşli insan, İsrail Devleti sözkonusu olduğunda, onu yalnızca, bana öyle geliyordu ki, bu politikanın mevcut en az gerçekliğini bile görmeksizin yeryüzünün garip bir mistisizmi aracılığıyla kavramayı başarıyordu. Üzerine titrediğim dostluğumuzu korumak için, bu sorunu onunla ele almaktan sistemli olarak kaçındım.

Bu kişisel tanışmalar içinde, en büyük düş kırıklığım İsrail Davası ^(**) (L'Affaire Israël) adlı kitabımın yayınlanışından sonra, Radio-France'ın bir programında Andre Şuraki ile tartış-

(*) Vicdanbilim: Vicdan durumlarını inceleyen ilahiyat kolu. (Çev.)

(**) Bu kitap Türkçeye "Siyonizm Dosyası" olarak çevrilmiştir. Pınar yay., İstanbul, 1983. (Çev.)

mam oldu. Şuraki'yi yalnızca eserleriyle tanıyor ve seviyordum. Saint John Perse'in şiirleri için duyduğum sevince benzer bir sevinçle, güzel çevirilerini, özellikle İşaya ve Hezkiyal çevirilerini ve Théodore Herzl hükündaki dürüst kitabını da okumuştum.

Kuşkusuz onun İsrail Tarih (Histoire D'Israel) bana akıl almaz bir şekilde diğer eserinin kalitesinin altında bir kalitede görünmüştü. Fakat yüksek düzeyde bir tartışma bekliyordum. Tam tersine, en ufak bir açık kanıt getirmeksizin, aşikâr karşıgerçekliklerle, ayrıca süslenmiş, körü körüne bir savunma karşısında buldum kendimi. O zaman ona şu öneriyi yaptım: Eğer, bana saldırmak yerine, kitabımdaki yanlışlıkları ortaya koymayı isterseniz, onları halk önünde kabul etmeye ve düzeltmeye (kitabımda gerçek olan şeyi, sizin de, halk önünde kabul etmenizi sizden isteyerek) hazırım. Bu tartışmanın iki defa tekrarını gerçekleştirmeyi önerdim; bir defa Kudüs'te, bir defa da Ceza-yir'de. O kadar dinleyicinin önünden kaçmak, onun için güçtü ve kabul etti. O günden beri (iki yıldan fazla oluyor) devamlı cevabını bekliyorum.

Politik siyonizm mantığından olarak, İsrail'in Lübnan'daki cinayetlerini açıklayan bir ilana "Le Monde" gazetesinde benimle birlikte imza koyan Peder Lelong ve Pasteur Matthiot'ya olduğu gibi, benim aleyhime dava açıldığında da aynısı oldu.

Licra'nın siyonist yöneticileri orada ırkçılığın ve yahudi düşmanlığının bir gösterisini görüyormuş gibi yaptılar. Kuşkusuz Begin'in; "Siyonizmin güncel eleştirisi, yahudi düşmanlığının modern biçimidir." şeklindeki sloganın tekrarı olan böyle bir karışıklığı aklı başında hiç kimse kabul edemiyordu.

Savcının gerekçelerinin, tam bir açıklıkla, politik siyonizm doktrininin eleştirisini hiçbir şekilde yahudi düşmanlığıy-

la birlikte görmemek gerektiğini en başından beri söylediği malheme, o zaman, siyonistleri reddetti.

Hayatımın bu gibi deneyimleri beni, yahudi peygamber geleneğinin güzel insanî mirasının, politik siyonizm tarafından ihaneti üzerine daha derinden düşünmeye götürdü.⁽⁶³⁾ Politik siyonizm, (yalnızca politik bir araç olarak kullanıldığı) Yahudi Dini'nin değil, 19. yüzyıl *Avrupa*'sının milliyetçiliği ve sömürgeciliğinin de mirasçısıdır.

Peygamber geleneğine karşı kabile geleneğini seçerek metinlerde en eski insanca bölüm, tıpkı Musa'nın yokluğunda Yahova'nın altın buzağı olarak onun yerine geçmesi gibi, İsrail'in Tann'sının yerine İsrail Devletini koydu.

Bu *değerler değişimini* anlamak için kendimi zorladım.

Yahudilik Dini insanın insanlaşmasına, yani mutlak bir norm bilincine; içgüdülerimiz, isteklerimiz, ilgilerimiz, ahlaklarımız ve geçici akıllarımızın ve insana verdiği sorumluluğun ötesinde, üç önemli katkıda bulundu:

1- İnsanın Tanrı'yla ittifak teması: İnsan kendisi, her an, Tanrı'nın çağrısına cevap vermeye ve özverisinden dolayı inancın babası olan İbrahim tarzında, kayıtsız şartsız boyun eğmeye hazır tutmak zorundadır.

2- Göç teması: Yani, tanrılığını ileri süren Firavın'a itaat etmeyi artık reddeden köleler tarzında. Tanrı'nın insanı bütün köleliklerden kurtan ve böylece bütün göçleri sınırlandırma gücü.

3- Vaad teması: Yani Yasa'ya, İttifak Yasası'na uygun olarak krallığını gerçekleştirmek için, insana karşı Tanrı'nın isteklerinin bütünü.

(63) Bkz. Roger Garaudy Filistin, İlahi Mesajlar Toprağı (Palestine, Terre des Messages Divins) Editions Tougui (basında).

Böylece, geleceğin, içgüdüyle geçmişin bir uzantısından başka bir şey olmadığı hayvan tarihinden farklı olarak, doğanın iklim, mevsim ve yenilenme ritimlerinden de farklı olarak, tamamen insanî bir tarih doğuyordu.

Tam anlamıyla insanî bir tarih, geleceğin yalnızca geçmişin bir uzantısı olmay^{olması}an, gerçek yaratmalardan, yani aşkın olanın yüzeye çıkışlarından, geçmişte bulunmayan, fakat yeni ve daha zengin bir geleceği başlatan bir kopma gibi, bizde ve ortak tarihimiz içinde birdenbire ortaya çıkan şeyden yapılmış, kutsal olan bir tarihtir.

Böylesi ittifak, göç, vaad zamanı, yaratmanın gerçekten tarihsel zamanıdır.

Pek çok halk ve kuşak tarafından yaratılmış bu sözlü, ortak ve çok eski gelenekler, milattan önce 9. yüzyıldan itibaren Davud'un hükümrانlığından önce, Süleyman'ın hükümrانlığı sırasında, yahudi vaizler tarafından derlenmeye ve toplanmaya başlandığında, bir imparatorluğu meşrulaştırma ideolojiliği yaptılar. Tarihin bu görkemli görünümünü artık geleceğe açık değildi. Tarih bundan sonra, Davud'un Krallığı'nın kurulmasıyla birlikte son bulmuştu. Bütün ön tarih, bu kutsallaştırmaya doğru yönelmek ve ona geçerliliğini vermek zorundaydı.

İsrail'in tarihi bundan böyle en güçlü Tanrı Yahova'nın desteği sayesinde kazanılmış bir zaferin tarihiydi.

O halde bu dinin, bütün diğer halkların dışında seçilmiş bir halk ile Tanrı arasında İttifak'ın gerçekleştiği, kendi Tanrı'ları tarafından kölelikten kurtarılmış kabilelerden bir grubun tek sürevininin göç olduğu ilk kabile dönemi sona erdi. Bu destanın anlatımı, böylesine ilahî lütuflarla ödüllendirilmiş bir halkın çok özel karakterini vurgulamak için, Tanrı'nın mucizevî yeni müdahaleleriyle, olağanüstünün artışıyla sürekli olarak süsleni-

yordu.

Nilhayet *Vaad*, yerine getirilecek bir görevden, gitgide Tanrı tarafından onaylanmış bir ayrıcalığa dönüşüyordu: Yaşu'nun övündüğü (ve Aynun'dan Eriha'ya kadar her arkeolojik kazıda yalanlanan) *kutsal yoketmeler* ile yerli halka karşı fethe-dilmiş bir toprak ayrıcalığı.

Sonra gerileme başladı: Yahudi ve İsrail krallıkları arasında ayrılık başgösterdi ve son olarak, biri Asur, diğeri Babil tarafından yok edildi.

O zamana kadar zaferi, daha zayıf tanrılara karşı güven altına almış olan Savaş Tanrısı, İsrail'in Tanrısı, seçilmiş halkını yenilmez kılan tarihin senyörü olamıyordu artık.

O zaman, büyük karışıklıkların çağdaşları, peygamberler ayağa kalkıp, Yahova'nın önceliğini kurtardılar: Artık o, *kendi* halkının kayıtsız şartsız koruyucusu değildi, tersine *kendi* halkını cezalandırmak için kendi inancına sahip yabancı prenlere fırsat veren tarihin efendisiydi. Bu halk düşüş ve bozulma ekseninde yaşıyordu. Tarih bu eksen çevresinde yükseliyordu, çünkü fatihler, bu halkın itaatsizliğini cezalandırmak için araçtan başka bir şey değillerdi.

İşgalcilerin elinde *nesneye* dönüştüğü için tarihin bağımsız *öznesi* olmayı tamamen bıraksa bile, İsrail, tarihi yöneten güç olarak değil ama, dünya tarihinin merkezi durumundaydı. Çünkü tarihin bütün egemenliklerinin ve bütün beklenmedik olaylarının, Tanrı'nın kendi halkı üzerinde yargısını ifade etme *anlamı* vardı; bağlılığına veya ayaklanmalarına göre onu yüceltmek ya da cezalandırmak ve hatta yok etmek için vardı onlar.

İleri gelen kişiler Babil sürgününden geri döndüklerinde ve Filistin'de yaşayan halk yığınlarını bulduklarında, Yasa'nın

bir yurt ya da en azından kendi hayat biçimini diğerlerininkinden ayırmak için bir sınır olabildiği düşüncesini uydurmuşlardı.

Döner dönmez, onlardan ikisi, Pers kralının güvendiği adamlar haline gelen ve efendileri tarafından tapınağı yeniden kurmak ve gelenekleri düzeltmekle görevlendirilen Esdras ve Nehemie, ülkede geriye kalmış ve evliliklerle ve ortak hayatla Kenan ilinin yerli halkıyla kaynaymış saf insanlardan, yahudi olmayan kadınlarını boşamalarını istediler. Bu ırk ayrımı yasalarının, inancın temizliğini korumak için olduğu herkese söyleniyor, açıklanıyordu.

Aynı zamanda *büyük din adamlarına* güç veren bir rejim kuruldu. Yasa ve kurallara harfi harfine uyma, bu din adamı egemenliği tarafından sağlandı.

Mişna ve Talmud tarafından yüzyıllardan beri dogmatlaştırılmış ve artık dondurulmuş bir biçimde olan Yahudilik işte böyle, İbranilerin dininden ve peygamberlerin inancından doğdu.

Makabe, bilahare Bar Koşba ayaklanmalarından sonra bile, Romalıların baskılarıyla yok edilmiş ve Akdeniz dolaylarına dağıtılmış yahudi dinî toplulukları, bazan çok parlak, yahudi bozgununa karşılık bir "Altın Çağı" kuran İspanya'daki müslümanlar gibi, bazan da ezilmiş, diğer azınlık dinî toplulukları gibi yaşadılar. Katolik krallar 1492'de İspanya'nın *yeniden fet-hini* tamamladıkları zaman, müslümanlara gösterdikleri aynı acımasızlığı yahudilere de gösterdiler ve Avrupa'nın başka bir son verişinde, 1648'de Ukrayna Kazakları, Polonya'ya karşı savaşlarında yahudi kıyımı yaptıklarında, *eski inanana* karşı I. Pierre'in kan dökücülüğüne eriştiler. Fakat o zamana kadar asla, Theodore Herzl'in ve politik siyonizmin mucitlerinin mitlere rağmen yarattığı, Yahudilere karşı bu zulümler, (13. yüzyılda) "Albi sapık mezhebine" ve Saint-Barthélémy'ye karşı yapı-

lan Haçlı seferinin valîyet derecesine ve sadece Fransa'daki örnekleriyle yetinerek, protestanlara karşı girişilen canavarlıklara ulaşamadılar.

17. yüzyıldan, özellikle 18. yüzyıldan başlayarak durum değişti. Aydınlanma denilen felsefe gelişmeleri, derinlemesine bütün dinlere ulaşan genel bir laikleştirme hareketine büyük genişlik kazandırdı. Bu akım, Yahudiliği bir kenara bırakmadı. "Haskalah" adı altında, Batı'dan ilham alan bu modernizm, aynı zamanda, dinin artık kefil olmadığı andan itibaren yahudi kimliğini de sorgulamaya ulaşmıştır.

19. yüzyılda böylece yahudiler arasında üç egemen akım baş gösterdi. Ayrımcı yasaların Fransız Devrimi tarafından (örneği bütün Avrupa'da, en azından batısında hemen izlenir) ortadan kaldırılışı üzerine dayanarak asimilasyonu kabul edip, batılı kültürlerini paylaştıkları memleketlilerinden ayrılmayı reddedenler; kendi dinlerine bağlı kalıp, bütün azınlıklar gibi, kimliklerini belli etmek için, harfi harfine uyma ve ritualizmi yoğunlaştırma eğilimi gösterenler.

Nihayet, gerçek bir *değer değişimi* meydana getirenler: 19. yüzyıl boyunca laikleştirme hareketi, yüzyılın önemli akımı olan nasyonalizmi besleyen bir yangın gibi bütün Avrupa'yı saran tarihin romantik anlayışının kendi içine girmesine maruz kaldı. Rus panislavizmi'nden Comte de Gobineau ve Chamberlain'in ırkçı sayıklamalarına kadar; toprak ve ölümlerin Maurice Barrés tarafından yüceltilmesinden Antik Roma'nın Mussolini tarafından ve Wotan'ın "Aryen" putunun Hitler tarafından yeniden canlandırılışlarına kadar, bütün büyük tarihî mitler, Batı'nın nasyonalizmlerini ve ırkçılıklarını beslemeye geldiler. Siyonizm, önce "Siyon Dostlar"la birlikte, bu batılı nasyonalizmin manifestolarından biri oldu. Sömürgeciliğin bir başka görüntü-

mü olan bu batılı siyasî hareketle birleşmeyi gerçekleştirdiğinde, 1897'de Bâle Kongresi'nde Théodore Herzl tarafından yaratılmış politik siyonizme dönüştü. Herzl'in Yahudi Devleti'nin kuruluş yasasına sahip oldu.

Böylece yahudi dinî topluluklarının tarihsel nöbet değişimi, yahudi kimliğini korumayı öneren laik bir hareket tarafından gerçekleştirildi. Yahudi kimliği, artık Yahova'dan gelen dinî bir inanç tarafından tanımlanmıyorsa da, İsrail Devleti'ne kayıtsız şartsız bir bağlılık içinde demir atacak yeni bir yer buluyordu.

Bu politik siyonizmin, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, Hitler cinayetleriyle kesin şekilde beslenmiş oldu. Siyonist yöneticilerin kayda değer ustalığı, nazizmi ve yahudi düşmanlığını, geniş bir ölçüde, indirgemeyi başarmak, sanki bu, bütün insanlığa karşı yapılmış bir suikast değilmiş gibi, Hitler kurbanlarının yalnızca *yahudiler* olduğuna inandırmak oldu. Sanki kırk milyon Slavin kökü kazınmamış, sanki Hitler savaşı, insanlığa 65 milyon ölüye malolmamış gibi.

Latin Amerika'da yaptıklarıyla Birleşik Devletler'den, gulag'larıyla Sovyetler Birliği'ne, en kötü *kurbanları* gerçekleştiren sömürgeci Avrupa'ya kadar, Amerika yerlilerinin soykırımından, köle ticaretiyle Afrika yerlilerinin katliamına kadar, diğer birçokları unutulurak, gerçek bir *korku kreşendosu* (artışı) içinde, Hitler'in yahudi düşmanlığından, ne yazık ki, fazlasıyla gerçek olan bir katliamdan hareketle, özgürlük anından itibaren, *tarihin en büyük kurbanından* söz eder gibi söz edildi.

Buraya yalnızca, problemin birbirinden ayrılması imkânsız olan siyasî ve dinî yönünü getireceğim.

İsrail Peygamberleri'nin geleneğinden çok kabile geleceğini sürdürmeye karar vererek, siyonizm, bugün 20. yüzyılın

bu ikinci yarısında, bütün nasyonalizmlerde olduğu gibi, iki bloktan birisinden yana ağırlığını koyan çıkarıcı bir nasyonalizme dönüştü.

Avrupa karşısında, son kalıntı Güney Afrika ile birlikte kendisinin de geride kaldığı doğrudan sömürgeciliklerin çöküşünden sonra, bu Avrupa'nın suç ortaklığı ile, önceden Rusya, Almanya, İngiltere'ye hizmetleri içinde kendisine ayırdığı kolektif bir sömürgeciliğin sözcülüğü rolünü üstlenir. Politik siyonizmin kurucusu Théodore Herzl; "Orada Avrupa için, Asya'ya karşı bir siper oluşturacak, barbarlığa karşı uygarlığın ileri karakolu olacaktık."⁽⁶⁴⁾ diyordu.

O halde politik siyonizm, Yahudiliğin değil, 19. yüzyıl Avrupa nasyonalizmi ve sömürgeciliğinin tam mirasçısıdır.

İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde Avrupa hegemonya nöbetinin Birleşik Devletler tarafından devralınışı, ırkçı Güney Afrika ile birlikte İsrail Devleti'ni, İsrail'e ve Güney Amerika'ya tartışmasız ve sınırsız desteği ile, Süveyş Kanalı ve Ümit Burnunu, yani Doğu ile Batı'nın bütün birleşme yollarının anahtarlarını elinde bulunduran Birleşik Devletler'in dünya stratejisinin ayrıcalıklı bir aracı yaptı. İsrail, bir arabulucu olmak yerine, Yakın ve Uzak Doğu ile -kendisini Asya'da bir kalesi olarak gördüğü- Batı arasında bir engeli dönüştü.

Peygamber geleneğinden daha çok kabile geleneğini sürdürmeyi seçerek, politik siyonizm, gerçek bir dinî yenilenmeye engel oldu. İsrail politikasına İncil'den kanıtlar getirme gerekliliği, azınlık da olsa, bu politika üzerinde ölçüsüz bir etkiye sahip hahamlığın entegrist akımlarına özgür bir alan bıraktı.

İttifak toplumuna herkesi çağırmaya giriştiklerinde, ana

(64) Yahudi Devleti (L'État Juif) Librairie Lippschutz, Paris 1926, s. 95.

izgileri peygamberler tarafından belirlenen "Benim evim, b-
tn halklar için ibadet evi olarak adlandırılacak" (İşaya: LVI, 7)
ya da yine, aynı evrenselci anlayış içinde "Yeryüzünün bütün
halklarını toplamaya geleceğim." (İşaya: LXVI, 18) manevi ge-
lişmeyi, en kötü girişimlerini desteklemek için dini kullanan bu
nasyonalizm durdurdu. Evrensele bu açılış hiç kuşkusuz, için-
de babacılık anlayışını(*) barındırıyor olarak kalır. Çünkü hâlâ
kabile geleneğinin kavim-merkeziyetiliğine bağlıdır. Fakat
Martin Buber, Judas Magnes ya da Einstein gibi, ilk günlerin
dinci siyonistlerinin kendilerini gdmledikleri anlamda, yeni
manevî gelişmelerin habercisiydi.

İttifak, artık bir kabile grubuyla ya da seçilmiş bir halkla
sınırlandırılmayacaktı: Aşkın boyutlarının bilincinde oldukların-
da her insanla ve bütün insanlarla Tanrı'nın İttifak'ı olacaktı.

G artık yalnızca Mısır'dan çıkış değil, insanı bütün ya-
bancılaşmalarından skp alan, her günün G' olacaktı. B-
tn sahip olunanın, bütün gücün ve bütün bilginin greceleşti-
rilmesi...

Vaad artık ne toprak mülkiyetine, ne de bir taş sayfa
zerine kazınmış yasa ve kurallara aşırı derecede uymaya bağlı
olacak; ancak *yeni bir ittifak* kurmak için yüreklerde (Yerem-
ya XXXI, 33) kayıtlı olana bağlı olacaktı.

2. Hristiyanlık İnanı: İsa'dan Konstantinizme

Tarihin bu kaçırılmış fırsatını, Hristiyanlık yeniden yaka-
layabilecek miydi?

Çünkü ona inandım, Hristiyanlık hayatımın büyük prob-
lemi oldu.

(*) Babacılık: Devletin çeşitli sınıflar üstünde babalık ederek bu sınıflar arasın-
da denge kurmaya çalışması ya da aralarında hakemlik yapması. (ev.)

Özellikle Maurice Blondel, sonra Karl Barth sayesinde, bana ilk eğilimi, duyguyu, sevinci nasıl verdiğini daha önce dile getirdim ve kişisel hayatımın mayası olan Hristiyanlığın, Batı'nın tüm tarihi boyunca, toplumsal ve siyasal hayatın ortaya çıkardığı sorunlara cevap getirmeye gücü olmadığını nasıl ortaya çıktığını da anlattım.

1933'te erişkenlik, seçme yaşı olan yirmi yaşına ulaştığım zaman, ansızın, Papa 13. Léon'dan beri Kilise'nin *toplumsal doktrini* denilen şeyin iflasi ortaya çıkıyordu. Onu tanımlayan iki papalık genelgesini; "Rerum Novarum" ve "Quadragesimo anno"yu umutsuzca okumuştum. Onları, Marx'ı okuduğum zamanlarda oturmuştum. Ve benim için, Jean Jaurés'nin "Kilise zayıflarla, bir güce dönüştükleri zaman ilgilenmeye başladı." acımasız yargısı gitgide netleşiyordu. Rerum Novarum'un toplumsal doktrini, Avrupa'da işçi sendikalarının ve ilk Sosyalist Enternasyonel'in kuruluşundan sonra geliyordu. İşçi sınıfına bir gelecek yolu açmıyordu. Tam tersine, prenslerin ve onların din adamı sınıfının "Kutsal İttifak"ının sahte hristiyan ortaklıklarıyla ve tüm özgürlük hareketinin ve tüm sosyalizmin *Günah listesi* (Syllabus) içinde mahkum edilmeleriyle öylesine uzun zamandan beri gücünü artırmış olan yoksulluklarından, aşağılanmalarından, baskılarından kurtulmaya çok kararlı bir işçi sınıfına, kapitalizmi değil. onun *kötüye kullanımlarını* ilan ederek. körü körtüne bir muhafazakarlık ve özerk bir devrim arasında orta bir yol, önüne geçilmez bir hareketi, himayesi altında yola koymak için Kilise ve Devlet ile bir işbirliği yolu çizmeye kalkışmıyordu. (65)

(65) Bu bilanço Peder Chenu tarafından serinkanlı bir bilinçlilikle yapıldı. İdeoloji Olarak Kilisenin Toplumsal Doktrini. (La Doctrine Sociale de L'Eglise Comme Idéologie) 1979 Ed. du Cerf.

Girişimlerini, Mussolini gibi, demogojik sloganlar altında gizleyerek geleneksel muhafazakarlığın nöbetini devralanların, birliklerini kurmak için, İtalyan faşizminin kendisiyle "Konkordato"(*) imzalayan bir kilisenin toplumsal doktrininden uzun süre yararlanmaları o günden beri normaldi.

1929'dan 1933'e kadar süren ekonomik kriz karşısında, kapitalizmin *öz olarak ahlaksız* karakterini asla tanımamış olan ve bu namus lekesini sosyalizm için kabul eden bir Kili-se'den hiçbir çözüm gelmiyor, geleliyordu (12. Pie).

Hitler'in yükselişi ve zaferiyle birlikte, Alman Piskopos-luğu topluca, hristiyanları "Führerimizi bolşeviklere karşı sava-şında desteklemeğe" çağırıyordu.

General Franco, İspanya Cumhuriyeti'nin canına okuya-cağı ve halkının cellatlığını yapacağı zaman, kendi piskoposlu-ğunun desteğini alacaktır.⁽⁶⁶⁾

Fransa'da bozgun, yani Hitler işgali meydana geldiğinde, Vich rejimi ve Mareşal Petain, katedrallerin avlusundan yükse-len Te Deum sesiyle, bir kurtarıcı olarak karşılandı. Yalnızca bir istisna vardı: Toulouse piskoposu Monsenyör Salièges'in katedrali.

Hangi tarihsel doğrulama, Avrupa'da Kutsal İttifak ve he-men ardından Günah Listesi düşüncesi hakim olduğu zaman, Marx'ın taşıdığı yargıdan daha üzücü fakat daha kesindir: "Din

(*) Konkordato: Papalık makamıyla başka hükümetler arasında yapılan anlaş-ma. (Çev.)

(66) Frankoculuğun "kutsallaştırılması"nı mahkum etmek için, Fransız katolik-lerinden büyük bir ses, özellikle Ayın Altındaki Büyük Mezarlıklar (Les Grands Cimetières Sous la Lune)'da François Mauriac ve Georges Berna-nos'un sesleri, aynı şekilde Yepi (Sept) dergisinde. İspanya'nın anti-faşist hristiyanları, özellikle Bask bölgesinin din adamları sınıfını destekleyen Dominikenlerin sesleri kendisini duyurdu.

halkın afyonudur."

Fransa'nın bağımsızlığından sonra, toplama kamplarından dönüşümde, kendi tarihimiz içinde Kilise'nin politik ve toplumsal bilançosunu: Kilise, Komünizm ve Hristiyanlar (L'Église, le Communisme et les Chrétiens, 1949) başlığı altında yaptım. Orada yalnızca, İtalya'da, Almanya'da, Fransa'da, Polonya hariç bütün Avrupa'da piskoposlukların işbirlikçiliğini (buna Portekiz'de Salazar'ın kilise diktatörlüğünü de ekleyebilirim) ilan etmekle kalmıyordum, aynı zamanda Vatikan'ın ve onun, kapitalizmin temel yapıları içinde para babası görevinin kesin birikimini, Vatikan'ın banka sistemini ve Vatikan'ın *holding*in sanayî ve ticarî yatırımlarını araştırarak köklerini arıyordum (Ambrosiano Bankası'nın bugünkü iş artışları ve Vatikan'ın Monsenyör Marcinkus'un büyük maliye bakanı rolünün artışı benim araştırmamı bugün daha da zenginleştirmemi sağlayacaktır.)

Bu araştırma işini yapmak için Roma'ya gitmiş ve orada Jacques Maritain tarafından kabul edilmişim (O zaman Vatikan yakınında Fransa büyükelçisidir Maritain, zaten bir an için bana "Roma tutar beni!" diyordu. Gerçekten de 12. Pie'nin uluslararası politikasının sallantısı ve yalpalamalarıyla fazlasıyla sarsılmıştı).

Vatikan Sitesi'ne Monsenyör Fontenelle (o zamanlar Saint-Pierre Piskoposluk Kurulu'nun birinci üyesiydi) tarafından içeri alındım ve o bana "Index"(*) gibi kitaplıkta bulunmaz dokümanların yolunu açtı. Bazı edebiyat eserlerine karşı bu resmî papazlık uyarısı, kapı dışarı etmeleri ve vetolarıyla birlikte, içinde yüzyıllardan beri yaratıcı olan her şeyin genel başkanlık

(*) Index: Papalık tarafından okunması yasaklanan kitaplar listesi. (Çev.)

tarafından dışarıda bırakıldığı, insan düşüncesinin *ters bir tarbini* yazmaya izin veriyordu.

Kitabımda, araştırmalarımda bana kolaylık sağlayanlar arasında Monsenyör Fontenelle'e, aynı zamanda Maritain ve İtalya Komünist Partisi genel sekreteri Palmiro Togliatti'ye teşekkür etmekle bir sakarlık işledim. Yıllar sonra Rahip Pierre Roma'clan gönderdiği bir mektupta; Monsenyör Fontenelle'in başına gelen "Bana çok kibar görünmüş olmak için büyük Fransız dergisi La Croix'nın Roma muhabiri olmak" şeklindeki kınamaları anlatıyordu. Monsenyör Fontenelle yöneticiye cevap olarak, hiç kuşkusuz çıkarımlarını paylaşmadığını, fakat benim bilgime sunduğu hiçbir dökümanı değıştirmemiş olduğumu ve kendisinin de, önceden yaptığı gibi, yeniden aynı şekilde davranmaya hazır olduğunu söylemiş. Rahip Pierre, tatlı tatlı ekliyordu: "Senin için Saint-Pierre Meydanı'nda dua ettim. Sonun inançsızlığın içinde olmayacak!" Monsenyör Fontenelle'in kendisi bana 28 Ağustos 1949'da Roma'dan yazıyordu:

"Size Saint-Augustin bayramında yazıyorum. Eğer kitabınızdaki bazı sayfalara inanırsam, Saint-Augustin size yabancı ve sevimsiz olmayan bir yazardır. Onun İtirafkar (Confessions)'ını ya da Tanrı'nın Şehri (Cité de Dieu)'ni, varlığınızın derinliklerinden sarsıldığınızı duymaksızın okumuş olmanız gerçekten imkânsız. Çünkü ondan daha insanlıkla dopdolu bir düşünür var mı? Aquino'lu St. Thomas'ın teolojik diyalektiği sizi inandırmıyorsa, en azından, Pascal'ın sezgisel dehasının benzersiz şekilde çeşitlendirdiği, Kalb'in en üstün sağduyularına katılın...

"St. Augustin'i okuyarak hepsini hissettiniz ve bunun içindir ki, bu mektubu onun koruması altında sunuyorum. Bir defa daha söylüyorum; öskelendiğimiz, *kurulu düzensizliğe* karşı hoşnutsuzluğunuz değildir (Gerçek bir Hristiyan yine de

sizden daha fazla saygılı olmak zorundadır.). Fakat, Tanrı'yı ve ruhun ölümsüzlüğünü reddederek, gitgide kaçınılmaz olarak cehennemî bir döngü biçiminde, kendi üzerine yeniden eğdiğiniz, insanı sakatlayışınızdır...

"Görüyorsunuz,... sonuç olarak hepsi yalnızca geçici bir öneme sahip, eserinizin ilk bölümlerine takılıp kalmaksızın, sizin kültürünüzden ve yeteneğinizden daha değerli olan, doktrinler noktalara geldim. Orada en azından, özellikle insan kişisi üzerine son bölümde konuşan sizsiniz. *Unita* dedikoları ve benzerlerinden ne kadar farklı! Bu defa ortaya çıkan, St. Augustin'in bir çırağıdır ve onunla yola girmeye kendinizi bırakmayı kabul etmenize karşın, sizin diyalektiğiniz, her şeye rağmen, maddecilik ve ruhçuluk arasında gerçekleşmesi imkânsız bir iş olan uzlaştırmaya girişinceye kadar, bazı sıkıntılar çekmekten geri kalmıyor. Fakat açık yüreklilikle söyleyin bana: Hangi ortak platformda? Marksizmin kapalı sisteminin ve kendi içine kapanmış insanlık anlayışının, er ya da geç, düşünen ve yaşayan bütün herkesde zorlamasız karşı çıkış uyandırmayacağına inanıyor musunuz? Kendini aşmasında ona büyüklüğünü veren şeyi, insandan boşuna çıkarıp atmayacaksınız. Her şeyin ölümle mi bitmesini istiyorsunuz? Hayır. O halde ben yalnızca yaşamaya -bu dünyada bozulmuş bütün dengenin Tanrı'da yeniden kurulacağı, tüm adaletsizliklerin ve tüm haksızlıkların sonsuza dek düzeltilmiş olacağı bir hayata- başlamayı duyuyorum; çünkü, en iyi şeyleri ekleyerek de olsa, üzerinde 18. yüzyıl hayalci kuruntucularımızdan, eminim, daha az kuruntuya kapıldığınız insan doğasıyla birlikte, yeryüzünde bu hayattan ve her zaman fazlasıyla bulunacaktır. Sosyal adalet, öncelikle ve özellikle, bu ölümsüzlüğün peşinde koşar.

.....

"Hayır, hayır, Maritain, metafizik konuma yerleştirerek sorunun yerini değiştirmiyor. Proletaryanın korkunçluğunu doğuran bir rejimin yolsuzluklarına karşı ortak eylemler ve anlaşma söz konusu olduğunu söyleyeceksiniz bana...

.....

"İnanmıyor olduğunuza inanamam! Katolik öğreti, hiç şüphesiz inancın kendisinin bir hidayet olduğunu öğretir. Sizi gülümsetmek zorunda kalacağım: Roma'nın Saint-Pierre taraçasında, bu akşam, duamı okuyarak, Tanrı'dan sizin için istediğim bu hidayettir. Zira bu hidayeti bir gün kabul edeceğiniz konusunda umutsuz değilim. Yıllarca beklemek mi gerekecek?...

"Bu fazlasıyla uzun (ve fazlasıyla aceleci) inanç açıklaması için bağışlayın beni, fakat dürüstlüğüme size bunu borçluydu. Birkaç gün için Roma'ya geri gelseydiniz eğer, Canonica'da sizin yalnızca daha büyük ve gerçek mutluluğunuzu ve Hristiyan olarak zaten benim durumum olan bir mutluluğu yürekten isteyen bir muhatap bulacaktınız.

İmza: A. Fontenelle

Not: Monsenyör Moussaron ile baharda Roma yolculuğu sırasında hakkınızda uzun uzun konuşmuştuk.⁽⁶⁷⁾

Kilise'nin ve özellikle 12. Pie'nin marifetlerini ilan ettiğim zaman Hristiyanları, hiyerarşileriyle bir tutınaktan kaçınıyordum. Kitabın adı: "Kilise, Komünizm ve Hristiyanlar"dı. Çünkü her zaman inandım ki, bir gün Paul Ricoeur'ün yazdığı gibi; "Din, inancın yabancılaşmasıdır."

Bu kitabın merkez tezi şöyleydi: Kilisenin hizmet suçları-

(67) Monsenyör Moussaron o zamanlar, benim milletvekili çıktığım Tarn'da Albi Başpiskoposuydu.

nın da dışında, gelecek üzerine bahisler farklıdır: Hristiyanlardan insanın özgürlüğü için savaşanlar, insanın bu özgürlüğünün, inancın da özgürlüğü olacağını ve o zaman bütün yabancılaşmalarından ayıklanmış bir inancın serpilip gelişeceğini düşünüyorlar. Komünistler ise tersine, yabancılaşmadan kurtulmuş insanın, artık dine ihtiyacı olmayacağını düşünüyorlar. Ortak olan şey, yabancılaşmanın üzerine çıkma arzusudur. Birileri böylece inancın gelişeceğine, diğerleri de yok olacağına inanırlar. O halde, bu yabancılaşmayı yenmek için birlikte çalışalım ve eğer yarışımızla, zafere birlikte ulaşırsak bahislerimizden hangisinin doğru olduğunu, bize tarih söyleyecektir.

Bu inancın, Papanın çarptığı Hristiyanlarda göz kamaştırıcılığıyla yaşadığını ve Dominikenlerin, Saulchoir ve Peder Chenu'nun çalışmalarının bu merkezde olduğunu görüyordum, Peder Chenu'nun Çalışma Teolojisi, Madde Teolojisi (Théologie du Travail, la Théologie de la Matière) ve yine onun, Glacière Manastırı'nda görüşmelerimizde bana her zaman gösterdiği baba şefkati, hayatımın *meşaleleri* oldular.

'İsrail Meselesi' adlı kitabımdan sonra, siyonizmi teolojik olarak eleştirdiğim için ölüm tehditleri ve hakaretler yağmuruna tutulduğumda, Peder Chenu bana şöyle yazıyordu: "Dostum, sizin kanılarınız -sizin 'teolojiniz' demekten daha iyigerçekten benimkilerle uyuyorlar. Uyuşmakla kalmıyor, onları geniş tarihî bilgilerle besliyorlar.

"Bir defa daha size, bu lütuf ve bu düşünce birliğinden dolayı teşekkür ediyorum."

Otuz yıldan beri, kitaplarımın çıkışında her zaman ilk davranışta bulunan bir ilahiyatçıdan, hayran olduğum ve büyük saygı duyduğum bir adamdan gelen, her defasında ilk ödülüm olan desteği göndermede ilk davranan Peder Chenu,

20 Ağustos 1984'te İsrail Meselesi'nden beri, medyanın beni sessizlik mezarıyla sarmakta elbirliği yaptığı bir anda bana yine yazdı:

"*Le Monde*'da konusunda yayınladığınız Yaratma, Politika ve İnanç (La Création, la Politique et la Foi) adlı makalenizi -tekrar tekrar- okudum. Sizinle birlik içinde olduğumu hissettiğim yürek ve düşünceyle çözümleme yapıyorsunuz. Anılarım da yükselen konuşmalarımızın bütün temelidir bu. İfadeleriniz oraya tamamlayıcı bir açıklık katıyor. Teşekkür ederim.

"Bugünlerde, bir İtalyan dergisine, 6. Paul'ün Papalık Genelgesi'nin yirminci yıldönümü dolayısıyla istenmiş olan, aforozdan diyaloga geçen Konsil'in uğradığı şoku saptayan bir makale gönderdim. Tanıyacağınız bir alıntıyla başladım. "Bir diyalog, başkasından alınacak bir şey olduğundan emin olduğunda başlar."

Benim için kesin olan başka bir deneyim, din adamlığı içinde kendi kendini yalıtma yerine, halk kitlelerinin en derinine kaçmak, yaşamak için çalışanların gündelik hayatını yaşamak, işi ibadetten, toplumu birlikten ayırmamak şeklindeki Saint-François d'Assise'in deneyimini, tarihin yeni bir aşamasında yeniden gerçekleştiren *işçi din adamlarının* deneyimi oldu. Onların içinden birçoklarının dostluğu sayesinde, günden güne, onların deneyimini yaşadım. Deneyimlerinin Roma tarafından yasaklanması, Kilise'nin ve yaşayan dünya hamurunda (içine geçmek koşuluyla) onun maya rolünün gerçekten yenilenmesinde, bir defa daha *kaçırılmış fırsat* oldu. Onlarla, bizim evde, bahçede saatlerce en etkili yöntemler üzerine tartışıyorduk; çünkü, benim eski komünist militan deneyimim bazen onların işçi deneyimine katılıyor, bazen de uyuşmuyordu.

Bana gelince, 1947 ve 1948'de, Carmaux maden işçileri

grevinin yönlerdiricilerinden biri olarak, *bristiyan* erdemleri içinde daha gerçekçi olan şeyin, yalnızca kendini adama ve öz-veri değil, aynı zamanda bütün diğerlerinin kaderinden sorumlu olma inancının da, çoğunluğu sıkı sıkıya ateist olan maden işçileri arasında, bir çoğunda, orada yaşadığını görmüştüm. Bu yetmiş grev günü içinde, insanoğlu üzerine bütün kitaplardan daha çok şey öğendim. Yine, önemli olanın, bir adamın inancından dolayı söylediği şey değil, bu inancın, bu adamı nasıl biçimlendirdiği olduğunu öğrendim.

İşçi rahiplerden biri, kendi hareketleri konusunda benim bakış açımı, özel bir mektupta özetlememi istemişti. Bu metni ele geçiren Kardinal Feltin, istekte bulunan rahibe ince bir alayla şöyle der: "Eğer işçi rahiplerin bir din adamına ihtiyacı varsa, Bay Garaudy'den başka birini seçebilirlerdi!.."

Hristiyan-marksist diyalogu bununla kalmıyor, başlıyordu. Harvard'a davetli olarak, Harvey Cox'la uzun bir görüşme yaptım. Endüstri uygarlığının yaşama biçimleri ve şehirciliğinin, yeni toplum biçimleri doğurabileceğine inandığı Seküler Site (Cite Séculière)'sindeki iyimserliği, bir an için, paylaşmış olduğumu itiraf ederim. "Endüstri sonrası" denilen toplumlar ve düşüncenin *post-modern paradigmaları*, endüstri ve teknik devrimi üzerine vehimler bütününe bağlı parçalardı. Tarihsel deneyimin, bu scrapları reddetmesi için ve bizi, onlara olduğu gibi, kendi büyüme ve kültür modellerimizi yeniden düşünmeye zorlaması için en azından 20 yıl gerekti. İvan Ilitch, geleceğin bakış açılarını düzeltme işinde, eserleriyle ve de Mexico ve Paris'te görüşmelerimizde, bana çok yardım etti.

Bu girişimlerden hâlâ canlı kalan, teolojik gelişmenin ters çevrilmesi gerekliliği bilincidir: Bir ahlak, bir toplumsal öğreti ya da bir politika çıkarmak için (Bossuet ve onun Kutsal

Metinden Çıkarılmış Politika / Politique Tiré de L'Écriture Sainte'sı biçiminde) vahiy metinlerinden ya da mutlak ve dokunulmaz gerçekleri savunan dogmalardan hareket eden *tümdengelimci* bir yöntemden, insanların gerçek durumundan ve onların problemlerinden hareket eden, problemleri çözmek için ve bazen nihaî amaçları sorgulamada bütün yöntemleri sonuna kadar kullanmaya, Tanrı ihtiyacını hissettirmek için yalnızca çabalarımızın sınırlarının bilincine varmaya yönelik *tümevarım*cı bir yönetime geçmek. Tanrı ihtiyacını hissettirmek. Örneğin, Fransız Komünist Partisi genel sekreteri Maurice Thorez ile ilgili aşağı yukarı 30 yıl öncesine ait bir izlenim hatırlıyorum: Anglikan Piskopos Robinson'un kitabını okuduğumdan dolayı bana, (Ernst Bloch'un deyimi ile) ilk *devrim ilahiyatçısı* Thomas Munzer üzerine Engels'in kitabını okutmuştu. Bütün arkadaşlarına: "Robinson'u okudun mu?" diye soruyordu. Çünkü orada yeni bir boyut, bir açıklık keşfetmişti. Zaten bu, ölümünden önce okuduğu son kitap oldu.

1974'de "Uygarlıklar Diyaloğu İçin Uluslararası Enstitü"yü kurduğumda, bu, Fransız Komünist Partisi'nin en yüksek düzeyinde yöneticisi olarak (Polit büro üyesi, partinin teorik dergisi yöneticisi ve benim kurduğum Marksist İncelemeler ve Araştırmalar Merkezi'nin yöneticisi olarak) Hristiyan ve marksistler arasında diyalogların canlandırıcısı olduğum yıllarda yavaş yavaş filizlenmiş olan bir çalışma varsayımını -ya da daha çok bir hayat varsayımı- doğrulamak içindi. Bu "Hristiyan ve marksistler arasında diyaloglar"ı, özellikle İkinci Vatikan Konsülü'nden itibaren (ve Viyana Başpiskoposu ve Avusturya Başpiskoposlar Yargıcı, İnançsızlar İçin Komisyon'un Konsül'den sonra sorumlusu, Kardinal Koenig'in açık ve anlayışlı mizacı sayesinde) yalnızca Peder Chenu, Peder Dubarle (O.P.) ve da-

ha başkaları ile Fransa'da değil, Peder Karl Rehner (S.J.), Jurgen Moltman ile birlikte Almanya'da, Peder Courtney Murray (S. J.) ve Peder Quentin Lauer (S.J.) ile Amerika'da ve Toronto Üniversitesi'nde Leslie Deward⁽⁶⁸⁾ ile Kanada'da düzenlemiştım.

Bu ilahiyatçılar arasından birçoğu, Chenu, Rahner, Murray Pederler, Konsil'de uzman olarak, birinci plânda bir rol oynamışlardı. 1964'de on dile çevrilen, kitabım "Afarozdand Diyaloga, Bir Marksist Konsil'e Başvuruyor", yayınlandığında, Almanca baskının önsözü, Peder Karl Rahner tarafından yazılıyordu (Ben o zamanlar, Fransız Komünist Partisi'nin Polit Büro üyesiydim.) Ve bu soğuk savaş döneminde, Missouri, Saint-Louis'de, Cizvit Üniversitesi'nde üç bine yakın öğrenci karşısında konuşabilen ilk komünist yönetici oldum. Diğer yandan Birleşik Devletler'e gelişime ~~benim~~ "Amerikan Lejyonu"nın kızgınlığına ve gürültülü gösterilerine neden oldu.

Bu toplantılar sırasında muhataplarımdan çok şey öğrendim.

Bu diyalog, Hristiyan kiliselerinde gerçekten çok derin yankılar uyandırdı.

Katolik Kilisesi'nin dışında, Hristiyanlar ve marksistler arasında ilişkiler düşüncesi, Umut Teolojisi (Théologie de L'Espérance) yazarı Jurgen Moltman ile ve Çekoslovakya'da Hristiyan düşüncesinin öncüsü Pasteur Hromadka ile protestanlarda, Woolich Piskoposu, Honest to God (Tanrı'ya Karşı Dü-

(68) Leslie Dewart, kitabımı "Afarozdand Diyaloga Bir Marksist Konsil'e Başvuruyor" (De L'Anathème au Dialogue. Un Marxiste S'Adresse au Concile) (Plon 1965)'a cevap olarak temel bir eser yazdı: The Future of Belief (İnancın Geleceği) N. Y. Herder and Herder, 1966. Peder Quentin Lauer ile birlikte, tartışmamızı ortak bir kitapta yayınlamıştık. "Roger Garaudy ile Peder Quentin Lauer S.J. Arasındaki Diyalog" (Fransızca çevirisi Ed. Arthaud 1969).

rüstlük)'ün yazarı John Robinson ile Anglikanlarda beslendi ve Kıbrıs'ta, dostum Roger Milliex sayesinde, Ada Devleti'nin lideri ve Yunan Ortodoksuna bağlı dini lider Monsenyör Makarios ile görüşme sevincini yaşadım.

Kitaplarımdan her biri, bana bir mektup seli ve büyük bir umut getiriyordu.

Bir yazar için en iyi ödüldür bu.

Çünkü gerçek diyalog asla anlaşma değildir. Katılanlar, karşıtlıkları silikleştiren karşılıklı tavizlerle birbirlerine yaklaşmazlar. Bütünlükleri ve diğerine karşı saygıları içinde kendilerini gösterdikleri oranda birbirlerine yakındırlar. "Yükselen her şey birbirine yaklaşır." derdi hayranlıkla, Peder Teilhard de Chardin.

Diğer birçokları arasında, beni en çok heyecanlandıran mektuplar, dinî, politik ya da felsefî plânda benden çok uzak insanların gönderdikleri mektuplardır.

İşte arşivimden rasgele çıkardığım, onlardan birkaç tanesi:

Anglikan piskoposu, John Robinson, 18 Nisan 1967, kitabım "Afarozdand Diyaloga" ile ilgili: "Bu kitaptan çok izlenimler edindim ve dediklerinizi kabul ederek sizi izliyorum. Gelecek kitabım Tanrı'da Keşif (Exploration en Dieu)'de kitabınızdan alıntılar yapmayı düşünüyorum. Aynı zamanda Bavvera Televizyonu tarafından davet edildim ve bu yayında size minnetlerimi sunmaktan mutlu oldum."

Marksist Humanizma (Humanisme Marxiste) adlı kitabım üzerine, daha birçokları arasından, General De Gaulle'ün ve Colombey les deux-Englises'in iki tanıklığı benim için yaşayan bir geçmişi çağrıştırıyor: 12 Şubat 1958:

"Sunduğunuz düşüncelerin içerdiği ilgiyle ve kanıtladığınız kanıların gerektirdiği dikkatle kitabınız 'Marksist Humaniz-

ma'yı okudum...

"Dostum Garaudy, en içten duygularıma ve sadık hatırama inanınız."

1933'de Ecole Normale Superieure'e hazırlık sırasında hocam olan, Kant ve Fichte'ye karşı bende büyük bir tutku uyandıran, fakat aynı zamanda ve özellikle hayatın anlamını araştırmada alçakgönüllü büyüklük ve serinkanlılık ışıldayan Jean Nabert'in mektubu:

"IV.Henri hazırlık öğrencisini ve Marx'la Kierkegaard'ı aynı zamanda keşfeden ve humanizmasını uzlaştırmak istemiş olan çok güçlü dinî bir vurgusu ve en iyi marksist anlayışı olan Strasburglu üniversite öğrencisini unutmadığıma inanabilirsiniz. Hayat ve onun kavgaları, aydınlığı daha az olmayan seçimlere zorluyor insanı. Coşkunluk devam ediyor."

Papaz Hromadka bana, Prag'dan, 8 Eylül 1969'da, şu kaygılandırıcı mesajı postalıyordu:

"Evangelische Theologie'nin Temmuz sayısında yayınlanan Diyalog ve Karşı Devrim (Dialogue et Contre-Révolution) adlı makaleniz için size yürekten teşekkür ederim. Etkinliğim ve özellikle diyaloga katılmam konusunda söylediklerinizi çok takdir ettim. Sizinle ve eserlerinizle karşılaşmam, hayatımın en önemli olayları arasındadır. Herrenchiemse'de, "Paulusgesellschaft" toplantısı sırasında ilk karşılaşmamızı ve Marianské-Lazné'de benzer bir toplantı düzenlemede sizin yardımınızı asla unutmayacağım. Gitgide daha çok emin oluyorum. Marksistler ve hristiyanlar, eğer inançlarının ve anlayışlarının derinlerine kadar inerlerse, karşılıklı olarak çok zenginleşebilirler.

"Ülkemizde, halen en kritik anlardan birini yaşıyoruz. Bununla birlikte umutsuzluğa düşmüyoruz: En yaratıcı oyuncularlardan biri siz olduğunuz diyalogumuzun ve inancımızın daha

geniş ufuklarına doğru bakıyoruz."

Jurgen Moltman, 1 Ocak 1977'de, kitabım 'İnsan Sözü' (Parole D'Homme)'nün Almanca baskısı hakkında şunları yazdı:

"Almanca Menschenwert adını taşıyan kitabınızı tam olarak okudum ve çok etkilendim. Söylediğiniz çok şey yüreğime kadar ulaştı ve bu da benim projektörüm oldu. Kitabın sonunda, bana gönderdiğiniz teşekkür sözleriyle karşılaştım. Gerçekten bundan utandım ve bu beni sıkıntıya soktu. Ernest Bloch'a ve bizzat size borçlu olduğum şey, size verebileceğimden çok daha büyüktür.

"Aynı şekilde, 1968'de Marianské-Lazné toplantısı, benim için hayatımda göz kamaştırıcı bir saat oldu. İnsanî yüzlü sosyalizm, o halde, yıkılmış değildi. Çünkü bütün Avrupa'da sosyalizm ve Hristiyanlık arasında tarihsel, görkemli bir birleşme kazanmıştık.

"Böylece, aramızda birçokları için, düş kırıklıkları ve iftiralara rağmen, ortasından gideceğimiz bir yol açıldı.

"Yeni bir görüş getiren kitabınız benim için yeni bir umut ve yüreklendirme işareti oldu. Bir gün gelecek Mesihî bir kıvılcımı, hristiyan ve sosyalist kamplarda yaratıcı (anlayış ya da deha) ateşini yakacak ve o zaman birbirimizi aynı anlayışta kardeş, aynı imparatorlukta arkadaş olarak göreceğiz. Ayrılık son bulmuş olacak. Benim için siz, bu geleceğin ön koşucususunuz. Tahmin etmediğiniz kadar çok insan size yöneliyor."

Tek bir karşılaşmamızda, Kardinal Duval, Cezayir'de bana en güzel diyalog dersini verdi. Çünkü onu, bağımsızlıktan sonra hristiyanları pek az hesaba katan bir Cezayir'de, onun havariliğinin anlamı konusunda sorguluyordum. Fransızların gidişinden sonra, Güney Cezayir'de bir köyde tek hristiyan olarak yaşamış yaşlı bir rahibin sözlerini aktardı bana: "Belki müs-

lûmanlardan bazılarının daha iyi müslüman olmalarında yardımım olabilir."

Brezilya'da Olinde ve Recife başpiskoposu, yirmi yıldan beri kardeşim Dom Helder Camara bana, bütün diğerlerinden çok daha fazla, Üçüncü Dünya'nın anlayışını ve özellikle Kilise'yi paradan ve sosyalizmi ateist yobazlığından ayırmak ikili görevimizin formülünü açtı.

Fakat 29 Mayıs 1967'de karşılaşmamızın ve bu karşılaşmanın doğurduğu ortak coşkunun anlamını dile getirmeyi Dom Helder Camara'nın kendisine bırakmayı tercih ederim: Kitabında anlattığı gibi, Bir Piskoposun Benimsedikleri, (Conversions D'un Évêque):

"Roger Garaudy ile ilk karşılaşmamızdı. 23. Jean'ın *Pacem in terris* papalık genelgesinden hareketle düşünceler ve insiyatifler uyandırmak için çok çaba harcayan bir Amerikan hareketi tarafından düzenlenmiş bir toplantıya birlikte katılmış-tık. Üç gün, hatta dört gün birlikte çalışıp, birlikte yaşadık-tan sonra, Roger Garaudy ile ~~ben~~, aslında, aynı biçimde düşündüğümüzü hissediyordum. Biz kardeştik.

"O zaman ona dedim ki: Roger, eğer bir anlaşma yaptıysak, sizi, özellikle iki şeyi elde etmekle görevlendiriyorum.

"Biliyorsunuz Marx'ı bir anıta dönüştüren marksistler var. Marksist olmayı, Marx'ın söylediğini sonsuza dek, harfi harfine tekrar etmek ve yaptığını da sonsuza dek yapmak olarak düşünüyorlar. Gerçekliğe her zaman bağlı olan Marx'ın, bugün eşyayı farklı bir biçimde hissedeceğini hesaba katmıyorlar.

"Örneğin, din ile yabancılaşma arasında zorunlu bir bağ olduğunu her zaman tekrarlamak doğru değildir. Geçmişte böyle olduğunu ve maalesef bugün bile, dini çok pasif bir biçimde sunan, onu gerçekten halk için bir afyon yapan ve

onunla bir yabancılaşma yaratan dinî grupların varolduğunu ilk kabul edecek benim. Fakat sizi temin ederim ki, yalnızca Hristiyanlık'ta değil, bütün dinlerde, dinin, yabancılaşan ve yabancılaştıran olması yerine, bir kurtarıcı güç; günahıtan ve günahın sonuçlarından, bencillikten ve bencilliğin sonuçlarından kurtarıcı olması için çalışan kişiler, gruplar, azınlıklar da vardır. Bunu anlayabiliyorsanız, marksistlerin din ve yabancılaşmayı artık zorunlu olarak birbirine bağlamamaları için elinizden geleni yapınız. Bu birinci nokta.

"Diğer taraftan, sosyalizm ile materyalizm arasında zorunlu bir bağ olduğunu düşünüyor musunuz; ya da diyalektik materyalizme bağlı olmaksızın gerçekten sosyalist olmak, benim düşündüğüm gibi, mümkün mü?"

"Ben de, Kilise'nin sosyalizmi kabul etmesi için bütün imkânlarımı kullanmayı ve daha başka güçlü kişileri devreye sokmayı üzerime alıyorum."

José de Broucker: Bu anlaşma yerine geldi mi?

"Evet. Herbirimiz bütün imkânlarını kullanıyoruz. Fakat henüz tamamen başarılı olmadık..."

José de Broucker: Bu anlaşmadan ayrı olarak, Roger Garaudy ile iyi anlaşıyor musunuz?

"Evet, ona büyük saygı duyuyorum. Birlikte geçirdiğimiz bir başka anı hatırlıyorum.

"Alman Televizyonu, dikkate değer bir çalışma gerçekleştirmişti. Asya, Afrika, Avrupa, Kuzey Amerika ve Latin Amerika üzerine filmler hazırlamış, sonra da bu filmleri yorumlamak için, Batı Berlin'de, iki budist, iki şintoist, iki hindu, iki müslüman, iki yahudi, iki hristiyan ve iki marksisti bir araya getirmişti.

"Marksizm, genç bir Yugoslav gazeteci ve Roger Gara-

udy tarafından temsil edilmişti. Genç Yugoslav'ın gördüğü, işitiği şeylerden hoşnut olduğu sanılıyordu. Konuşma sırası ona geldiğinde, sözleri bizim için sürpriz olmamıştı: "Özür dilerim, dostlarım. Binlerce yıllık kişi, katılım ve işten sonra insanlığın hizmetine gerçekleştirdiklerinizin bilançosu çok yoksuldu. Ben size marksizmin yarım yüzyılda Rusya gibi yarı feodal bir ülkeyi Birleşik Devletler'in bir hasmı haline getirmeyi başardığını söylemekten sevinç duyarım..."

"İşte o zaman, Roger Garaudy'nin derin dürüstlüğüne bir defa daha ölçme fırsatımız oldu. Marksizme ve komünist partisine de bağlı kalıyordu. Yeni bir parti yaratma eğilimine, çalışanları bölme riskine direniyordu. Fakat bu bağlılık ona, Yugoslav meslektaşına karşılık verme gücü de veriyordu: "Dostum! Söylediklerinin tümü gerçektir. Fakat bir şeyi unutuyorsunuz: Rusya'nın ödemek zorunda olduğu korkunç bedel!..." Ve Stalincilik, bürokrasi vs. hakkında bilinen şeylerin tümünü sıralıyordu.

"Kardinal Daniélou ile Roger Garaudy'nin ünlü görüşmesini, sizin evinizde, televizyondan izlediğimiz akşamı da hatırlıyorum. Daniélou'nun anısına tüm saygımla birlikte size söylüyorum, bana dikkat çekici gelen özellikle Garaudy'nin sözleridir: Onda sevdiğim şey, içtenliktir. Son kitaplarından birinde, bir aralık, aslında kendisini hristiyan hissettiğini, fakat kendisine hristiyan demeye cesareti olmadığını söylüyordu. Cesareti olmadığı hristiyan adını taşımaya o denli titiz olduğu gözleniyordu. Fakat başka bir kitabında, hristiyan olduğunu kabul etti.

José de Broucker: 'İnsan Sözü'nde. Fakat bana öyle geliyor ki, sizi Roger Garaudy'ye yaklaştıran şey bir de, şiir, sanatsal ifade, hatta dans gibi ortak zevkiniz.

"Bu doğru, dansın, resmin, şiirin, sinemanın sonsuz gü-

cünden gitgide ilerleyen buluşlarında Garaudy'yi izlemeyi seviyorum. Özgün ve özgürlüğü seven bu marksist, nasıl Stalinci bürokrasi tarafından kovulmamış olacaktı?"(69)

Çalışma ve yaşama varsayımım o zaman aydınlığa kavuştu. Hristiyan ve marksistler arasındaki diyalog gitgide böl-gesele dönüşüyor muydu? Bu, batılılar arasında bir diyalogdu. Aynı kültürel (özellikle Yunan ve Romen) kaynaklara sahiptik.

Asya'da, en eski uygarlıklar ve en yüksek maneviyatlar toprağında doğmasına karşın, yahudi-hristiyan geleneğinin o derece batılı kültürle, Yunan düşüncesi ve Romen düzeniyle bütünleşmesi bir paradoks değil miydi? Artık bu mantığın ve bu hiyerarşinin zincirini koparamıyor ve eyleminde olduğu gibi düşüncesinde de gittikçe pozitivist ve teknokrat olan bir Batı'ya yeni bir kan getiremiyordu.

O halde, 1969'larda, Cenevre'de, Vatikan tarafından gözlemci olarak görevlendirilmiş iki ilahiyatçının katıldığı Kiliseler Ökümenik Konseyi toplantısı sırasında, karşılıklı anlayış ve karşılıklı verimlilik açısından çok olumlu bir rol oynamış, fakat artık sıçrama yapamaz görünen hristiyan-marksist diyalogundan, diğer kıtaların bilgelikleriyle uygarlıklar diyaloguna geçmeyi öneriyordum.

Bu anlayışla, Dakar yakınlarında Gorée adasında, Başkan Senghor'un anlayışı sayesinde, Mutants Üniversitesi'ni kurdum. Batı'nın sapmalarından ve çıkmazlarından kurtulma yeteneğine sahip, Afrika'nın Fransızca konuşan on ülkesi, Afrika'nın tarihinden ve maneviyatından kaynaklanmış, ekonomik büyüme biçimlerinin imkânı üzerine ortak olarak düşünmek için hemen ilk dönemde katıldı.

(69) Dom Helder Camara: *Conversions D'un Évêque* (Ed. le Seuil, 1977. s. 171-173) José de Broucker ile görüşmeleri sırasında.

Kültürel diyalogun yorulmaz şövalyesi Başkan Senghor, bu diyalogun ülkesine getirebileceği her şeyi çok iyi biliyordu.

Eski dostluğumuz bu ortak görevde yeni bir besin buldu. 1 Ocak 1976'da bana şöyle yazıyordu:

"Senegal'in Paris Büyükelçisi Bay Guillaibert bana, tam olarak Afrika Maskesi Üzerine Düşünceler (Réflexions Sur le Masque Africain) ve Bir Uygarlıklar Diyalogu için (Pour un Dialogue Des Civilisations) adlarını taşıyan, senin iki incelemeni gönderdi.

"Bu çalışmalar beni çok sevindirdiği için, bunları dergimiz Éthiopiennes'de yayınlamak istiyordum. Eğer bu çalışmaların daha başka bir amacı varsa, istediğin konu üzerinde bize başka bir metin gönderirsen sana minnettar olacağım.

"Kulakların zaman zaman gerçekten çınlıyor olmalılar. Çünkü ister marksizmden olsun, ister uygarlıklar diyalogundan olsun, sık sık senden söz ediyorum. 20. Yüzyıl Marksizmi (Marxisme du XX.e Siècle) üzerine kitabın, Senegal İlerici Birliği'nin Öğrenci Federasyonu'nda bir el kitabı oldu. Doğaldır bu, çünkü Fransız sosyalist arkadaşlar bana senin, kendilerinin düşünce hocalarından biri olduğunu söylediler.

"Sana oğlumu göndererek ve aynı zamanda senden, Senegal İlerici Birliği'nin gençleri için kurduğumuz *Sosyalist İncelemeler Merkezi* için tavsiyelerde bulunmanı isteyeceğim. "

Latin Amerika halklarının durumundan hareket eden ve kurtarıcı bir yön vermek için İsa'nın öğretilerinin ışığını çözmeye çalışan tümevarımcı bir ilahiyat metodunu uygulamış olan, Özgürlük Teolojileri'nin öncüsü Peder Gutierrez (S.J.) ile görüşmek için özel olarak Peru'ya gittim.

Tersine 1981 Kasımında, Hristiyan Avrupa konusu üzerine, Lublin Katolik Üniversitesi ile bir toplantı için Latran Üni-

versitesi'ne davetli olarak gittim. Orada, gerçek bir alternatifi ve bir geleceğin hazırlanışına yapıcı en küçük katkıda bulunmaksızın, Polonya'nın gündemi üzerine Ortaçağ çağrışımlarının ve suçlamalarının yan yana geldiği bir Polonyalılar diyaloguna katıldım. Papa II. Jean Paul 5 Kasım'da bizi kabul ettiğinde, ona kişisel olarak iki kitabımı: Karl Marx, ve İslam Geleceğimize Yerleşiyor (L'İslam Habite Notre Avenir)'u bıraktım. Kısa bir süre sonra, teşekkürleriyle birlikte, ne Marx'ın anlayışının, ne de İslam anlayışının kendi problemi olmadığını açıklayan bir mektup aldım. II. Vatikan Konsili'nde değil, Tronte Konsili'nde(*) yazılmış bir senaryonun gözcü şekle sahnele nişinden doğan problemlerin dışında, başka problemler ortaya çıkıyor mu?

Bunca hristiyanın kişisel hayatta bunca büyüklüğü ve buna karşı kurumda bunca ruhsal yoksunluğu, beni, bütün- lükçülük üzerine, yani, ayini 5. Pie'nin geleneğinden ve inancın ifadesini Trento Konsili'nin formülleştirilmelerinden başka türlü kavrayamayan Monsenyör Lefèbvre biçiminde, tarihin su ya da bu anından inancın alabildiği kültürel ve kurumsal biçim- le inancı özdeşleştirme girişimi üzerine düşünmeye götürdü.

İnsanların zayıflığı değil, nebevi mesajları tarihsel şartlara ve egemen güçlere yamama şeklinde değişmez bir olgu söz konusudur.

İsa, kuşatan ahlakî maddeciliğe karşı, "İnsan, acıdan başka bir şeyle beslenmez" diye uyardığında, maddî hayatı yasaklamıyor, fakat maneviyatın unutulmasını malikun ediyordu. Fakat onun takipçileri olduğunu söyleyen insanlar, özellikle zenginler ve güçten kârı olanlar, halka madde, beden, dünya

(*) İtalya'nın Trentino bölgesinde bir şehir. Trento Konsili (1545-1563) (Çev.)

ve tarihe karşı hastalıklı bir nefret ve korku yaydılar.

Kilisede egemen olan ve Nietzsche'ye: "Hristiyanlık, zavallı bir platonculuktur." dedirten, Hristiyanlığın değil, platonculuğun mirası olan dualizmin siyasal bir uzantısı vardır: İsa, Roma'nın tam-etkili egemenliği altında, en azından insanın kişisel hayatını ve Tanrı'nın aşkını korumaya çabaladığında, imparatorunu tanrı olarak kabul eden ve Sezar'ın beden üzerine olduğu kadar, üzerlerine egemen olmak istediği rûhları Sezar'dan çalmak istemeyi ölüm cezası gerektiren bir suç olarak gören bir Roma valisi için en yıkıcı sözü söylüyordu.

"Sezar'ın hakkı Sezar'a, Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya!" Bu ateşten söz, inancı toplumdan ayıran ve dini, kişisel bir işe dönüştüren, böylece egemenlik gücünü Tanrı'nın dışında politik yöneticilere bırakan yalan bir slogana dönüştü. Sezar'ın nasıl böyle davranmak zorunda kaldığı asla öğrenilemeyecek.

İznik (325)'ten başlayarak günümüze kadar problem her zaman Sezar'ın arzusuna göre çözümlendi. Öyle ki, bu "Konstantinizm(*)" olacaktır.

Onyediyüzyıl boyunca, kökeninde, tarihin olağanüstü bir mayası olan bu Hristiyanlık, tam tersi olan, politik ve ideolojik Konstantinizm'in afyonu haline dönüştü.

1969'da Peder Carré (O.P.) bana şu soruyu sordu: "Size göre, İsa kimdir?" Bunu diğer tanıklıklarla birlikte 1970'de Editions du Cerf'de yayınladı. O zaman ona şu cevabı verdim:

"Aşağı yukarı Tibère(**)'in hükümranlığı sırasında, nerede ve ne zaman ortaya çıktığını gerçekten hiç kimsenin bilme-

(*) Constantin: 306'dan 377'ye kadar Roma İmparatoru. Hristiyanlığın resmi din olarak kurulmasına karar veren ilk imparator. Yazar bu isimden sözcük türetmiştir. (Çev.)

(**) Tibère: Roma İmparatoru, M.S. 14-37 (Çev.)

diği ve ismi insanların ufkunda gedik açan bir kişi. Kuşkusuz ne bir filozof ne de bir hatipti. Ama bütün hayatı: "bizden her biri, her an, yeni bir geleceğe başlayabilir" anlamına gelecek bir biçimde yaşamaya mecbur oldu.

"Onlarca, belki de birkaç halk hikâyecisi, onun müjdesini dile getirdi. Onlardan üç ya da dört tane biliyoruz. Her şeyin mümkün olduğuna dönüştüğünü düşledikleri zaman -görmeye başlayan kör, yürümeye başlayan felçli, çölde ekmek bulan aç susuzlar, kendisinden bir hanımın doğduğu fahişe, yeniden yaşamaya başlayan şu ölmüş çocuk- uğradıkları şoku, basit insanların, aşağılanmışların, hakarete uğramışların, ezilmişlerin izlenimleriyle ifade ettiler.

"Müjdeyi sonuna kadar götürmek için, bütün sınırların, en son sınırını, ölümün bile yenildiğini, yeniden dirilişiyle, kendisinin ilân etmesi gerekiyordu.

"Şu ya da bu bilgin, bu varlığın her bir olgusuna itiraz edebilir. Fakat bu, hayatı değiştiren bu gerçekliğin hiçbir şeyini değiştirmez. Bir ocak tutuşturuldu. Onu, kendisine doğuşunu veren ilk kıvılcım ya da ateş ispatlar.

"Bu ocak önce, bir serseri ayaklanması oldu. Yoksa, Neron'dan Diocletien(*)'e kadar, *kurulu düzen* onlara bu kadar güçlü çarpmayacaktı.

"Bu adamda aşk, yakıcı, militan olmak zorundaydı; yoksa kendisi ilk çarmıha gerilen olmayacaktı.

"O zamana kadar bütün bilgelikler, kader üzerine, akıl ile karıştırılmış zorunluluk üzerine düşünüyorlardı. O, onlara deliliklerini, alınyazısının tersini gösterdi. O, özgürlüğü, yaratmayı, hayatı gösterdi. Tarihi, yazgıdan kurtaran o oldu.

"Kahramanların ve şehitlerin büyük özgürlük uyanışı va-

(*) Neron: (M.S. 56-58); Diocletien: (M.S. 284-305) Roma İmparatorları (Çev.)

adlerini yerine getiriyordu. Yalnızca İşıya'nın umutlarını ya da Hezkiyal'in kızgınlıklarını değil... Prometheus zincirlerinden, Antigon duvarlarından kurtulmuştu. Yazgının mitolojik görünümleri olan bu zincirler ve duvarlar, onun önüne toz halinde dökülüyordu. Bütün tanrılar ölmüştü ve insan başlıyordu.

"Bu, insanın yeni bir doğuşu gibiydi.

"Bu doğuşunun sembolü olan çarmılı görüyorum; bize, hiçbir şeye sahip olmamak sayesinde her şeyi keşfetmeyi öğreten Jean de la Croix'dan, dünyanın nasıl değiştirilebildiğini gösteren Karl Marx'a, Van Gogh'a, ve bize insanın kendi kendine yetmek için fazlasıyla büyük olduğu bilincini verenlerin tümüne kadar, gediği genişleten herkesi düşünüyorum.

"Siz, Constantin'in bizden çaldığı büyük umudu gizleyenler, onu bize geri verin! Hayatı da ölümü de bizim ve ona bir anlam veren herkesindir. Ondan, insanın bir yaratıcı olduğunu öğrenen hepimizin...

"En delice aşkta ya da bilimsel buluşta, şiirde ya da devrimde, insanî biçimi büyütmek için yeni bir şeyin doğmakta olduğu her defasında, benim gerçek varlık hamurum, insanın ilahî ayrıcalığı olan yaratma gücü oradadır."

O zaman, Fransız Komünist Partisi'nin Polit Büro üyesiydim. Bugün, ondört yıldan beri bu partiden çıkarılmış biriyim ve müslümanım. Eğer aynı soru şimdi sorulsaydı, tek bir sözcük değiştirmeksizin aynı cevabı verirdim.

Başlangıçta Hristiyanlık eski yahudi kabileciliğinden ve kiliseciliğinden güçlkle vazgeçti ve sonuç olarak kendi ruhuyla çelişkili üç mirası üzerine aldı: Yahudilik, Yunan ve Roma mirasları.

İncillerde, İncil yazarlarındaki kabile geleneğinin kalıntılarını kanıtlayan garip sözler İsa'ya sonradan isnat edilmiştir.

Saint Matta, İsa'dan yandaşlarına, *müjdeyi* yaymaya gönderildiğinde, öğütleri arasında şunları aktarıyor: "Putperestlerin yolunu tutmayın ve Samiriyelilerin şehirlerinden hiçbirine girmeyin; fakat daha çok İsrail Evi'nin kaybolmuş inananlarına gidin." (Malta, X; 5). Kenan'lı bir kadın, ondan kızını iyileştirmesini istediğinde: "Ben İsrail Evi'nin kaybolmuş inananlarından başkasına gönderilmedim." (Matta. XV, 24) demeyi sürdürecekti. Kendisine: "Köpekler efendilerinin sofrasından düşen kırıntılardan yerler." (Matta, XV, 27) diyerek yalvaran bu kadından ancak alçakgönüllülükle (ya da daha çok küçük düşmeyle) emin olmak için, büyük papazların, Ferisilerin ve yahudi vaizlerin geleneğine göre yahudi olmayanları köpeklere (Matta XV, 26) bile benzetecekti. Sanki böyle bir tutum, İsa'nın mesajının evrensel bağlamıyla uyuyormuş gibi!

Fakat İsa'nın mesajını sınırlandırarak, yalnızca yahudilere seslenen Yahudiliğ'in bir reformuna indirgeme girişimi üç İncil'de (Matta, Lukas, Markos) sık sık ortaya çıkar. Öncelikle yahudileri inandırmak şeklinde eğitimci ve propagandacı bir kaygı da, İncil yazarlarını, Eski Ahit'in haber verdiği şeyi İsa'nın yerine getirdiğini gösterme çabasına yöneltir. Sanki İsa'nın hayatı, peygamberler tarafından yazılmış bir senaryonun gerçekleştirilmiş gibi. İsa'nın bir eylemini,¹ "Tora(*)'da söylenen ya da peygamberlerin söylediği söz yerine gelsin diye" eklenecek, gerçekliğini gösterme sıkıntısı sık sık ortaya çıkar. (Örneğin, Matta'da: I, 23; -II, 6 ve 18; -III, 3, niyetin açıkça dile getirildiği yerler: "İşaya tarafından bildirilmiş olan İsa'dır..." ve bu, Saint Matta'da her sayfada vardır. Aynı zamanda Markos'ta (I,2; -VII, 7; -XII, 10-11 ve 36) ve Lukas'ta (Örneğin: III, 4-5-6; -IV,

(*) Tora: İncil'in ilk beş kitabının bütünü: Doğuş, Göç, Levililer, Sayılar, Tesniye. (Çev.).

10-11; -XX, 42-43).

İsa'nın Kral Davud'un bir torunu olan Yusuf'tan geldiğini kanıtlamak için, Saint Matta'ya göre İncil'in girişinde bulunan garip soykütüğü de aynı anlama gelir. Haber verme bölümünde, Lukas'a göre; Meryem'e aynı şey söylenir: "Bir oğlan doğuracaksın ve adını İsa koyacaksın... ve Rab Allah ona atası Davud'un tahtını verecek. Yakub'un evi üzerinde ebediyen saltanat sürecek." (Lukas I, 31-32)

Veya yine, Dağdaki Vaaz'ın, Musa'nın Yasalarını yalnızca onaylama olduğunu bize inandırma girişimi. Emirlerle *karşı gelme* çağrısıyla Yasaların yalnızca *meşruiyetçi* yorumuna izin veriliyordu. Onların arasından, hareketin ötesinde, niyetleri sezilen birkaç kişi için bu doğrudur. Fakat "göze göz, dişe diş" (Çıkış, XXI, 22-24)'in, basit *sineye çekim*, "Birisi senin sağ yanağına vurursa, ona ötekini de çevir" (Matta; V, 39) olduğuna bizi inandırmak zordur. Kabilesel öç alma ile evrensel insanî bir şiddetsizlik arasında, çelişki tam tersine köktendir.

İsa'nın mesajını yalnızca Yahudiliğin bir uzantısı, bir reformu olarak görmeye kalkışıldığı zaman, hemen birinci yüzyılda, mesajı ik çarpıtma işaretlerinden birkaçı, bunlardır.

Yahudiliği sınırlarından kurtarmak ve, İbranilere garip bir mektupta, "Artık ne Yunan ne de Yahudi... vardır." diye herkese seslenmek için en büyük çabayı harcayan Saint Paul bile, İncil yazarlarıyla aynı soykütüğü kaygısıyla, Eski ve Yeni Ahit arasında devamlılığı gösterebilen her şeyi hatırlatır.

Daha önce, Romalılara Mektup'ta, bu defa Romalılara: "Fakat size, siz putperestlere söylüyorum, ben putperestlerin resulüyüm." (Rom. XI, 13), "Yahudi ile Yunanlının hiç farkı yoktur." (Rom. X, 12) diye seslenerek doğruladığı aynı anda: "Ben İbrahim neslinden, Bünyamin boyundan bir İsrailiyim.

Allah önceden seçtiği kendi kavmini hiç reddetmedi..." (Rom. XI, 1-2) sözlerini daha az hatırlatmayacaktır. Halkının günahlarını hatırlatarak, resuller konusunu tekrar ele alır (Bkz. İşıya, IV, 3): "İnayet seçimine göre bir *geriye kalanlar* vardır." (XI, 5)

Saint Pierre de *seçilmiş halk* konusuna geri dönecektir. Fakat Kilise'de İttifak'a ihanet edecek olan yahudilerden intikal ettirerek, inançsızlar "Tersine siz, siz seçme bir nesil, şahane bir kahinlik, mukaddes bir milletsiniz..." (I. Petrus II, 9) sözüne inanmadılar.

İsa artık böylece, Kutsal Yasa'nın taşlara değil kalplere kazınacağı, Yeremya tarafından bildirilen, "Yeni İttifak"ın gerçekleştirilmesinden başka bir şey olamayacaktır. (İbraniler, X, 16)

Aynı düzen alışkanlığıyladır ki, Saint Paul Atinalılara, seçmecilikle ve dalkavuklukla şöyle diyecektir: "Ey Atina erkekleri, ben sizi her şeyde çok dindar görüyordum. Çünkü, ben şehrinizde dolaşıp tapındıklarınıza baktığım zaman (Hiç kuşku yok, tapınakların yüzünde yontulmuş insan biçiminde putlar ve tanrı anıtları söz konusudur. R. G.) şu yazı ile bir sunak da buldum: Meçhul bir Tanrıya! Tanımayarak tapındığınızı ben size ilan ediyorum." (İşler. XVII, 22-24)

Ne pahasına olursa olsun (özellikle en kötü karışıklıklar ve sonuç olarak üçyüz yıl sonra bağdaştırmacılık pahasına, İsa'nın mesajını ters çevirme pahasına) yola sokmak için yapılan bu vaaz eyyamcılığı, Hristiyanlığı basit bir Yahudilik reformuna indirgeyerek, İsa'nın mesajıyla gerçekleşmiş müthiş değişimi hafifletmeyi reddeden Marcion (II. yüzyılın başı)'dan beri, sapkınlıkların artışıını açıklar. Marcion, Eski ve Yeni Ahit'in uç uca koyabildiğini kabul etmiyordu. İki tanrıyı gerçekten ayıran uçuşumu ölçmek için, onları birbiri ardısıra, örneğin Yeşu'nun kitabını, "Kutsal Yok Etmeler" kitabını ve İncil'e uygun

"Ebedî Saadet" kitabını, tekrar okumak yeterlidir. Aşk, korkunun ve kan dökümünün "sineye çekimi" değildir! İnsanın iki dönemi söz konusudur. Yeşu'nun yüceltilmesinin (İsrail denen şimdiki devlette olduğu gibi) barbarlığa dönüşümü meşrulaştırma girişiminden başka bir şey olmadığının bilincinde olmak gereklidir. Aynı kitapta iki metnin bir araya gelmesi, hiç skandal görmemiş birçok Hristiyanın bilincini sarsar.

Hristiyanlık İznik'te (325'te) Yunan ve Romen'e dönüştüğünde, İsa'nın mesajının soysuzlaştırılması yeni bir ışıltıyla ortaya çıktı.

Doğan Hristiyanlık, öncelikle Tanrı düşüncesinde bir devrimdi. O zamana kadar bütün dinlerde Tanrı, amansız bir yargıcın ve tükenmez bir zenginliğin bütün güç ayrıcalıklarıyla birlikte, tam güçlü bir kural şeklinde anlaşılmıştı. Ve işte İsa ile birlikte aşkınlık, yoksunlukla yüzyüze gelir. İnsanoğlu güçten yoksun, maldan yoksun. bilgiden yoksundur: Hristiyan geleneğine göre, İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi, küçültücü köle işkencesi içinde ölür; yoksullar içinde en yoksul, en soyulmuştur ve Yunanlıların kendini beğenmiş felsefesi olan bilgelerin bilgeliği"ne karşı Saint Paul, kendi deliliğini ileri sürecektir.

Doğan Hristiyanlık yalnızca, bütün önceki dinlere karşı yeni bir inanç bahsi değildi; aynı zamanda, platoncu aşk anlayışını kökten değiştirmişti: Aşk artık, Phédre yahut Şölen (Le Banquet)'de olduğu gibi, insanın duyulabilir güzellikten kavranabilir güzelliğe ve en yüksek güzelliğe yükselişi değil, aşkın aşkı da değil, fakat başkasının aşkı; ve burada da, güzellikten, bolluktan, ya da egemenlikten yoksunluğun aşkıdır.

Doğan Hristiyanlık, Yunan *aklın*, onun *ölçüsünün* ve *kavramlarının* antitezidir aynı zamanda.

Her şeyin merkezi ve ölçüsü artık insan değil, insanı ala-

bildiğine aşan şeydir ve onun aşkınlığı, Sokrates'in, Platon'un ve Aristo'nun tilmizlerinin humanist bilgeliliğinin gözünde deliliktir.

Bu akıl almaz devrim, İznik'te, 325'te Hristiyanlığın en umutsuz yıkımını gerçekleştiren bu Konsil'de, geçersiz kılındı.

İmparatorluğunu bütün haline getirmek, bir güç olmaya başladıklarında zayıfları hesaba katmak kaygısıyla dolmuş, Roma imparatoru Constantin, İsa'nın olağanüstü yıkıcılığının yerine "Konstantinizm"i getirir. x

İdeolojik Konstantinizm, İsa'yı, tanrıların ortak hakkına kendisiyle birlikte göttürür: Asılmış dülgere bundan böyle, bu egemen Tanrı'yla aynı özden olan Zeus ya da Jupiter gibi bir taht üzerine oturmuştur (İncillerde izlenimi bile yoktur, çünkü bu onlara kökten yabancıdır, İncil'in anlayışından uzaktır.). İsa, hemen Ravenne şehrinin bir mozağinde, Bizanslı bir general üniforması içinde ortaya çıktı ve pantocrator fatih görünümünü, bütün büyük kiliselerin kubbelerini istila etti. ?

Bu yeni ve skandallı krallıktan itibaren Roma'nın imparatorluk hiyerarşileri modelinde bir kilise hiyerarşisi meydana gelir. İmparatorluk şatafatının ve zenginliklerinin mirasçısı, onaltı yüzyıldan beri, güçlerin yıkmak istedikleri güç adına, onlar içinde en kesin inkârcı olarak, iktidarın müttefiki olur.

İznik'te yapılan aynı ters çevirme, düşünce plânında da gerçekleştirilir. Çünkü imparator Constantin'in, sâdık olanı âsiden ayırarak imparatorluğun birliğini sağlamlaştırmak için kesin bir ölçüye ihtiyacı vardır. Hristiyanların hemen hemen tamamının anlamadığı bir "amentü" empoze edilir. Bunu Konsil pederlerinin çoğunluğu da anlamaz. Çünkü ifade edilişi bile ancak, Yunan felsefesini, örneğin İncillerin hiçbir yerinde yer almayan öz ya da cevher gibi Yunan kavramlarını öğrenmeye x

başlayan biri için bir anlamı vardır. O halde bir *sadık*, İmparatorluk ve Kilise için, bu dogmayı körü körüne kabul eden ve *âsi*, İmparatorluk ve Kilise için bu körukörtüneliği kabul etmeyen herkeştir.

Hristiyanlığ'ın ilk asırlarında sapkınlıklar olarak adlandırılan şey, bir Hristiyanlık deneyimini, kendisine kökten yabancı olan Yunanlıların dili ve felsefesinde ifade etmek isteginden doğdu.

Bu tarihsel değişimin bilincine varmış olmamı, Ocak 1970'de televizyonda kendisiyle olan oturumumuzdan uzun süre önce, Kurtuluş'un hemen sonrasında, Marc Sangnier'in evinde, verimli ve kardeşçe görüşmelerde bulunduğumuz Peder Daniélou'ya borçluyum. O *eşit silablı* televizyon yayını sırasında ikimiz de birbirimiz kadar heyecanlanmıştık. Yalnızca bizi birbirimize bağlayan eski dostluğumuz nedeniyle değildi bu; kardinal ünvanı almış olan o, atanışına bazı Katolik akımların düşmanlığı yüzünden çok yaralanmıştı ve ben de Komünist Partisi'nden çıkarılmamın yakın olduğunu biliyordum. İkimiz de, ekranın ötesinde, kardeşlerimizden bizi dışlayanları düşünüyorduk.

Politik Konstantinizm, yani Kilise ve politik iktidarın yüzyıllardan beri verdikleri karşılıklı destek, dogmanın dogmatik bir anlayışı üzerine kurulur.

24 Eylül 1566'da papa V. Pie tarafından kabul edilen Trento kitabı, örneğin teslis dogmasını şu sözcüklerde dile getirir: "Kişilerde (üçlünden her birinin) ayrıma, özde birliğe ve teslisle eşitliğe iman ediyoruz." Böyle bir formülü nasıl çözeceklerini öğrenmek için, Paris'te, Roma'da ya da Madrid'de bir milyon katolik üzerinde bir araştırma yapmak, bugün bile, ilginç olacaktır.

Basma izni kilise yetkililerinden alınış^m olan "Nev Catholic Encyclopaedia" (1967), Kutsal Teslis maddesinde, üçleyici (üç kişide bir tek Tanrı) dogmanın açık olarak ancak "III. yüzyılın son çeyreğinde" ortaya çıktığı vurgulanıyor (14. Cilt, s. 295 ve 299).

İncillerde hiçbir şey böyle bir bakış açısının ne harfini ne de anlayışını çağırıyor. İsa kendini asla Tanrı'ya eşit görmüyor. Tam tersine, kendisine "iyi muallim" diyen adama İsa cevap veriyor: "Niçin bana iyi diyorsun? Tek Tanrı'dan başka hiçbir iyi yoktur" (Markos , X. 18). Zeytinlik Dağı'nda şu duayı yapıyor: "Baba, sana her şey mümkündür; bu kâseyi benden uzaklaştır. Fakat benim istediğim değil, senin istediğin olsun." (Markos XIV. 36). Çarmılı üzerinde, şu yürek parçalayıcı haykırışı vardır: "Baba, baba, beni neden bıraktın?" (Markos, XV, 34).

İsa, asla Tanrı'nın tek oğlu olduğu iddasında bulunmadı. Her kim Baba'nın isteğini yerine getirirse o, Tanrı'nın oğludur.

Onlara Ahiret mutluluğu dersi vererek ve onları erdemleri uygulamaya çağırarak, İsa, tilmizlerine ve kalabalığa şöyle söyler: "Karşılığınız büyük olacaktır ve siz Tanrı'nın oğulları olacaksınız." (Luka, VI, 35). "Ne mutlu sulh edicilere; çünkü onlar Tanrı'nın oğulları olarak çağırılacaklar." (Matta, V, 9).

İncillerin hiçbir yerinde yalnızca İsa "Tanrı'nın oğlu"dur, denmiyor. Saint Paul'un (Galatyalılara III, 26-29): "Hepiniz iman vasıtası ile Mesih İsa'da Tanrı'nın oğullarısınız." dediği. İsa'nın mesajının merkezinde olan Tanrı'nın Krallığı'nı gerçekleştirmek için yaşayan herkes Tanrı'nın oğludur. Yuhanna'nın İncil'inde, başkâhin Kafaya; "ve yalnız millet için değil, fakat Tanrı'nın dağılmış çocuklarını birlik içinde toplamak için... İsa'nın öleceğini peygamberlik edip söyledi." (Yuhanna .XI, 52).

Eğer, İncil'e uygun içerik bulmak için Teslis, Yunanlı kavramsal zincirinden kurtarılsa, "Tanrı aşktır" demenin başka bir biçimi olarak ortaya çıkar. Birey olarak değil, fakat kişilik olarak anlaşılabilir: Birey (Yunan geleneğinde) en küçük parça olarak, bir boşluk tarafından, bir diğerlerinden yalıtılmış, ayrılmış bir varlıktır. Kişilik, en küçük parça özelliğini taşımaz. Tam tersine, kökleriyle birlikte suların sınırına varıncaya kadar, okyanusun bütün o canlı itişlerinin kurulduğu ve çözüldüğü sınırsız dalgayı andırır.

Bu sadece, yine de Tanrı'nın nihaî gerçekliğinden uzak bir benzetmedir. İranlı bir mistik, Şirazlı Ruzbelian (1128-1209) Aşk Bağlılarının Yasemini (Jasmin Des Fidèles d'Amour) (VII, 97)'nde Tanrı'nın gerçekliğini, Yunanlı kavram çarkından kurtararak, şöylece gösterir: "Dünyaların var olmasından ve dünyalara dönüşmeden önce İlâhî Varlık'ın kendisi sevgi, seven ve sevilendir."

Böylece Hristiyanlar ve müslümanlar arasında salhte problemler üzerine bütün polemikler davet edilmiş olacaktır. Çünkü, İslam'ın Hristiyanlık'la ilgili başlıca üç eleştirisi; tektanncılık adına teslis, Tanrı'nın kökten aşkınlığı adına İsa'nın tanrılığı ve Hristiyan kiliselerinin Muhammed'i peygamber olarak tanımayı reddetmeleri konularına dayanıyor.

Roma imparatoru, İznik'te, Hristiyanlık için Yunan düşüncesini ve Roma düzenini seçtiğinden beri süregelen, Constantin'in ve Konstantinizm'in sürekli egemenliğidir.

İslam'la ilişkilerinde o, kendini Haçlı saldırganlığıyla göstermiştir. Sonra İspanya'da, sentez olma ve ortak yaşama yerine, kovma ve yeniden fethetme, daha sonra da batılı ve Hristiyan misyonla gizlenmiş sömürgeciliğin Kilise tarafından kutsanışı. Bugün, bilimlerin hareketine karşı ve toplumsal ya

da antisömürgeci hareketlere karşı bu kadar asırlık anlaşılmaz arka-koruma çarpışmalarından sonra, Kilise kurumunda, İsa'nın ve silahsız mücadele ruhuyla dolu olarak, Sultan'la görüşmeye Dimyat'a giden Saint-François d'Assise'in Hristiyanlığından geriye ne kalıyor? Hayranlığa değer Hristiyanlar Mesih'in kanıtıdır. Fakat hiçbir Kilise, bugün, bir topluma ruh verme yeteneğinde değildir.

Örnek sınır Saint-François d'Assise tarafından verilmiştir. Hristiyanlıklar içinde belki de, yeni toplumsal şartlarda Mesih'in hayatından en eksiksizce yaşamayı bilen odur. Tarihin bir kırılma anında, yani feodal dünyanın parçalanışı sırasında, mesajı en yoksunlara götürmek için, bir kır manastırı hayata, şehir hayatına katılma geçişi gerçekleştirir.

Olağanüstü girişiminin sonuç başarısızlığı, yani hayatın yeni biçimlerini yeniden dirilişe yaraşır kılmak, yeryüzünde bir Tanrı Krallığı'nın yollarını hazırlamak için, Kilise'nin hayatın yeni biçimlerini şekillendirmekteki temelden yetersizliği, İsvi mesajın büyüklüğü ve sınırları üzerine düşünmeye izin verir. Yine de önceki teokratik iddalarının ya da Saint-Augustin'in "Tanrı'nın Sitesi"nin eleştirisinden daha iyidir.

Artık eminim ki, kiliselerin Hristiyanlığı, Tanrı'nın Sitesi'ni kuramaz.

Mesajın kendi merkezinde Krallığın haberi ve kayıtsız şartsız sevginin yaşayan örneği vardır: Bizden herbirimizin merkezi bizde değil, fakat başkasındadır: "Sevdikleri uğruna canını vermekten daha büyük sevgi yoktur." (Yuliana XV, 13).

Yunan humanizmasının ve onun birey ve Site diyalektiğinin tersine, başkasına sevginin bu ilâhî boyutu, hristiyan kişilikliğini belirler.

Daha önce gördük ki, kötü bir rastlantı sonucu olarak

Yunan dili ve kültüründen aldığı ifadelerinin ötesinde, Teslis, meşru olarak yalnız olan insanî bir varlığın olmadığının doğrulayıcısıdır: Sevgi ilişkisi kişiliğin oluşturanıdır. "Ben", "ben" değilim, fakat öncelikle başkasıyla ilişkiyim. Sevgi, seven ve sevilen.

İnsanî *en küçük parçanın* bu olağanüstü parçalanışı, bu, bireyi ve onun yalıtımını ya da Yunanlıların "site"siyle veya önceki dinlerin egemen tanrılarıyla meşruiyetçi ilişkilerini ebediyyen aşma, Hristiyanlığı, insanın gelişmesi anlanında en güzel geçitlerinden biri yaptı.

Tanrı'nın Krallığı bakış açısı ve sevgi yasası, hem kişisel hayatımıza hem de tek tek insanlarla ilişkilerimize bir yön verirler.

Fakat bir toplum tasarısı vermezler.

Pay olarak Tanrı'ya düşen şey ile Sezar'a düşen şey arasındaki kopukluk ölümlüdür.

Bu suskunluk, politik hayatta, ister Sezar'a olsun, ister, kimi kez onun gücünü kutsallaştırarak suç ortağı, kimi kez de bir kilise teokrasisi kurmak için onun yerine geçmeye çalışan düşman bir Kilise'ye olsun, özgür yolu açık bırakıyordu.

Bütün Hristiyanlık tarihli trajik bir sabırla buna şahittir. 325'te İznik'ten sonra günümüze kadar bu tarih, iğrenç Papalık ve İmparatorluk tartışmalarıyla, Reform'l'a birlikte ve Hristiyanlık dünyasının *uluslar* şeklinde parçalanışıyla birlikte, Bizans'a özgü Sezaro-Papizm ile Ortaçağ'a özgü teokrasi arasında kararsızlık içinde kalır. Hristiyanlık dünyasının uluslara bölünmesi, her biri Tanrı'yı ileri süren (Kilise'nin büyük kızı Fransa'dan, "gesta dei per Francos"dan, müslümanların, yahudilerin ve Amerikan yerlilerinin katliamcılar katolik kralların İspanya'sına, Kutsal Rusya'ya, Nazi Almanyası'nın "Got mit uns"una ka-

dar) bütün nasyonalizmlerle antlaşma demektir.

17. yüzyılda bunlar, Bossuet'nin yazdığı gibi, Kutsal Yazmadan Alınmış Politika ile birlikte "ilahî hak monarşileri"dir. 19. yüzyılda Tanrı adına mahkum edilmiş, önceki yüzyılın devrimlerinden sonra, bunlar bütün halka karşı, onların politik, toplumsal ya da entellektüel özgürlük girişimlerine karşı "Kutsal İttifaklar" ve "Günah Listesi" oldular. Yüzyılın sonunda da sosyalizmin bütün hayallerine ve işçilerin bütün kavgalarına karşı, kendi sendikalarını kuran ve sonuç olarak, Mussolini'den Salazar'a, Hitler'e, Franco'ya kadar bütün diktatörlüklere destekten sonra, hem geçmiş muhafazaklıkların hem de modern yozlaşmaların mirasçısı olan Hristiyan demokrasi partilerini kuran Kilise'nin toplumsal doktrini oldular. Nihayet, bütün yenilenme girişimini; en tipik olanı, tarihin başka bir kırılma anında, dışarıda bir öğretmen değil, içeride bir maya olmak için hayata ve tarihe girecek Saint-François d'Assise'in girişimini yeniden canlandırmaya şahsen rahip-işçilerin girişimini mahkum etme; Humannae Vitae (1968) papalık genelgesinden beri, Kilise'nin ve yöneticilerinin işlerinde bütün diğer toplumsal problemlerden daha fazla yer tutan ve yalnızca onunla uğraşılan, cinsel problemler üzerine hastalıklı büzülme, yasaklamalara ya da somut emirlere açılır. Oysa diğer taraftan, ekonomik krizden Üçüncü Dünya'nın sefaletine ve atom savaşına kadar bütün diğer problemler, katoliklere kesin ve tkili talimatlar olmaksızın barış ya da adalet üzerine sofuca dileklerin konusu olmaktan başka bir şey değildir. İşkencecilere (Filipinler'den Latin Amerika'ya kadar) karşı ziyaretlerde bulunarak ve "özgürlüğün teolojilerini" ya da Nikaragua'nın Kültür bakanı olan büyük şair Ernesto Cardenal gibi özgürlük savaşlarında angaje olmuş rahipleri dışlayarak işkencecileri desteklemek içindir.

Papa 23. Jean ve II. Vatikan Konsili tarafından uyandırılmış, bu ölümcül sapmaları tersine çevirmek ve nihayet asıl soruyu, "Çağdaş toplumun aydınlanması için hangi yönleri önermek?" (70) sorusunu soran gerçek bir "aggiornamento"(*)'ya girişmek şeklindeki umutlar, 1968'den beri düş kırıklığına uğruyordu.

1968'de, ait olduğum iki topluluk, Hristiyanlık ve Marksizmden hiçbiri, çağdaş tarihimizin derinliklerinden birdenbire ortaya çıkan bu müthiş soruya bir cevap getirmeyi bile beceremedi.

3. Sosyalizm: Marx'tan Stalin'e

Karl Marx yalnızca, Rönesans'dan beri egemen olan sistemin temel eleştirisini yapmıştı: Kapitalizm'in, 19. yüzyıl İngiliz kapitalizminin analizinden hareketle, onun büyüme ve gelişme yasalarını belirlemişti. Bundan da, çalışan, amacı saptama, araçların organizasyonu ve bu çalışmanın ürününden faydalanma gibi, çalışmasının tam anlamıyla insanî boyutlarından yoksun olduğunda, işinin yabancılaşmasıyla insanın ezilme mantığını ortaya çıkarmıştı. Bu yabancılaşmanın kaynağını; basitçe değerinin sembolü olmak yerine, paranın kendisi ticaret malına dönüştüğü andan başlayarak *mal fetişizmini* ortaya çıkarmıştı (Yine bu değişimin ve oradan doğan yabancılaşmaların teolojik karakterini göstermişti.).(71)

(70) Konsil'le ilgili Altı Belge. bu zamanın Dünyasında kilise (Les Seize Documents Conciliaires. L'Église Dans le Monde de ce Temps) (Şema XIII), Birinci Bölüm, II, 1. Ed. Fides, s. 183.

(*) Aggiornamento: (İtalyanca sözcük) Kilisenin gelenegini çağdaş gerçekliğe uyarlama. (Çev.).

(71) Karl Marx: Le Capital, I, s. 1, 4. "Mal fetişizmi."

Bu sistem içindeki tüm vurgunculuk ve tüm sömürünün köklerini böylece ortaya seren Karl Marx, bilimsel ispatının güçlüklerine rağmen, tüm gezegen çapında bir işçi hareketine yol açarak, dünyanın tanıdığı en evrensel ve en akıl almaz umut ve mücadele ayaklanmasını uyandırmıştı.

Bütün gücümle, bu, insanî olmayanı yadsıma dev hareketine, yüzyılın üçte birinden fazla bir süre katıldım.

Otuzyedi yıllık dayanışmadan ve hatta paylaştığım yanlışlardan hiçbir şekilde pişmanlık duymuyorum. Çünkü dünyada başka hiçbir politik güç, bu yüzyılda, artık genellikle insanın yanında, insanların en yoksunlarının yanında olmadı.

1933'te yirmi yaşındaydım. 1929'da Birleşik Devletler'de başlamış büyük krizin Avrupa üzerine dalga dalga yayıldığı zaman... Sanayileşmiş dünyada yetmiş milyon işsiz... Hollanda'da binlerce süt ineği kesildiğinde sütsüz kalan çocuklar... Locomotiflerde yanan buğday yüzünden, Cenova limanında insanların bir parça ekmek için dövüştükleri zaman...

1933, Hitler'in iktidarı ele geçirdiği yıllar. İtalyan faşizmi doruk noktasıdır ve Mussolini yakında Etyopya'yı işgal edecektir. Üç yıl sonra Franco, Hitler'in ve Mussolini'nin yardımıyla İspanya Cumhuriyeti'ne saldırır.

Biz dünyanın sonunun tanıkları, bir kıyamet yaşamının tanıkları olmak duygusuyla olgunluk yaşına ulaşmıştık.

Bu çalkantılı evrene fırlatılmış olarak ve fırtınalarla dolu bir kâlp ile, hiçbir geleneğin beni oraya doğru zorlamadığı iki karar aldım: Ailem, dinî plânda ateistti ve ben Hristiyan olmaya karar verdim. Ailem, politik plânda muhafazakardı ve ben 1933'te Fransız Komünist Partisi'ne üye oldum.

Saçma bir dünyada, hayatıma bir anlam vermek için, Hristiyan. İbrahim'in özverisi üzerine, Kierkegaard'ın doğaüstü

düşüncesi, gelip beni İbrahimî soya ekliyordu. Bizi öldürücü bir kargaşaya yönelten bilgelerin bilgeliğinin deliliğini bana açan bu yorum, aklın bittiği yerde inancın başladığını öğretiyordu bana.

Kendini şiddete bırakmış bir dünyada, eylemine bir üretkenlik vermek için, Marksist.

Yüzyılın üçte biri boyunca, zincirin iki ucunu tutmaya (tereddütler geçirmek palhasına) giriştim. Marksizm, benim için bir ideoloji ya da bir dünya görüşü değil, tarihsel insiyatîlin bir metodolojisiydi. Yani hem, bir çağın ve bir toplumun belli başlı çelişkilerini incelemenin, hem de bu bilinçlenmeden hareketle, onları aşacak yetenekte tasarı bulmanın bilimi ve sanatıydı.

Hayata anlam veren inanç ile eyleme üretkenlik veren yöntem arasında bir karşıtlık değil, tam tersine bir tamamlayıcılık görüyordum.

Yüzyılın üçte biri süresince bu, Hristiyanlar ve marksistler arasında diyalog arzusunu yaşadım.

Hiç pişman değilim ve bundan özür de dilemem.

Çocukken komünistlere, Fas'ta Abdülkerim'e karşı sömürge savaşında, yalnız, karşı koyduklarında hayrandım, İspanya'da Franco'ya karşı, yine yalnız, Uluslararası Tugaylar'ı kurduklarında, Çekoslovakya'yı Hitler'e teslim eden Münih antlaşmasına, her zaman yalnız karşı çıktığımızda, onların safında mücadele etmekle övünüyordum.

Fransa'ya karşı Hitler'in zaferinden sonra, 14 Eylül 1940'da, sınırdan döner dönmez, Tarn'da ilk direniş grubunu kurmak yüzünden, bana 33 ay hapis ve toplama kampına mal olan, tutuklanışım sırasında, gerçekliğimden daha da emindim.

Kurtuluşun ilk yıllarında Fransa'nın yeniden doğuşu destanına ve Vietnam'da yeni sömürge savaşına karşı mücadeleye

katılmıştık.

Ve sonra düşlerin bir dönüm noktası oldu: 1917'den beri, yine Stalingard'da, ezilmişlerin ve onuru kırılmışların umuduna bir yön vermiş olan bir sosyalizmin, Budapeşte'den Prag'a kadar, başka bir görüntüsü ortaya çıkıyordu.

Stalin'in yanlışlarını ve cinayetlerini ortaya çıkaran, 20. Kongre'nin kalkınma girişimi, tıpkı II. Vatikan Konsili'nden sonra Katolik Kilisesi'ni "uyarlama" (aggiornamento)sının dönüp kalışı gibi, başarısızlığa uğradı.

O zaman, çabuk düş kırıklığına uğramış umut, insanların yeni bir baharında ayağa kalktı: 1968, gençliğin, gittikçe artarak ve gittikçe daha hızlı, yararlı yararsız, zararlı, hatta, silah gibi zararlı, ne olursa olsun üretmekten ibaret batılı büyüme modelinin başarısızlıklarından çok başarılarının daha fazla tehlike gösterdiğinin bilincine vardı şı yıl. Devrimci olmak, o güne kadar, sistemin bunalımlarından teoriler üretmekti. Bundan böyle, başka bir sistemi kavramak ve yaşamak oluyordu.

Batı'nın yeteneksiz olduğu sonunda ortaya çıkıyordu. Bütün Batı, batısı olduğu gibi doğusu da. Çünkü kendilerine sosyalist diyen ülkeler ve onları izleyen komünist partiler aynı büyüme modelini benimsemişlerdi.

O zaman, akıl almaz negatif gücün ne hayatlarınıza bir anlam vermeğe, ne de tarihimizin problemlerini çözmeğe yetmediğinin bilincine vardım.

Kesin bir bilimsel titizlikle birlikte, yine de çağının bilimsel gidişinin sınırlarının kurbanı olan Marx, tarihsel deneyime el uzatmayı hiçbir zaman kabul etmemişti. Örneğin Paris Komünü'nün tarihsel deneyimi, teorik düşüncesine deneysel bir zemin vermişken, bir gelecek devlet teorisi tasarlamamıştı. O kadar ki, kendi zamanının gerçekliğini derinden eleştirisinin

sonu mümkün alternatife bile varmamıştı. Onun çalışmasını yaratıcı bir şekilde sürdürmek, yaratıcı tilmizlerine düştü. Onlar da onun formüllerini tekrarlamakla yetindiler.

Stalin beni büyülemiştir. Birçok defa; çünkü, 1917 Ekim Devrimi'nden beri Sovyetler Birliği'nin elde ettiği bütün zaferleri, ekonomisinin canlanışını, çarlığın en kör toplumsal eşitsizliklerinin ortadan kaldırılışını, okuma yazma bilmezliğin temizlenişini, nazi ordusuna vurduğu darbeler sayesinde Avrı pa'nın Kurtuluş'una önemli katkısını, savaşın hemen ertesinde, Mac Carthy'nin *büyük avı* kuduzluğunu ve Birleşik Devletler'in en kanlı diktatörlüklerini desteklediği tüm Latin Amerika sömürgeciliğini yapan bir Amerikan hegemonyasının karşısında gösterdiği tepkiyi, tümünü onun adına atfediyorluk.

1953'te kişisel olarak Stalin'le karşılaştığımda, düşman propagandanın ona yakıştırdığından öylesine farklı bir tutumla birlikte, Avrupa halklarının Hitler karşısında ona borçlu olduğu şeye karşılık minnettarlığım ve içeride gerçekleştirdikleri için hayranlığım, Sovyet halkın n buna karşılık ödedikleri bedeli düşünmeksizin, kendimi rahat hissettim; yalnızca, bizim özgürlüğümüz için ondört milyon ölüyle birlikte, en ağır kahramanlık ve özveri bedeline razı olduğunu biliyordum.

O zaman, sözleri içinde tek bir olgu beni şaşırttı: Problemleri ortaya çıkarıyormuş gibi görünen yalnızca batılı dünyaydı. Diğer kıtaların halkları, batılı ülkelerin işçi sınıfının uzantıları olarak ortaya çıkıyorlardı. Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 19. Kongresi'nde, başkan Liou Chao Chi tarafından temsil edilmiş olmasına rağmen, Çin bile. Sömürgeci sistemi sürdürmek için kendisiyle o zamanlar savaş halinde olduğumuz Ho Chi Minli beni kollarında sıktağımda, **Stalin**'in o zamanlar simgeleştirdiği komünist politikasının doğruluğu üzeri-

ne, gözyaşlarımla birlikte ilk şüphe birden bire ortaya çıktı.

Stalin'in yanlışlarının ve suçlarının kaynağını anlamam için yıllar geçmesi gerekti. Stalin! *Stalinci* işaretime, Pavlov'un köpeği gibi, ağzı sulanmaya başlayanların gürtlütlü gülüşlerini şimdiden duyuyorum. Onlar hâlâ dramın anlamını anlamış değiller. Onlar, Stalin'e, sosyalizmi değiştirdiği ve ona ihanet ettiği için değil, kin besledikleri sosyalizmi onların gözünde canlandırdığı için her zaman karşı oldular ve karşıdılar. 1948'de Sosyalizmin Fransız Kaynakları (Les Sources Françaises du Socialisme)'nı yazdığım zaman, kendilerine özgü büyük korkularıyla çoktan etkilenmiş, ne Marksist partinin ne Sovyetler Birliği'nin ne de Stalin'in olduğu bir çağa karşı eleştirilerimizle sosyalizm üzerine aynı sözleri harfi harfine işleten 1948'in yazarlarını aktarıyordum. Gerçeklik ve incelemeleri tarafından değil, onu doğrulayan korku ve mitoslar tarafından yazdırılmış sözler. Sosyalizm, kendini yönetmesi için Saint François d'Assise'e sahip olmuş olsa bile, ona karşı da aynı kampanyayı yöneteceklerdi.

Bunu hiçbir şekilde kendi yanlışlarını örtmek için değil, basitçe ikiyüzlülüğün ya da onları bizim yüzümüze vuranların, yani savaş arefesinde Münihli çoğunluk içinde işbirlikçiler ya da bizim direnişimize ve kamplarımıza karşı "dikkatli" olanların, soğuk savaş sırasında Yanki taraftarlarının ya da bazan yakın tarihimizi bilmeyen, bir hayatın, bir tarihin ve bir geleceğin anlamını yüklenen seçimlerden olanı kolaylıkla bir çırpıda yargılayan gençliğin bile, körlüğünün altını çizmek için yazdım.

Bana gelince -tekrar ediyorum- bu seçimlerden hiç pişman değilim ve bunun için hiç de özür dilemem.

Kendileriyle otuzyedi yıl dayanışma içinde olmaktan pişmanlık duymadığım kişiler tarafından bir gün atılmış olmak ge-

rektiyse bile, esas olarak beni onlar, Münih'te, direniş içinde, işçilerin kavgalarında, sömürgeci savaşlara karşı tarihin *iyi yanına* yerleştirdiler.

Kopma, tüm hayatımın dokusunun yırtılışı gibi acı ve ağır oldu.

Her şey benim için bir defa daha felsefeyle başladı. Komünizm dünyasında Maurice Thorez başkanlığında ilk eleştirim, 1962'de ne kadar yetersizlik varsa eleştiren, fakat bir tabudan vazgeçen ve sonra beni Marx'ın düşüncesini kendi öz eleştirel bakış açısı içinde düzeltmeye yönelten, Stalin'in Felsefesi Yanlışları (Erreurs Philosophiques de Staline) (72)'na ulaştırdı.

Önce, Mart 1964'te, dini problemler üzerine Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin yöneticilerinin tutumuna karşı tavır aldım. (73) Çünkü SBKP sekreteri (İlytchev), komünizmin ancak din ortadan kalktığı zaman kurulabileceğini açıklamıştı. O zaman, Marx'ın tezinin karşısı kendi tezi^mni ileri sürerek ve inancın bir ideoloji, dünyayı düşündürme biçimi değil, bir davranma biçimi olduğunu göstererek, batılı dünyanın Sovyet yönetimine açıkça saldıran ilk komünist yöneticisi oldum. Maurice Thorez'in bir tek kişisel müdahalesi, Polit Büro'nun bana bir devlet iltarı vermesine engel oldu.

Tehlike büyüktü. Söz konusu olan, yalnızca kendi hayatımızdan olma nedeni değil, insanın aşkın boyutunu, tüm devrimci eylemin postülatı olarak tanıma gerekliliğinin bilincine vardırma nedeniydi. Çünkü, toptan bir determinizm dünyasında devrimci bir eylem düşüncesi bile anlamdan yoksundur.

(72) *Les Cahiers du Communisme*'in 1962 Temmuz - Ağustos sayısında yayımlanmıştır.

(73) *Informations Catholiques Internationales*'in 1964 Nisan sayısında yayımlanmıştır.

Söz konusu olan, bir dünyanın geleceğidir: Doğu'da olduğu gibi Batı'da, toplumlarımız, korkunun dengelerinde yaşamayı sürdüremezler ve kaba güç yasalarından ancak, hem kurulu düzenden kopmanın sürekli imkanını hem de mutlak normlardan istenilen doğrulama olan bu aşkınlığı muhafaza ederlerse, kurtulabilirler.

Öznelci bir öznellik teorisi ve yabancılaşmış bir aşkınlık teorisi hazırlamanın dışında, felsefi ya da teolojik bir ustalık girişimi hiç olmadı.

Sonraki alanın estetikten geldi. Marksizmin Can sıkacak kadar çabuk *teoris* yeni olan Kırıştçev bir yaz günü, kendi Karadeniz datşa(*)sında bana şöyle diyordu: "Sanat üzerine teorilerinizle neden rahatsız oluyoruz?" O zamanlar üstad dolayısıyla tam-güç sahibi olarak, olan şeyin yansıması ya da idealleştirilmesi yoluyla, Fransa'da olduğu gibi Rusya'da da 19. yüzyıl burjuvazisi için değerli sanatın en kötü kuralcılıklarını yüceltmeye götüren bir "sosyalist gerçeklik" anlayışını Jadanov ve Stalin'den sonra, empoze ediyordu.

Kıyısız Bir Gerçeklik Üzerine (Dun R  alisme Sans Riva-
ges) başlığı altında, Picasso, Saint-John Perse ve Kafka üzerine üç deneme yayınladım.   ns  z  n   Aragon yazdı: "Bu kitabı bir olay olarak görüyorum. Söylediği için ve söyleyen için. Ortaya çıktığı an ve gelecekte rehlin bir parça olarak çıktığı için... Paramparça ettiği ve izin verdiği için. Red ve a  ılı  ... Söz konusu olan, Marksizmin yeniden gözden geçirilişi değil, düzeltilip ilk durumuna getirilişidir. Ve tarihte, bilimde, edebiyat eleştirisinde dogmatik uygulamadan, ağız a  ırtmayan ve çok   etin tartışmalara neden olan kutsal kitaplara g  nderimelerden ve otorite

(*) Dat  a: Rusça s  z  tik; Büyük şehrin yakınılarında bulunan kır evi. (  ev.).

kanıtlarından kurtulmak... Keyfi denemelerin bilim maskesi taktığı, dogmatizmin sanat görünümüne büründüğü bir dünyada, Garaudy'nin kitabı bir olaydır. Realist olduğu için, yanılmıyorsunuz "sosyalist gerçekçi" olduğu için, onun sakın gözüpekliğini selamlıyorum ve realizmi, yargılanmış, mahkum edilmiş ve gömülmüş bir iş olarak göstermek -bizde herkesin eğilimi buydu- isteyen genç adamlar orada canlı, derin bir düşünmenin -bu düşüncede sanat, dünyanın değişimine katkıda bulunur- başlangıcını göreceklerdir, şeklinde düşünmek hoşuma gidiyor."

Bu kitap, Hollanda'dan Japonya'ya kadar oniki dile çevrildi ve hatta (az çok bizim "18 yaşından küçükler giremez"e eşdeğer olan, "bilimsel kitaplıklar için" derecesi sınırına ulaşmış bir traj ile) Sovyetler Birliği'nde bile. Benim gelişme biçimimi yakından izleyen ve içindeki estetiğin Sovyetler Birliği yöneticilerinin ve doğal olarak onların *sanat eleştirmenlerinin* kızgınlığını uyandırdığı Kıyısız Bir Gerçekçilik Üzerine'yi özellikle alkışlamış olan Jean Lurçat, fırtınanın gelişini ~~görü~~yordu. Ondan bir pusula 17 Nisan 1965'te şu önsezisel uyarıyı içeriyordu:

"Dünyanın direkleriyle biraz fazla (hesapsızca) uğraşıyorsunuz ve hiyerarşiyi ve onun alt deyneklerini (bile bile) tehlikeye düşürüyorsunuz! Eh! Öyleyse, kaygan bayır ve kapan çukuru!"

Aynı mektupta ekliyordu:

"Koş, uç, ok gibi ol!"

Edouard Pignon, ressamlarımız için özgürlük olarak değerlendirdiği bu (Kıyısız Bir Gerçekçilik Üzerine) kitabımdan dolayı teşekkür etmek için o zaman bana, "Harmanlar" serisinin en güzel suluboyalarından birini ithaf yazısı yazarak sundu. Maia Plissetzkaia daha sonra bana, Moskova Operası'nda adlı

kitabın çoğaltılarak en son *küçük sıçam*ndan en birinci kadın dansçısına kadar herkes tarafından okunmuş olduğunu anlattı.

Bu kitap bana en büyük sevinçleri getirdi. Yalnızca Saint-John Perse'le tanışma değil. Picasso'nın bana telefon edip, boğa güreşçisi diliyle değerlendirişi de, 'İki kulak ve kuyruk!' Kafka'ya gelince, o kadar yıllık sürgünden sonra, onu Çekoslovakya mirasına, Liblice Konferansı'nda (1963), yeniden dahil etmenin sevincini Goldstucker ile birlikte yaşadım.

Marksizmi, Marx'ın başlangıçtan gelen düşüncesinin dinamizmine yeniden götürerek ve çağımızın problemlerinden hareketle gelişmesine çalışarak onarma çabasını son bir defa daha partinin içinde, 1966'da, 20. Yüzyıl Marksizmi (Marxisme du XX.e Siècle)⁽⁷⁴⁾ ile yaptım.

Partiden çıkarılmam dört yıl sonra, Şubat 1970'de oluyordu.

Bir yargı yanlışlığından değil, fakat ilerleyişimin iç mantığından.

Gerçek ayrılık noktası 1968'de belirginleşir. Akıl sahibi olduğunda, yani tarihin olmakta olan hareketinin açık bir görüşüne ve bir tasarıya sahip olduğunda, azınlık olmak önemli değildir. 1938'de biz Fransız komünistleri, Münih Teslim Şartnamesi'ni mahkum ettiğimizde, Parlamento'da ve ülkede tamamen dışlanmıştık. Üç yıl sonra olaylar trajik, ama aydınlık bir şekilde bizim yargımızı doğruladığından, Parti, direnişin ve kurtuluşun motor gücüne dönüşüyordu. Fransa'nın birinci partisiydi.

(74) Yeni bir büyüme modeli ve bir kültür modeli bulma peşinde koştum. Bu aramanın aşamaları L'Alternative (Laffont 1972), Parole D'Homme (Laffont 1975) Appel Aux Vivants (Seuil 1979), Il Est Encore Temps de Vivre (Stock 1980)'de izlenebilir.

Marx'ın kendisinin 'Parti' adını verdiği şey, yirmi yıl boyunca Komünist Birliği'nin feshedilişinden ilk Internationale'in kuruluşuna kadar, yalnızca iki kişiden ibaretti: Marx ve Engels. Parti otuz yıl sonra dünyanın bütün devrimci güçlerinin rehberi idi.

Bugün Fransız Komünist Partisi'nin durumu bu değildir. 1984'de seçim yıkımı, derin bir dramın yüzeysel bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu derin dram, partinin onaltı yıldan beri tarihin hareketine kör ve tasarısız oluşudur.

Düşüşü, Avrupalıların 1984'teki başarısızlığıyla değil, 1968'le eş zamanlıdır. Kesinlikle kökü bu tarihe götürülebilir. Herkesin, dünya ekonomik krizinin başlangıç noktası olarak New York Borsası'nda 6 Ekim 1929'daki paniği belirlediği gibi. 3 Mayıs 1968'de Humanité'de Georges Marchais'nin *"Maskesiz Düşürülecek Sakte Devrimciler"* adlı makalesiyle birlikte, Fransız Komünist Partisi, tarihin dışına düştü. Parti, kaos biçiminde su yüzüne çıkmaya başlayan şeyi o gün farkettiler: O zamana kadar büyük toplumsal çırpınışlar, bunalım anlarında doğuyordu. 1968'de sistem iyi gidiyordu: Büyüme oranı memnuniyet vericiydi. İşsiz yoktu, enflasyon azdı. İşte o zaman, iki ay boyunca tarihimizin en güçlü patlamasının baş gösterdiği zamandır: Milyonlarca ücretli grevdedir, bütün üniversiteler kaynamaktadır. Karışıklık içinde, gerçekten yeni bir bilinç doğuyordu: İnsanın ezilişi ve yabancılaşması konusunda sistemin başarıları ve başarısızlıklarından çok, sistem tehlikelidir. O güne kadar devrimci olmak, krizlerden teoriler yapmak ve üretimin eski toplumsal ilişkilerin kösteklerinden nasıl kurtarılacağını göstermekti. Marx, bir yüzyıl önce bunu hayran olunacak şekilde yapmıştı. Artık devrimci olmak, yani Marx'ın yöntemine göre, bir dönemin kendine özgü karşıtlıklarını ortaya çıkarmak ve oradan ha-

reketle onları aşacak yetenekte tasarı hazırlamaktır. 20. yüzyılın sonunda, dünyayı bir çıkmaza yönelten batılı büyüme modeline bir alternatif bulmaktır.

Parti bu kökten değişimi görmez ve inkar eder. Orada anarşik hareketlerden başka bir şey görmez. Ve iki ay boyunca, yeni bir büyüme modeli ve yeni bir kültür modeli bulma olayı ile kendini iltar edilmiş hissetmek yerine, eşyanın normal akışını yeniden kurmayı bırakmayacaktır. Bu değişimi ve tarihin bu kaçırılmış fırsatını inceleyerek, Nanterre Merkez Komitesi'nde, 8 Temmuz 1968'de Marchais'ye: "Partimizin yıkıcısı olacaksın" dedim.

Ben o zaman bu düşüncede yalnızdım.

Bu, kişisel bir sorun değildir. Problemin temeli, Fransız Komünist Partisi'nin, çöküşünü, gerçeği algılamasına ve yeni problemlere yeni cevaplar getirmesine engel olan üç temel teorik yanlışlığa borçlu olmasıdır:

1) Marx 'Carpital'de, en uygun büyümeyi sağlamak için üretim araçlarının üretimi ile tüketim ürünlerinin üretimi arasında cebirsel bir ilişki kurmuştu. (Nobel ekonomi ödülü sahibi Samuelson'un klavuz kitabına göre, bir yüzyıl sonra geçerli kalan tek büyüme teorisi budur.)

Marx'ın, 19. yüzyıl ortasında *İngiliz kapitalizminin gelişimini gösteren* böyle bir teori geliştirmiş olduğunu hatırlayalım.⁽⁷⁵⁾ Sovyet yöneticileri ve teorisyenleri ile onları taklit eden komünist partilerin yöneticileri ve teorisyenleri ondan, *20. yüzyılda sosyalizmin gelişiminin normatif bir teorisini* yaptılar. Bu da sosyalizmi, gittikçe artarak ve gittikçe daha hızlı, yararlı yararsız, zararlı, hatta öldürücü, ne olursa olsun üretmek-

(75) Bkz. s. 85, 86.

ten ibaret olan batılı kapitalist büyüme modeline bütünleştirmekti.

Politik uygulamada bu, Fransız Komünist Partisi için, yönetimin, örneğin nükleerin ve silahlıların, ortaya çıkardığı işten dolayı en güçlü yatırımları gerektiren kollar olmaları nedeniyle, işsizliğin iki memesi olduğunu görmekte yetersizlik şeklinde kendini gösterir. Parti yönetimi saçma bir nükleer programa ve *caydırma* mitosuna katıldı. Parti yönetimi 'Concorde' üzerine bütün yanımları paylaştı ve park doygunluğu önceden kolaylıkla görülebilmesine karşın, (demir sanayi krizine yol açan) otomobil krizinin gelişini görmedi. Bugün, yeni bir büyüme modelinin bakış açısına göre, üretici işler yaratmak için gerekli bir dönüşüm plânını tanımlamak amacıyla düşünmeye çaba harcamak yerine, hiç değiştirmeksizin elde bulundurulacak iş üzerine bir kampanya sürdürüyor.

2) İkinci ölümcül teorik yanlışlık birincisinden doğuyor. Bilançosu, *toptan olumlu tek sosyalist* ülkenin Sovyetler Birliği olduğu şeklindeki düşsel bir kurguyu sürdürmekten ibarettir. Bu rejimin canavarlıklarını her an yakından bilmek ve ona *sosyalist* demeye devam etmek çelişkilidir. Böylelikle Fransız halkına sosyalizmin hangi görünümü veriliyor? Örneğin hemen eresinde susmak için Çekoslovakya'nın işgalini bir gün kınamak ve her suçun kaynağını, insanların bir yanlışında değil, sistemin kendi mantığında aramamak neye hizmet ediyor?

Sovyetler Birliği özel bir durumdur; orada, sosyalizmin kuruluş problemleri ile önceki az gelişmişliğe karşı savaşın problemleri her zaman birbirine karışmıştır. Orada sosyalizm, gelişiminin doygunluğuna ulaşmış ve o halde barışçı olabilen bir kapitalizmin karşıtlıklarını aşma şeklinde Marx'ın tasarladığı şey olamazdı. Marx'ın yüzyüze geldiği durumdan farklı bir clu-

rum içerisinde, Lenin, şemayı ters çevirdi, henüz oluşan bir proleterya (1917'de çalışan nüfusun % 3'ü) adına iradeci bir devrim yaptı. 'Eurocommunisme' (Avrupa Komünizmi) Batı Avrupa'da durumun, Lenin'inkinden çok Marx'inkine daha yakın olduğunun bilincine varmaktı. Yalnızca Berlinguer ve İtalyan Partisi bütün sonuçları ondan çıkardı. Bu parti büyümeyi sürdürdü. Portekiz'de Alvaro Cunhal Avrupa komünizmini mahkum etti ve Sovyetler Birliği'nin yanılmazlığı mitosunu, rüzgârlar ve gelgitlere rağmen, korudu. Partisi gerilemiyor (çünkü politikalar mitoslar üzerinde iyi yaşıyorlar, örneğin en kokuşmuş diktatörleri dünya çapında desteleyen Reagan, bir özgürlük mitosu şampiyonu olduğunu ileri sürüyor).

Fransız Komünist Partisi iki tutum arasında bocaladı ve iki tarafta da kaybetti.

3) Üçüncü teorik yanlışlık, gezegenle ilgili bir görüşün olmamasıdır. Eğer Avrupa seçimleri açıklayıcı ise, bütün çatışmalar, güçlü bir büyüme altında, bu problem üzerine ortaya çıkmaktadır. "Fransız malı satın alın!" gibi şovenist sloganlara yeniden sarıldıktan sonra ve eğer domates, enginar, şarap, tereyağ veya et daha ucuz olacaksa, savunucusu olunan Avrupa'ya İspanya'nın, Portekiz'in, Yunanistan'ın girişine, -san-ki işçi sınıfı için bir felaketmiş gibi- karşı gelindikten sonra Avrupa'ya katılımın ne anlamı vardır! Uyguladıkları kaçınılmaz uyarlamalarla birlikte, yine gerçek çareler getirmeksizin, köylü seçmen yandaş topluluğunun gönlünü çelmeye çalışmak tercih ediliyor. Ve özellikle Avrupa'ya katılım, dünyanın üçte ikisi açlıktan ölüirken, et ve tereyağı ile dolup taşan soğutucularıyla birlikte Batı'nın suçlarına katılım demektir. Fransa'nın geleceği ne Nato'lu, ne Sovyetler'li, ne de *Avrupa'lıdır*. Gezegen çapında başlıca görev, savunulduğu ileri sürülen bir barış için, iki

bloğun intiharıcı mantığını kırmaktır. Tek başına Avrupa bu görevi yapamaz. Üçüncü Dünya ile ilişkilerini değiştirerek, Üçüncü Dünya ile birlikte ancak üçüncü bir güç kurabilir. Partinin, hükümetin ya da muhalefetin de, en kokuşmuş diktatörleri desteklemekten başka, Afrika politikası olmamasına rağmen.

İsrail siyonist lobisinin korkusu ile Körfez petrollerine ve petro-dolarlarına ihtiyacı arasında dolambaçlı yollara başvurmaktan başka Arap politikası da yoktur.

Halklar konusunda ise, Malililere karşı buldozer ya da camileri reddir.

Felakete sürükleyen üç kuramsal yanlışlık bunlardır. Birincisi kör gelişimi (kelimenin tam anlamıyla) iş olan patronların ve gericiliğin yatağı oldu; ikincisi Sovyetler'e toz kondurmayan sosyalist partinin yatağı oldu; üçüncüsü milliyetçilik ve ırkçılık plânında eşsiz olan aşırı sağın yataklığını yaptı.

Muhafazakâr bir parti, teori ve tasarıya önem vermeyebilir: *Örgütleyici ampirizm*, çıkarları ve bir geçmişi elde tutmak için yeterlidir. Muhalefetin yeniden iktidara gelmekten başka bir tasarısı yoktur. Komünist bir parti, tarihin hareketinin açıkça ve geleceği yücelten bir tasarı⁵¹ olmaksızın yaşayamaz.

Problem, partinin dağılması değildir. Her zaman çok güzel olan militanların özverileri ve bağlılıklarını korumakla, top yuvası uzun zaman tutulabilir ve bu gücün temelinde olanlar tarihimizin yeri doldurulamaz oluşturuçlarıdır. Yöneticileri değiştirmek yeterli değildir. Gerçek bir değişiklik her şeyi baştan düşünmeyi gerektirir: Gerçek tarihsel hareketin analizini, kitlelerin ve onların özlemlerinin dinleyicisini, düşünme, düzenleme ve eylem yöntemini, geleceğin ve kültürün toptan tasarımını, tümünü düşünmeyi.

Sosyalizmin Fransa'da yeniden canlanması kökten bir

değişiklik ister. Ve insanın, kendisini aşan şeye açılımı olmaksızın kurtuluş yoktur.

Fransız Komünist Partisi'nin çöküş problemi, bir toplumun çöküş problemidir: Geçmiş elde tutmak ya da aşmak tutkusu.

Problem yalnızca bu düzeyde çözülebilir: Yeterlilik ya da aşkınlık.

4. Marx'ta, İnsanın Doğaya Göre Aşkınlığı

Dışarıda, benim eserlerim üzerine yayınlanmış eserleri ya da doktora tezlerini⁽⁷⁶⁾ (yirmi kadarı elime geçti) okurken, bellibaşlı sorgulamaların benim aşkınlık anlayışım üzerine doğduğunu görmekten her zaman şaşkınlık duydum.

İslam problemine, onun aşkınlık ve Tanrı'nın birliği uzlaşmaz anlayışı problemine geçmeden öne, sekiz eser tarafından yöneltilmiş sorulara cevap vermek için, aşkınlıktan anladığım ve Hristiyanlığa, marksizme ya da İslam'a yaklaşımda hiçbir değişiklik göstermeyen, fakat İslam'da aydınlığa kavuşan şeyin bir tanımını yapmak istiyorum.

Bu sekiz eser şunlardır:

1) Transcendence and Futurity: Dialogue With Roger Garaudy. Strasbourg Protestan Teoloji Fakültesi'nde Russel Norris (1972) tarafından hazırlanmış tez. İngilizce yayınlanmış. Fortress Press Philadelphia 1974.

2) Roger Garaudy y la Construcción Del Hombre, Peder Antonio Matabosch (S.J.) Ed. Nova Terra. Barselona 1971.

3) Alienazione Religiosa e Sue Implicazioni Morali Nel Pensiero di Roger Garaudy. Juliana Marton'un felsefe tezi. Padoue Üniversitesi. 1969-1970.

(76) Bkz. Bibliografya.

4) Marksizm'i Renegat Garaudy (Marksizm ve Satılmış Garaudy) Akademisyen Momdjian. SSCB Bilimler Akademisi Yay. Moskova 1973. (Ruşça)

5) Filososfska Schzvatania Roger Garaudy. (Roger Garaudy'nin Felsefî Araştırmaları) Slova Yayınları. Belgrad 1972. (Sırpça).

6) Roger Garaudy et l'İslam, Amina Assawi ve Abdü Aziz Sharaf. El-Ezher şeyhi, Kahire'de 'İslami Araştırmalar Vakfı'nın yöneticisi ve 'Dünya Müslüman Gençler Derneği'nin başkanı Şeyh Ahmed Hasan el-Bakurî'nin önsözüyle. Dar Misr Littab'ah Yayınları. Kahire 1984.

7) Garaudy et le Matérialisme Chrétien, Bob Van Gessen. Doktora tezi. (Hollanda dilinde).

8) Roger Garaudy et le Dialogue Des Civilisations. Wolfgang Geiger. Doktora tezi. (Almanca).

Önce, düşüncenin içinde aşkınlığın merkezî yeri üzerine birkaç söz.

Sanatsal yaratma işinin, politik eylemin ve inanç işinin yalnızca bir oldukları noktayı araştırmak, bütün hayatımın tek eğilimi oldu.

İslam'da, aynı zamanda bir güzellik dini ve bir eylem ahlakı olan bir inanç buldum.

Hayatımda, İsa'dan getirdiğim hiçbir şeyi inkâr etmeksizin ve de toplumlarımızı incelemek ve onlar üzerinde etkili olarak davranmak için Marksizmin bana öğrettiğinden vazgeçmeksizin İslam'a girdim. Çünkü İsa, Kur'an'da İslam Peygamberi'dir; çünkü müslüman inancı, hiçbir bilimi ve hiçbir tekniği dışlamıyor. Tam tersine, onları Tanrı'nın yolunda bütünleştiriyor ve değerlendiriyor. Peygamber : "İlim Çin'de de olsa arayınız" demeyi seviyordu.

O halde İslam, hayatımda bir kopma olarak değil, bir tamamlanma olarak ortaya çıkıyor.

1933'te, 20 yaşında iken, anlamı ve etkinliği birleştirmeyi düşünüyordum.

Gürültülü değişimlerle öylesine zengin bir tarihin ve bir yüzyılın tüm engelleri arasında, temel devamlılığı kavramak ve yirmi yaşlarımdan düşünme yetmiş yıl bağlı kalmış olmamın bilincinde olmak, hayatımın en büyük sevinci oldu.

Marksist olarak sürekli kaygım, Karl Marx'ın düşüncesi içinde aşkınlığın yerini aramak oldu. Marx problematiğinde yer bulabilecek insana göre Tanrı'nın aşkınlığı hiç söz konusu değildi, fakat doğaya göre insanın aşkınlığı vardı.

Karl Marx *aşkınlık* sözcüğünü çok ender kullanır. Kullandığı zaman da, zamanın ilahiyatçılarının kullandığı *dualist* anlamında, mânâ ve madde, rûh ve beden ayırımına karşı çıkan anlamdadır.

Bu aşkınlık anlayışından, daha önce Marksizm İçin *Anahtarlar* adlı kitabımda söz ediyordum.⁽⁷⁷⁾

"Aşkınlığı Platoncu bir dualizme benzeterek ve aşkınlık ile yabancılaşmayı özdeşleştirerek, etkin bir eleştirisini yapar: Mutlak'ın olumlu yorumu, büründüğü nasıl¹ efsanevî alegorik manto ise, işte aşkınlık felsefesinin kaynağı.. Platon felsefesi ile bütün gerçek dinler, ama özellikle, her şeyden önce aşkınlık felsefesi olan Hristiyanlık arasında, gerçek bir yakınlığın karşısındayız."⁽⁷⁸⁾

Marx'ın eleştirisi tarihsel bağlamı içine yerleştirilirse, bu

(77) Roger Garaudy. Clefs Pour le Marxisme. Ed. Seghers. Paris 1977 s. 25. (Türkçesi; *Marx İçin Anahtar*, Bilgi yayınları, 1975)

(78) Karl Marx, Mega. I, 1/1, 138 (Oeuvres, Ed. de la Pleiade Gallimard). Cilt III, s. 851.

din anlayışının, Marx'ın hasımlarının da din anlayışı olduğu özellikle ortaya çıkar: Avrupa'da karşı devrimlerin kullandığı ideolojik doğrulamadır. Bir tevekkül ahlakıyla muhafazakarlığın en iyi güvencesi olarak açıkça başvurulmuş yerdir (Örneğin Falloux yasası tartışmasında, Fransa'da Katolik Parti liderlerinin, özellikle Mortalembert ve Veuillot'un açıklamalarını ve Thiers'in açıklayıcı katılımını okumak yeterlidir: "Sosyalizm ile cizvitler arasında seçim yapmak gerekiyorsa, cizvitleri seçiyorum!"); nihayet felsefi plânda, Nietzsche'nin de "Halk için bir Platonculuktur." dediği gibi tam bir dualist ruhçuluktur.

O halde Marx'ın eleştirisi, şu üç nokta üzerinde, hakim dinin politik, sosyolojik ve ideolojik yabancılaşmaları karşısında geçerlidir.

1, X Fakat Marx ve Engels, tarihin başka bir dönemine taşar taşmaz, inancın farklı, tarihsel bir rol oynayabileceğini açıkça ayırdederler. İlk Dönem Hristiyanlık Tarihine Katkı (Contribution à l'Histoire du Christianisme Primitif) adlı kitabında Engels, büyük köle ayaklanmalarının bastırılışından sonra ve hiçbir sosyal gücün baskın sınıflara ara verdirmediği bir anda, ilk dönem Hristiyanlığı'nın, çürümekte olan Roma dünyasının tehlikesine karşı dehşetli protestosunu *başka bir dünyaya* götürdüğünü ve böylelikle öznel olarak devrimci olduğunu gösterir. İlk hristiyan toplumlarını, ilk sosyalist hareketlerle bile karşılaştırır.

Dahası, Reform döneminde Köylü Savaşı (La Guerre Des Paysans)'nı incelerken, prenslere ve burjuvaziye karşı silahlı çatışmaya giren köylülerin nesnel olarak devrimci hareketinin içinde Thomas Munzer'in peygambercilik (prophétisme) rolünü vurgular.

Doğrudan din problemine ayrılmış yazılarının da ötesin-

de, Marksist düşünce içinde inancı yerleştirmenin mümkün olduğu noktayı göstermek kolaydır.

Önce, tam anlamıyla insanî biçimin altındaki çalışma anlayışı, yani 'Kapital'de "Amaçlarının bilinci öne geçmiş" dediği çalışma anlayışında, Marx, insanın asla kendisini doğuran şartların basit bir ürünü ya da sonucu olmadığını gösterir. İnsanla birlikte, geçmişin determinizmlerine indirgenemez tasarıların su yüzüne çıkışı söz konusudur. Yine Kapital'de Marx'ın, biyolojik evrimi insanlık tarihinden ayırması bu anlamdadır: Biz biyolojik evrimi değil, insanlık tarihini yaptık.

Marx, damadı Paul Lafargue'ın 'Tarihsel Determinizm' üzerine yorumu türünde, eserin tüm *determinist* yorumunu açıkça inkâr etti. Engels, Bernstein'e 3 Kasım 1882 tarihli bir mektubunda anlatıyor: "Fransa'da kendisine Marksizm diyen şey, gerçekten, bütünüyle özel bir üründür. O kadar ki, Marx Latargue'a: Gerçek şudur ki, ben marksist değilim; demiştir."

"İnsanın tarihi, doğanın tarihinden ayrılır; bizim yaptığımız bu tekidir, öteki değildir" (Capital, cilt 2, s.59).

"En kötü mimarı, en usta arıdan ayıran şey, hücreyi kovanda kurmadan önce kafasında kurmasıdır. Çalışmasının ulaştığı sonuç, çalışanın kafasında ideal olarak önceden varolur... Kendisi gibi hareket biçimine de yol açan ve bilincinde olduğu kendi özel amacını gerçekleştirir" (Capital, Cilt 1, s.11, Ed. Sociales).

Böylece, Marx için, bundan böyle nedensel zincirlerin entrikalarına, kopma olmaksızın, baskın çıkan tasarının, bilinçli amacın su yüzüne çıkışıyla birlikte, bütünüyle insanî biçimi altında çalışma tarihi, insanlık tarihi başlar. Bilinçli ereklilik determinizmi aşar.

O halde orada, bu yırtıcı kopma içinde bir aşkınlık anla-

yışının başlangıcı vardır. Bu aşkınlık artık, beden ve ruhu, bir yeryüzü hayatını ve bir gökyüzü hayatını, insanı ve kendisinin dışında kendisi gibi bir nesne olacak bir Tanrı'yı temelden karşı karşıya getiren ne bir anarşi ne de bir yabancılaşmadır. Ama o, mekanik bir determinizmden kopuş olan, daha önce varolan dünyanın basitçe yansıması ya da dünyanın basit inkârı değil de mevcut düzeni aşma olan bir tasarıyla, geleceğin önceden bildirimi olan, imkânlar arasında seçim olan bir aşkınlıktır. Verilmiş varlık değil, yaratıcı eylemdir. Bu aşkınlık hâlâ insanın doğaya ve kendi öz tarihine göre aşkınlığından başkası değilse bile, insanlaştırılmış bir doğanın ve hep daha insanî bir tarihin eylem biçiminde yaratımı, tüm devrimci hareketin zorunlu postülatıdır. Çünkü onsuz insan gerçekten de, yapılar tarafından sahnelenmiş bir kukla olacaktır.⁽⁷⁹⁾ Bu, Marksizm içinde yasal bir alışkanlığın mümkün olan saptanma noktasını gösteriyor.

Kendisine ait olmaksızın, kendisinde olan bir güç gibi, kendisinde ortaya çıkan, insan düzeyinde yaşanmış bu aşkınlığın, (örneğin benim için) en beklenmedik bir haykırıшта ifade-sini buldum. Dünyanın öbür ucundan, Tahiti'den ve tek başına yelkenlisiyle dünya turunu tamamlamış adamdan, Bernard Moitessier'den geliyordu. Demirlediğinde benim 'Yaşayanlara Çağrı'yı okuyordu ve ona bir su topu oyununu hatırlatıyordu! Bu haykırışı okuyalım:

Bernard MOÏTESSIER

B. P. 1390 Papeete

Moorea 18 Mart 1980

(79) Bkz. Althusser, Lire le Capital (Kapital'i Okumak) Cilt 2. s. 249: "İnsanlar ancak yapı içinde yer almış ilişkilerin dayanağı rolünde ortaya çıkar." ve (Cilt 1, s. 196) "Yapı... konuyu sahneye koyar." (Ed. Maspero 1965).

"Dün sizin *Yaşayanlara Çağrınızı* bitirdim. 7 Mart tarihli mektubumda size söylediğim şeyi teyid ediyorum: Bu kitap bana göre, çağımızın en önemli kitabıdır. Bunu size yazdığım zaman, kitabın üçte ikisinden biraz fazlasını okumuştum ve çağımızın en önemli kitabını okumakta olduğum hemen apaçık belli olmuştu. Fakat bugün size yazışımın nedeni, size gereksiz iltifatlarda bulunmak değil, bunun böyle olmasının *nedenini* ve *nasılını* söylemek içindir. Bu kitabın içindeki mesaj ağızdan kulağa ulaşabilir bir şey değildir: *Tüm varlığıyla birlikte kavramak üzere kitabı okumuş olmak gerekiyor...* Kendi öz derinliklerimle kavramak üzere okumam gerekti.

"*Bu haykırış*¹, hayatımın akışı içinde çeşitli yinelenişlerle ve türlü biçimlerde, bazen bir bakışta ya da bir küçük topta karşılaştım.

¹Onunla ilk defa karşılaşmam, 1949 ya da 1950'de, o yıl Çinhindi takımında katıldığım Güneydoğu Asya Şampiyonası sırasında, Çinhindi ile Siam ve Birmanya takımlarını karşı karşıya getiren sutopu maçında oluyordu.

"Karşılaşma Bangkok'taydı... Birmanya'ya karşı sudaydık. Hakem ve seyirciler hemen aşırı milliyetçi bir şekilde bize açıkça düşman kesilmişlerdi. Rakiplerimiz havuzda rastlanmayan en sert odunlardan pis heriflerdi. Altan vurmalar, haksız ve bıktıran penaltılarla ister istemez yenilginin yolunu tutuyorduk.

"Ve sonra bir şey oldu. Veya üzerimize bir şey indi. Ya da varlığımızda bir şey ortaya çıktı. En büyük maçımızın güzelliği içinde, oyunlarını altı şeytana karşı olmayan altı tanrıya dönüşmüştük ve tanrıların nasıl oynadığını herkes görebildi. O zaman *haykırış*, büyük tek bir gırtlaktan çıkar gibi kalabalıktan fışkırdı. Bu haykırışın ve kendi haykırışıyla değişmiş, geri dön-

müş bu kalabalığın dışında, dörde üç zaferimizin hiçbir etkisi olmayacaktı.

"Hiçbir politik kültürüm yoktur; adınızı bile bilmiyordum. Sadece, haykırışla mümkün olan karşılaşmada insanın en yükseğe çıkmasına izin verebilecek şeylerin yalnızca sizin öne sürdüğünüz oyun ve gösterdiğiniz açık seçik yol olduğunu biliyorum.

"Bu oyunda yanımda taşıdığım küçük bir topum var. Onu ilk defa bir deniz yolculuğunda kavramıştım. Derin düşüncem bedenime ve yelkenlerime dayanıyordu. Daha sonra, mücadelem sona erdiğinde, bu topu, tanrıların elinden ellerime aldım.

"Ona, özgürce karar verdiğim şeyi yapmak için aldığım bu topu, ne *cinsel aşka*, ne *şöbrete*, ne de *paraya* teslim ettim. Ve bunun içindir ki şimdi, *Gerçekliğin* oynadığı bu oyunda onu yanımda taşıyabiliyorum."

"Anlıyorsunuz ya, hiçbir şeyi politika oyunundan tanımiyorum ve içgüdümlü, bilincimle ve *aydınlıkta gördüğün şeyi karanlıklarda unutma* ile yukarıdaki yol üzerinde sade bir şekilde oynayacağım.

"Kitabınız, sadeliği ve sınırsızlığı içinde Hakikat içeriyor ve bu yüzden kalabalığı çevirebilir ve yaratma anlamında Tarihi yıka**bilir**. Ve haykırış yazına aracılığıyla yansıtmanın mümkün olduğunu bana gösterdiğiniz için size yine ve çok teşekkür ediyorum."

Kendi arkadaşlarından birine, Parisli bir gazeteciye şöyle yazıyordu:

"Sorunu, yasak meyveyi halka ulaştıran haykırışın ve açıkça ortaya konmuş sorunun birlikte yer aldığı bu kitabı, Garaudy'nin kitabını tanıtacaksan, bütün varlığıyla karar vermek

zorunda olacağın zaman, kutsal bir seçim yapmış olacaksın. Çağımızın en önemli kitabı, çünkü, sorun açıkça ortaya konmuş: İster aptal kalalım, ister daha az aptal olalım. İster mayalanmaya çalışalım, ister çalışmayalım, o kadar çok pislik var ki üzerimizde. Garaudy'nin kitabında halka açıkça gösterilmiş bu soruna birçok insanın cevap vereceğine çok büyük bahse girilebilir. Çünkü bu kitabı içeren *baykırışın* gücü ölüleri uyandırabilir ve sonsuza kadar sönmüş olduğuna inanılan gözlerdeki ışığa yeniden kavuşturabilir."

5. Kur'an'da İnsana Göre Tanrı'nın Aşkınlığı

Doğaya karşı insanın aşkınlığının ötesinde, insanın karşısında Tanrı'nın aşkınlığına, tek bir gerçekliği hedefleyen üç bakış açısından hareketle yaşanabilir:

1) Aşkınlığı doğrulamak, insanın Yaratıcısı karşısında, Tanrı'nın ve onun niyeti karşısında, bütün insanî tasarının ötesinde bağımlılığını kabul etmektir.

'Yeterlilik', yani her şeyin merkezinin ve ölçüsünün insan olduğu iddiası, aşkınlık biçimindeki bu inancın karşıtıdır.

Bu yeterlilik, Tanrı'nın tüm-gücünü gasbetmek gibi *Firavunca* bir hak iddiasını hazırlıyor. Bu istek, Yunanlılarda Prometeus mitosunda ve Batı'da, Rönesans'tan beri, Marlowe'un 16. yüzyılda 'Faustçu' humanizma temel sözcüğünü verdiği Faust mitosunda ifadesini buldu: "İnsan, güçlü beyniyle, bütün parçaların efendisi ve koruyucusu bir tanrıya dönüşüyor."⁽⁸⁰⁾

Burada biz, herşey Tanrı'dan gelir ve herşey Tanrı'ya döner, diyen Kur'an mesajından çok uzaktayız: "Biz Allah'a aitiz

(80) Christopher Morlowe: Doktor Faustus'un Trajik Öyküsü, la Tragique Histoire du Docteur Faustus). (1590).

ve O'na döneceğiz" (II, 156). "O, Evveldir; Âhirdir; Zâhirdir; Bâtındır." (LVII, 3).

"Kendi kendini yeterli gördüğünden, insan mutlaka azar." (XCVI, 6-7).

Aşkınlık deneyimi, olan en gündelik şeydir. Aşk, arzuya ve onun doyumuna indirgenmediği zaman (ayrıca dışlanmadıysa), başkasını kendine, başkasının hayatını kendi öz hayatına, ölüm özverisine varasıya tercih etmenin sevinci önce geldiği zaman, bu sevgi, hayatıyet içgüdülerimiz uzantısı ~~özünde~~ değildir. Onlardan kopmaktır, onları aşmaktır. Bulunmuş bir ezginin ya da şiirin mutluluğu, sanatsal yaratıcılıkta veya bilimsel buluşta yalnızca ön çabalarımızın sonucu ya da ürünü olmayan, hiç beklenmedik şekilde ortaya çıkış, bizde, bize ait olmayan şeyin varlığının ve eyleminin reddedilmez tanıklığıdır.

İbadet, bu varlığın ve bu eylemin, bu büyümenin bilincinde olan insanın, onun kendisini, kendi kendine yetmek için fazlasıyla büyük kıldığının gerçekliğini kazandığı ve kaynağının ve Yaratıcı'sının karşısında, içinde övgünün ve minnettarlığın taşıdığını hissettiği andır. İbadet, kişiliğimiz olan küçük dalganın, okyanusa ait olduğunun bilincine vardıgı eylemdir.

Bu varlıktan ve bu hareketten gelen baskını ve apaçık zorlamayı yalnızca bir eser meydana getirirken değil, aynı zamanda canlı, büyük Song manzaralarının bir rulosunda ya da Marakaş'ta Kutubiye ibadet salonunun kemerlerinde olsun, birdenbire, bana anlamı açtığı zaman duyuyorum. Orada, benim kavramlarıma veya sözcüklerime indirgenemeyen ve beni yakalayan şeyi buluyorum. Bunlar, estetik anlamda, güzellikte analizi aşan; dinî anlamda, gündelik hayatta gerçeklik içinde daha büyük ve yeni bir şeye doğuşun, mutlulukla hiç beklenmedik şekilde karşılaşmanın hayranlığı içinde, çalışmaya ve ça-

baya katılan *lütuf* anlarıdır. Birdenbire ortaya çıkış, her zaman doğduğunda bize önce hiçbir nedene dayanmıyormuş izlenimi verir. Gerçeklik ağacı üzerinde yeni dal filizinin tarihsel olarak zorunlu bir ânı gibi, bize yalnızca patlamadan sonra görünür.

2) Aşkınılığı doğrulamak, Tanrı ile insan arasında ortak ölçülerde bir devamlılığın olmadığını kabul etmektir. "O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur." (KUR'AN, XLII, 11; CXII, 4). Bizim mantıklarımızın ve bizim ahlaklarımızın üstünde, İslam inancını ilan eden "Allahu Ekber!" (Allah en büyüktür) haykırışı, tüm gücü, tüm sahip olunanı, tüm bilgiyi göreceleştirir. 'Tenzih', bütün insanbiçimciliğin (antropomorfizm) reddidir: Tanrı, kendi yaratıklarıyla bütün benzerliklerin ötesindedir. Varoluşu 'Eşya şöyledir', dediği anlamda, *varlığın* düzeninde değildir. O, yaratıklarının kaynağı ve onları yataran eylemdir. O, varlıktan başkadır. O, varlık nedenidir.

Burada da *klâsik*, yani Yunan denilen, Parmenides'ten Platon'a ve Aristoteles'e kadar bir varlık felsefesi olan felsefenin çok uzağındayız.

İslamî düşünce böylece panteizme karşı sapasağlamdır: Yaratma eylemi, yarattığı şeyin bütünüyle özdeşleşemez. Kendisinin geçici dümen suyundan başka bir şey olmayan bu bütünlüğün her zaman ötesindedir. Determinizmin kaderci bir anlayışını da doğurmaz. Bir geminin varış noktası, yalnızca önceki güzergahı izlenerek belirlenemez.

3) Aşkınılığı doğrulamak, akıl yoluyla çıkarılabilir normların değil, mutlak normların önceliğini kabul etmektir. Düşüncesinin ilk aşamalarında Kant'ın inandığı 'aklın sınırları içinde din' yoktur. 9. yüzyılda El-Eş'arî'nin Mutezililere gösterdiği gibi, eğer Tanrı'yı yalnızca akıl ile *ispatlamak* mümkün olsa, inancın artık ne oynayacak bir rolü, ne seçimi, ne de dünyada

bir davranış biçimi telkin ederek içerdği tehlike kalır.

Tersine İbrahim'in örnek fedakârlığı, inancı, ahlâkların, mantıkların ve akılların ötesinde gerçek düzeyine yerleştirir.

Tanrı, 'Sonluluğun basitçe inkârı ile sonludan sonsuza geçilebilir', şeklindeki saf postülatı dayanan *kanıtlar zinciri-nin* bitiş noktası değildir.

Yalnızca, inkârında olduğu gibi, sonludan hareketle tanımlanan bir sonsuz, Hegel'in çoktan 'kötü sonsuz' dediği şeydir.

Mutlak'a ulaşılan yol bu yol değildir.

Tersine onun postülat karakterinin bilincinde olmak gerekir.

a) Postülat akla aykırı ya da keyfi değildir: Matematikte bir postülat (kendi sonuçlarının etkililiği yoluyla hariç) ispatlanamayan, fakat gerçeklikten verilmiş bir düzeye etken olmak için (insan aşamasında, klâsik mekanik düzeyinde Öklit'in 'postülatı' ya da kozmik aşamada, bir fizik probleminde, ışık hızının pratik olarak önemsenmeyebilir bir faktör olmaktan çıktığı zaman Riemann'ın 'postülatı' gibi,) ondan daha az *gerekli* olmayan bir önermedir.

b) İnancın postülat durumunda olması demek, (mantık yoluyla *ispatlamak* imkânsız, ama eyleme tutarlılık kazandırmak için gerekli seçim) ancak) inancın reddi bir postülatı yola çıkmayı reddetmek anlamına gelir demektir. Ateizm, bilinçli ya da bilinçsiz olsun, artık postülat kullanmamak değil, farklı bir postülat seçmekten ibarettir.

Ateizm, pozitivizm gibi, kendi sınırlarının ve kendi postülatlarının bilincinde olmayan bir akıldır yalnızca.

Eğer gerçekten, varsayım olarak, aşkınlık postülatını, yani kabul edilişi Birliktelik kuralını kuran mutlak normların pos-

t t lat n  dışarıda bırak yorsa , bu, tanımaksızın, karşıt görünen farklı bir postülatı: Atinalı sofistlerin, ' nsan birey olarak (ve Tanrı da değil) her şeyin merkezi ve ölçüsüdür, diyen ve buna göre, aynı sofistlerin sonuçlarına göre, mümkün olan en güçlü arzulara sahip olmak ve onları tatmin etmenin yollarını bulmak olan postülatını seçiyoruz demektir.    h lde, bu g   arzularının ve bu büyüme isteklerinin kargaşasında, uluslararasıdaki ilişkilerden çeşitli birey, sınıf ve gruplar arasındaki ilişkilere kadar, toplumsal hayatın bütün düzeylerinde mümkün olan tek düzen, korku dengesidir. Bu seçimde hiçbir tutarsızlık yoktur: Onunla mantıksızlık ispatlanamaz. Yalnızca onun postülat özelliğinin kabul edilmesini istiyoruz: Söz konusu olan, iki hayat biçimi, iki toplum modeli arasında seçimdir.

Bu kadar yıldır, a  n lıktan anladığım şeyi ve Kur'an üzerine düşünmenin aydınlığa kavu turmama izin verdiği şeyi kısaca tanımlamaya çalışmış olduğum için, gerçekten hoş bir şekilde Hristiyanların -ama toplumların değil her zaman kişilerin- yaşadığını gördüğüm a  n lı ı yaşama biçimini İslam'da nasıl bulabildi imi söylemek şimdi önem taşıyor.

6. A  n lı ın Yaşanmış Deneyimi

Etkin bir felsefede her şey yaşanmış deneyimle ba lar.

A  n lı ın yaşanmış deneyimini müslümanların yaşadığını görerek oluşturdum.

1939-40 Savaşı sırasında, arkamda ağır bir 'DP' (Devrim Propagandacısı) dosyasına sahip olarak, beni, F  lılar, Cezayirli ve Tunuslulardan oluşmuş 'Yedinci KAPT'a (Kuzey-Afrika Piyade Tümeni) misilleme olarak henüz katm  lard . Nazi saldırısının, bizim önemli politik ve askerî d r mlarımızın beceriksizliğini ve aldaticılı ını dayanılmaz kıldığı sırada, ben (birçoğu

hiç Fransızca konuşamayan) Faslıların içindeydim. En açık sömürgeci anlayışı içinde, Araplarla birlikte, en ölümcül noktalardaydık: Orada bir emri, ilahî gerçekleştirimin bir parçasıymış gibi, kesinlikle ölüm anlamına gelse bile, kayıtsız şartsız yerine getirmenin ne olduğunu gördüm.

Bir mermer duruluğunda, ölerek donmuş solgun bir yüz geliyor gözlerimin önüne.

Fakat, kendi öz ölümüm karşısında, bir insan hayatı içinde, aşkın olanın acımasız inişinin ne olduğunun bilincine varışım iki yıl sonradır. Albi'de direniş örgütlenmesinin ilk girişimlerinden biri nedeniyle 14 Eylül 1940'da tutuklanarak, birkaç ay sonra, Cezayir'in güneyinde, Sahra sınırında, Gardaya bölgesine sürgün edildim. Kampın kumandanı bir Fransızdı. Gardiyanlarımız, güneyin müslüman savaşçılarıydı. Zararsız bir ayaklanma sırasında kumandan, yatmak için marabut çadırlarımıza geri girmezsek üzerimize ateş edilmesini emretti. İçimizden hiç kimse yatmadı. Bir meydan okuyuşla, "Hayatın üstüne gidelim" esik şarkısını söyledik. Üçüncü ve son uyarıdaydık: Ölümce birkaç saniye vardı. Ölümün karşısında yaşamak. Bu defa hiçbir izlenim kalmadı. Heidegger'den bir okuma anısı bile. Bütün günlerimin hesabı yalnızca bir saniyede oldu: Yirmisekiz yıl. İki yıldan az orduda, bir yıl savaşta, bir yıl hapisteye, bir insan hayatından koparılmış insanî olmayan dört yıl. Bir de çocukluğu, yani henüz problem olmadığı zamanki, henüz anlam arayışına girmediği zamanki hayatı çıkarmak gerek. Tüm bu çıkarılardan sonra geriye kalan belki bir on yıl. Ya bu on yılda ne var? Doğmamış eylemler ve nesiller. Bu tamamlanmamış umutların, kabarcıklar gibi hafif, içimde yükseldiğini duyuyordum. Başka hiçbir şey. Aptalca, eski bir yazarın bir okul hatırası uyanıyor hafızamda, geçmişimde. Çünkü geleceğim yok artık: "Ol-

duğumdan başka hiçbir şeyim yok artık; onu size veriyorum ve bu, yaşıyor olduğumuz şeydir."

Yaşamamış olduğum tüm bu hayatın en derinliklerinden, içimden, sınırsız ve saçma bir gülme yükseliyordu. Dipsiz bir kuyunun duvarlarından gelir gibi boğuk yankılanıyordu. Hem kabaran boş bir kabarcık gibi, hem de tam tersine kendisine bir yatak çökertmek için dağın taşlarını ateşleriyle çatır çatır kıran bir volkanın lavı gibi sağır edici oluncaya kadar büyüyordu. Dünyaların köklerinden kasılarak doğduğunun işitildiği sanılacak ne uğultuydu o!

Ve yine biz, hepimiz, şarkı söylüyoruz, umut edenlerin deli korusu, hafif ve müthiş sevinç:

"Hayatın üzerine yürütelim:

Mutluluğun üzerine yürüelim..."

Eksiksiz tensel tadı içinde ân'ı yaşadım. Sonsuzluk ân'ı. Zamanların ve sonsuzluğun bir araya geldiği bir ân.

O zaman mucize kendisini gösteriyor. Eli kırbaçlı resmî görevli adamlarını tehdit ediyor. Onlar ateş etmeyi hiç tereddütsüz reddediyorlar. Silahlı bir adamın silahsız bir adama ateş etmesi, bir Mağrib savaşıçısının onuruna terstir. Savaş kanunlarına itaatte ya da Tanrı'nın yüce isteğinin ihlali olan şeyin reddinde, kayıtsız şartsız her şey onura bağlı. O 4 Mart 1941'de - çoktan 44 yıl oldu- sağ kalmış olmamı, ama bununla birlikte, o gün ölümün parıltısında, 'insan hayatında aşkın boyutun, mutlak bir norma kayıtsız şartsız İbrahimî itaat, olduğunu öğrenmiş olmamı, bu Kur'anî onur anlayışına borçluyum.

O zamanlar ailemden hiçbir mektup elime geçemiyordu. Bununla birlikte biri 17 Mayıs 1941, diğeri 18 Aralık 1941 tarihli iki mesaj alma mutluluğuna erdim, ve yollarımız, o zamandan beri, ne kadar ayrı olursa olsun, onların yazarı Peder Bruckber-

ger'e, benim yalnızlığıma ve onları kendilerine okuduğum - çünkü mesajlar onlara da gönderilmiş gibi geliyordu bana- beş-yüz komünist arkadaşımın yalnızlığına getirdiği destek için kendisine borçlu olduğum minnettarlığı yeniden dilegetirmeye can atıyorum.

Saint Maximin Dominikenleri manastırından gelen ikinci mektubu bize, tamamıyla boyun eğmeyen bir halkın şu esintisi getiriyordu: "Bugün için utanç duymaksızın düşünebildiğim, tanıdığım çok ender kişilerden birisiniz. Sizi tekrar görmeyi ve hatta varlığını paylaştırmayı çok isterdim. Hayatın temel gerçekliğinin ızdırap olduğuna inanıyorum. Ondan beklediğim, filizlenen bir kardeşliktir. Fakat size şunu söylemeye nasıl cesaret etmedi: Papalığının bana, bir profesörünkinden daha fazla insani bir deneyimi vermesi gerektiği halde, o konuda siz benim üstadımsınız. Fakat başka yerler gibi burada da dünya tersine dönmüş. Ben eski kitaplara kolaylıkla nüfuz ediyorum fakat hayatla derin bir uyum içine aracısız siz giriyorsunuz. Ve hayattan çok, Çarmıh üzerinde Tanrı'yla.

.....

"Bu son zamanlarda ciddî olarak altüst oldum ve sizin yaşadığınız olaylar öylesine soluk kesici ki, günlerin geçtiği artık görülüyor. Bunu size, günleri hüznle saymak zorunda kalan size, söylemek istemezdim. Ama şimdi, bizim için büyük bir umudun ayağa kalktığına ve bir kurtuluşa doğru büyük adımlarla yürüdüğümüze tam inancım var. Hangi kurtuluş? Gerçekten çok mücadele olacak, ama en azından, iyi niyetli insanlar arasında mücadele etmenin sevincini duyuyorum. Evet, gelecek Noel, acı çeken herkese umudun avuntusunu getiriyor. Açlığımız ve susuzluğumuz düş kırıklığına uğramayacak. Tanrı bize acısın!

"İzin verirseniz, sizin için dua ettiğimi düşünüyorum. Yani Tanrı'yla karşı karşıya olduğum zaman, düşüncem sık sık, çok sık size doğru kayıyor. Tümünüle sizin düşüncelerinizi izliyorum."

Uzun yıllar sonra, Cezayir Cumhurbaşkanı'nın davetlisi olarak, eski toplama kapılarımızı ziyaret etme ve Cezayir savaşı sırasında bu defa Cezayirli direnişçileri konuk etmek için büyütülmüş olduklarını, korkuyla, tekrar görme fırsatı elde ettim.

Daha sonra, İslamî düşünce üzerine bir toplantı için Tamanrasset'e yeniden gittiğimde, Assekrem geçidinin üstünde Peder de Foucauld'un kulübesinde "İsa'nın saklı hayatını" yaşayan iki peder tarafından kardeşçe karşılandım, ve onlarla bir gece sohbetinden sonra, bana sığınak olarak verdikleri, taşları birbirinden ayrılmış barınaktan, berrak ufukta, Sahra'nın kalbinde, ne ağaç ne ot ne de hayat, yalnızca dağların canlılık verdiği, Hoggar'ın ay peysajındaki gibi güneşin doğuşunu seyredebildim.

Sonra Gardaya'yı ziyaret ettim ve sayesinde ölümün ötesini yaşadığım Mağrib insanlarının, geçici güce değil Allah'ın mutlak kanununa itaatlerinin, uzlaşmazlıklarının ve inançlarının kökleri hangi topraklara uzanıyor, anlayabildim.

Gökyüzünden bakıldığında Gardaya, az da olsa *kuşların dilinden* (Kur'an, XXVII, 16), taşların, palmyelerin ve camilerin dilinden anlayan için, Kur'an ayeti gibi okunuyor.

Beyaz, kızmış bir göğün güneşi altında, kristal saydamlığında olan, küp şeklinde, toprak rengi ya da maviye çalan evler; geçici derenin ve hürmalığının çevresinde ve minarenin külâhına varıncaya kadar sekiler şeklinde tepeye tırmanan, bir

çenede inatla sıkılmış dişler gibi teraslar; Allah'a övgü ve zafer haykırışını göğe doğru fırlatan cami; güneşin yamaçları sıraya dizmesine ve oraya ateş fırtınasını dalga dalga vurmasına engel olmaktan daha az yamaçları sarmak için, kısa çizgi şeklindeki yollarının koyu, sinir bozucu kömür tozları; insanların tüm toprakları gibi, bütün şehir bir camidir.

Yaklaşık bin yıldan beri, inançlarından dolayı kovulmuş bir avuç İbadiyye mü'mini, Dicle ve Fırat'ın ıssız yerlerinden, Nil'i çevreleyen çöllere ve Kairavan'a varıncaya kadar, yine güneye doğru aramış olmak ve o ufacık geçici derelerin çevresinde, kumların ortasında, bu tapınak şehirlerini kurmak için, onca çölü aştıktan sonra göçlerini burada, bu çölde tamamladı.

Bu şehirler, Allah'ın isteğine katî bir boyun eğişle, doğaya karşı ve çöle, insanlara ve kendi enerjilerine karşı, 'cihad'ın en şiddetlisiyle meydan okuyan, savaşçı dervişler tarafından kurulmuşa benziyorlar.

Sade bir şekilde yaşamayı sürdürmek ve hayata inanmak için, düşman bir doğaya karşı her şeyi kazanmak gerekiyordu: Suyu topraktan çıkarmak ve insanların kavrulmuş dudaklarına, sonra hurma ağaçlarının en az verimlileştirilebildiği susamış topraklara ve genellikle kurumuş dereciğin yakınında, insanların elinden sulanmayı bekleyen sürülere varıncaya kadar, suyu bir damla yitirmeksizin kanal içine almak.

Burada yaşamak bin yıldan beri bir inanç işidir. Bunun içindir ki, bu acımasız yerlerde, teknik hareketleri tapınma eyleminden ve güzelliğinden ayırmak saçma olacaktı: Şehir, sulama sistemi, sur ya da cami, hepsi de, tek bir bloktan yapılmış, aynı çorak toprağın ve kavurucu göğün tehditlerine karşı kurulmuş ve tek Tanrı inancından ortaya çıkmıştır.

Mescidin toprağı evlerinkiyle aynı kilden yoğrulmuştur;

duvarlar aynı harçtan, sıvalar aynı renktendir. Akşam toplantıları için düzenlenmiş teraslar, gündüzün boğucu havasından sonra uyumak ya da gece sohbeti için hazırlanmış evlerin terasları benzerdir. Her evin iç avlularının kemerleri gibi ibadet salonunun kemerleri, hiçbir dış prestij ya da simetri yasasına boyun eğmeyen, ama insanın boyuna, evinde gündelik hayatının ihtiyaçlarına, mescidde ibadetlerinin hareketine titizlikle ayarlanmış, azaltılmış kemer açıklığıyla birlikte, aynı kalıba, bütün kemerlerin eğimine egemen olan hurma ağacı yapraklarının kavisinde aynı kemer biçimine sahiptir. Özentisiz, çünkü bunlar, hayatın, bütün hayatın, yani düşman bir doğada kahramanca yer almak için yaşamanın ve Allah'ın çağrısına gönüllü cevap olarak yaşamanın emirlerine cevap veriyorlardı. Mağribîler mescidleri için temel modeli yeniden buldular: Medine'de Peygamber'in mescidi. Başka hiçbir evde, Kible duvarına paralel iki giriş arası, hurma gövdelerinden ve dallarından kurulmuş değildir. Yalnız burada hurmalar kerpiçle sıvandılar, ama aynı canlı kavislerle ve hayatın hurma ağaçlarında yarattığı gibi herbiri farklı.

İç avlular, ışığın ve sıcaklığın ezici yoğunluğunda, gölge ve serin bir çukuru iyi kullanmak için kuyular gibi çukurlaştırılır. Açık havadaki bu boşluk, bu sığınak yuva, yalnızca mescidde genişler, çünkü orası tüm toplumu karşılar ve en çıplak yerler olarak sadeleştirilir. Çünkü ibadetin ve secdeye kapanmanın hareketleri ev işlerinin karmaşıklığını gerektirmez.

Hatta burada, sıra kemerlerin yapısal senfonisinden ya da arabesk tarzda heykel ya da resim dekorasyonu da yoktur: İnsan ve yapısı, hayatı sürdürmenin gerekleri ve aciliyetleri tarafından sıkı sıkıya biçimlenmişlerdir. Onlar, en zor koşullar içinde, çöl, güneş ve susuzlukla çarpışacak değere ulaşmak

için, insan enerjisinin ve Allah'a inancın en yüksek derecesinde, her saatin ibadeti olan bu eksiksiz çalışma sayesinde yaşama hakkını kazanmışlardır. Böyle bir insanın ve böyle bir yapının süslemelere ihtiyacı yoktur.

Mescidin toprak zemini, yalnızca topuklarının düzenli vuruluşlarıyla dövülür ve sertleşir; duvarları, parmaklarının izleri bile silinmeksizin kendi elleriyle kayganlaştırılmış; kolonları, hurma bahçesinin dalları ile aynı eğriliklere sahip ve ibadette insan omuzlarından duvar yapmak için, gerektiği kadar yer; alenk yalnızca hiç hurma ağacına benzemeyen kavislerin yönetimindedir. Yer ölçülüdür: Ayakların ucundan dizlere ve toprağa değen alına kadar gider (sücutta, vücudun bu beş dayanağında dile gelmiş inancın beş direği). Bu harç, alçı, kum, kil-den döküm işi, çukurda, insan eyleminin ve ibadetinin kopyasını çıkarır. Bu sanat bir ahlaktır. Üslup orada, inanç gibi, bir yaşama biçimidir.

Yüksek bir yaşama tarzı. İnsan düzeyinden daha yüksek. Allah'a doğru atılımla.

Çünkü burada insan, her duvarın önünde, diğer bütün duvarların yaşadığını yaşamış olan mescidin duvarı karşısında, insanın tüm destanını yeniden yaşama duygusuna kapılıyor.

Harcın içinde yer alan bu parmakların izinde dünyanın ilk başından beri toprağı işleyen ilk insanların biçimsiz ellerinin yoklamaları ve titremeleri vardır. Binlerce yıllık zanaatlerin dehası, insan yanılmalarının aşağılanmalarının, geriye dönüşlerinin, buluşlarının izi, terlerinin, kanlarının ve zaferlerinin damgası ve çizgisi oradadır. İnsanın insana dönüştüğü yolun coşturucu küçük örneği oradadır. En gündelik ev olarak mescidin kuruluşunda, darbe izinden sonra tarih dediğimiz şeyi yapan zekânın ve çalışmanın, düşünce, istek ve insan vücudunun

sonsuzluğu şifresi çözülebilir. Bu kile ya da kerpiçe, sıkışmış ve sertleşmiş çamur gözüyle bakamayız. Bu evler ve bu cami cansız varlıklar değildir. Hepsi, kendi içlerinde, ruhla doludur: Ve hayatımızın, bu destanın uzantısı olmaktan başka anlamı yoktur.

Bu kitabın, o destanı yeniden yaşamaktan ve sonsuz yö-rüncesinin taslağını çıkarmakta bize yardım etmekten başka varlık nedeni yoktur.

Bu patlama ve bu ayağa kalkış, bu hayatın ve bu enerjinin bütün heyecanı bir gayzer gibi fışkırarak yükselir ve gökyüzünde minarenin başdönmesini yansıtır.

Minare ya da kule?

Şehrin en yüksek noktasında, hayatın doruğunda, bir çağrı ve bir haykırış gibi dikilmiştir. İbadete mi yoksa savaşa mı -burada hepsi birdir- çağırdığı bilinmeyen müezzinin sesi gibi boğuk, yastıklanmış duvarları olan bu kulede, Allah'a boyun eğmiş ve baskıya gelemeyen insanların tüm istekleri özetlenir.

Bu minarenin atılışı, kare bölüm plânında açılı köşelerin eğriliğiyle belirginleşmiştir. Dengenin tek gerekenleri olan açılı köşelerin eğrilikleri, taştan olmayan bir yapıda bir yayın gerginliğini çağrıştırıyorlar. Göğe uzanan en yüksek yerler, dua için ya da yemin için açılmış pannaklı bir eli düşündürüyorlar. Bununla birlikte sembolik bir anlama değil, mimarî bir işleve sahiptirler: Göğü dinlemede gerçek bir gözetleme kulesini, ek ağırlıklarıyla güç yardımıyla bulunduyorlar. Her zaman hurma ağacının eğriliklerine sahip dört pencere, ibadete çağırmak için kulenin tepesinde tüm ufuklara doğru açılır. Ve iç merdiveni aydınlatmak için, mazgal delikleri kadar küçük siyah gözbebeklerden başka açılışlar yoktur.

Mimarlar öncesinin bu mimarisi, büyüklüğün üslubuna

sahtidir; çünkü en zor yerde, insanî serüvenin en uç sınırında, ilahî düzen içinde, Allah'ın çağrısına cesurca cevap olarak eğilmez bükülmez bir bağlanmayla emir altına alınmış, anlamı olan bir hayattan başka esas hiçbir şey söylememeyi biliyor.⁽⁸¹⁾

(81) Bkz. Roger Garaudy: Caminin Mesajı (Message de la Mosquée) Edition Jeune Afrique. (Basında)

VI. BÖLÜM

İSLAM'IN MESAJI: AŞKINLIK VE BİRLİKTELİK

Şeyh Muhammed Beşir İbrahimî'nin evinde Emir Abdülkadir'in bir portesi. Arap İslam Uygarlığının Evrensel Kültüre Katkısı (La Contribution de la Civilisation Arabo-İslamique a la Culture Universelle) üzerine denememden sonra, 1944'te beni evinde kabul ettiği zaman, Şeyh ile ilk karşılaşmamdan unutamadığım başlıca izlenim budur. Kendisiyle toplama kampında üç yıla yakın hapis yaşadığım ve özgür Cezayir'in gelecekteki Tarım Bakanı Amar Uzeğân bana eşlik ediyordu.

Abdülkadir, Şeyh İbrahimî'nin dinî ve mücadeleci hayatının hem sembolü hem de örneği idi. O gün bize, bir asırdan daha fazla bir süredir Fransız sömürgeci istilânın halka çektiirdiği kişiliksizleştirme, kimliğini yitirme tehlikesine karşı ve aynı zamanda işgalciyle de işbirliği yapan Marabutizm'le İslam'ın bozulmasına karşı, 1930'dan beri Cezayir halkıyla birlikte sürdürülen mücadelenin devamlılığını gösterdi.

Hem gelecek bir hayat şeklindeki hastalıklı saplantısıyla hem de Şeyh Bin Badis'in yazdığı gibi "Olgunluğu, dünya hayatına isteksizliğiⁿ içine yerleştiren" sahte bir mistisizmle gündelik hayattan bir kaçış uygulayan marabutizm ile sufizmin bağışlaşmasına karşı, (Şeyh-ül-Ekber) İbni Arabî'nin tilmizi Emir Abdülkadir, en yüksek İslamî geleneğe göre, inanca ve politikaya bağlı kalmasını bildi. Ona göre mistik ân, Allah'ı kendine

tekrar merkez olarak alma ânıdır. Savaş lideri ve devlet adamı olarak hareketi, dünyayı Allahlı'nın kılavuzluğuna göre biçimlendirmek için inancın ve ruhsal hayatının ifadesi oluyordu.

Dinî ve siyasî olarak parçalanamaz şekilde, hayatın iki kutbu oradadır. Şeyh İbrahimî, Şeyh Bin Badis ile birlikte Cezayir'in iyileştirilmesi için, Mısır'da Afganî, Muhammed Abdül ve 1935'te ölen Reşit Rıza tarafından girilmiş reformcu eserin sürdürücüsü olmuştur. Bu eser hem dinî, hem siyasî, hem de kültürel bakımdan yenilikçiydi.

El-Ezher'in büyük şeyhi Muhammed Abdül'ün Kur'an yorumunu överek Şeyh İbrahimî şöyle ekliyordu: "Reşit Rıza ilim adamlarına Kur'ani çözümleme yolunu açtı... Ondan sonra tüm İslam dünyasında Kur'anî çözümleme ustalığı, Cezayir'de ve hatta Kuzey Afrika'da yenilikçi entellektüel doğuşun öncüsü Abdülhamid Bin Badis'e geçti."

Şeyh İbrahimî, Şeyh Bin Badis ile birlikte, Cezayir'de, 1962'de halkın yüzotuz yıllık yabancılaşmadan kurtuluşunu ve Arap İslam kimliğinin -bunun için, Abdülkadir'in direnişinden Şeyh Buamama ve El Mokrani'nin isyanlarına, 1954 başkaldırışına ve 1962'nin özgürlük zaferine varıncaya kadar halk mücadeleyi asla sona erdirmeyen- yeniden kazanılmasını mümkün kılan, gerçek bir *kültürel devrimi* ruhu oldu.

Reformcuların görevi çok büyüktü.

Şeyh İbrahimî, 1913'te Medine'de Şeyh Bin Badis ile, ancak sabah namazıyla birlikte biten akşam sohbetleri sırasında *ulemanın bir araya gelmesi* düşüncesinin filizlenmeye başladığını hatırlatıyor. Bu düşünce ancak 1931'de gün ışığına çıkıyordu.

Hem Türkiye'de Ziya Gökalp'in, bir kaç yıl sonra Mustafa Kemal tarafından uygulamaya konulan modernleşmeyi batı-

lâşma ile karıştıran, Batı'nın mekanik bir taklidiyle İslâm'ın ruhunu kaybettiren düşüncelerini, hem de geleceğe geri geri giderek giren, Kur'an'ı ancak ölü gözlerle okuyanların kör tutuculuğunu reddediyorlardı. Zeytune'nin resmî programı, 1912'ye kadar sırf El-Beyzavî (öl.1316) ve Celaleyn'in (iki Celal'den biri 1459'da diğeri, öğrencisi, 1505'de öldü) Kur'an yorumlarından ibaretti.

Geçmişin bu büyük çözümlmelerine gösterilebilen hangi tür saygı olursa olun, İslâm'ın yaratıcı düşüncesinin kendileriyle birlikte durmuş olduğuna ve bu Ortaçağ geleneğinin bizim zamanımızın problemlerine cevap getirebildiğine inanmak kaygı vericidir. Özellikle Zeytune'nin canlı statüsü bu dogmatizmi kutsallaştırdığı için kaygı vericidir. Orada özellikle koşul olarak belirtiliyordu: "Alimlerin çağdan çağa aktardıkları ve bilime katılan ilkelerin tekrarına hiç kimse kendisini teslim edemez."

Şeyh Bin Badis ve Şeyh İbrahimî, hem Batı'nın hem de geçmişin kölece taklidine karşı, bu ikili belaya karşı savaşmak zorunda kaldılar.

Şeyh İbrahimî; "batılı kültürü benimseyenlerin en kötü kusurunun, İslâm'ın gerçeklerinden bütünüyle bir habersizlik ve İslâmî kültürü en iyi bilenler olarak kendilerini gösterenlerin en kötü kusuru, çağımızın problemleri ve gereklerinden bütünüyle bir habersizlik" olduğunu yazıyordu.

İnancın, toplum yasalarından, yani politikadan ayrılmaz bulunduğu İslâmî bakış açısında başlıca problem, İslâm'ın kendi kendisi olmayı bırakmaksızın, yani Batı'yı taklit etmeksizin nasıl modernize olabileceğini bulmaktır.

Mısır'da Muhammed Abdülh ve Reşit Rıza tarafından açılmış yolda, ama Cezayir'in özel şartlarında sömürgecilğe; askeri

ve siyasal sömürgeciliğe, düşünce sömürgeciliğine doğrudan meydan okuyan ve Şeyh Bin Badis ve Şeyh İbrahimî tarafından tavsiye edilen çözüm, İslam'ın ilk döneminin yaratıcı dinamizmini, Kur'anî Vahyin ve Peygamber örneğinin dinamizmini yeniden bulmaktı.

Bu amaca ulaşmak için, Kur'an'ın ve Sünnet'in okunuşunu ritualizmin, dar yasacılığın, lafızcılığın bin yıllık kir ve pasından temizlemek gerekiyordu.

Bu girişim, ne Kur'an'ın ilahî kaynağını ne de geleneğinin büyüklüğünü tartışıyordu. Tam tersine canlı kaynağı orada buluyordu.

Muhammed İkbal'in, İslam'ın yaratıcı gücünü dile getirdiği, 'Hareket ilkesi' diye yazdığı gibi. Ve Reşit Rıza'nın 'İçti-had'ın korkusuz bir açılışından söz ettiği gibi, bu 'İçtilah' İslam'ın açılışının tüm geleceğini askıdan indirir.

Abbasi İmparatorluğu'nun ilk bunalımlarından itibaren, Ahmed b. Hanbel ile birlikte ifadesini bulmuş ve İslam'ın ilk ve hızlı yayılışının sonunu belirten titrek bir geri çekilmenin kendini çok erken gösterdiği doğrudur. Bununla birlikte en kötüsü, üç asır sonra, Moğol istilasının ve Haçlı seferlerinin depremleriyle birlikte oldu. El-Maverdî ile birlikte, kitaba dayalı skolastik bir felsefeden hareketle, çökmekte olan Abbasî İmparatorluğu'nun iktidarı üzerine kuramlar geliştirilmeye başlandı.

Yüzyıllar boyunca yığılmış şerhleri ve gereksiz hukukî ayrıntıları aşarak teolojik spekülasyonların ötesinde, canlı kaynak Kur'anî Vahye ve Peygamber'in örneğine varıncaya kadar yükselmenin ve İlahî Kelâm'ın bize gösterdiği hedeflere, ²yani tarihsel koşullarda ulaşmaya çalışmış büyük fakihlerin yaptığı gibi hareket etmenin büyük onuru El Afganî, Muhammed Abdul, Reşit Rıza, Şeyh Bin Badis ve Şeyh İbrahimî'nin oldu.

Kanunun, insanı kendi halifesi yapan Allah'ın niyetine göre biçimlendirme görevi için ele aldığı hayat sürekli değişime halindeyken, kanun taşlaşamaz.

Reşit Rıza'ların, Bin Badis'lerin, Beşir İbrahimî'lerin bu yeniliği karşısında büyük Muhammed İkbal şöyle yazıyordu: "Yenilikçi müslümanların şimdiki kuşağının, kendi öz deneyimlerinin ve modern hayatın farklı koşullarının ışığında temel hukukî ilkeleri yeniden yorumlama istekleri tamamen haklıdır. Hayatın, öncekilerin eserleriyle *engellenmiş değil, yol gösterilmiş* her kuşağın kendi problemlerini çözme hakkına sahip olmasını gerektiren, kesintisiz bir yaratılış süreci olduğunu Kur'an öğretiyor. "

Çünkü onlar, somut tarihsel ortamlarda alınmış kararları, yazıya dayalı anlatımlarda tekrarlamakla yetinmediler. Ondan, yepyeni tarihsel şartlarda aynı amaca ulaşmak için ilahî rehberliği ve anlayışı yeniden buldular. Konstantin'de Şeyh Bin Badis, başkent Cezayir'de Şeyh El Oqbi, Oran'da ve Tlemsen'de Şeyh İbrahimî, Cezayir halkını özgürlük için harekete geçirmenin başlıca gücünü bu yaşayan İslam'da bulacak olan bütün bir kuşağı eğittiler.

Problemin bütün genişliğiyle çözülebilmesi, yalnızca İslam'ın ışığında olur: Cezayir Devrimi, sadece iktidardaki sömürgeci ekibin yerine bu iktidarı aynı yasalarla yürütecek Cezayirlileri doldurmak gibi bir amaca sahip olamazdı. İşgalcinin yüzotuz yıldan beri empoze etmiş olduğu değerlerden tamamen farklı olan değerler üzerine, tam anlamıyla İslamî değerler üzerine kurulmuş yeni bir toplum yaratmak söz konusuydu.

Bu görev, insanların değişimi kadar, yapıların değişimini de gerektiriyordu. Kur'an, kendileri hariç her şeyin değişmesini isteyen devrimcilere hatırlatıyor: "Bir millet, kendi nefislerinde

olanı değiştirmedikçe, Allah onların durumunu değiştirmmez." (XIII, 11)

Bu Kur'anî gerçeğe inandıkları için, 1931'de Şeyh Bin Badis ve Şeyh İbrahimî ile birlikte Ulema Birliği'ni kuran insanlar, hem Cezayirli çocuğu Arap İslam kültüründen koparmaya girişen sömürgeci işgalcinin kişiliksizleştirici okuluna karşı, hem batıl itikatlarıyla ve şefaatleriyle İslam'ın espirisine o kadar ters olan (ve bu nedenle, sömürgeci iktidar tarafından çok sevilen) Marabutizmin karanlığına karşı, hem de geçmişin basit tekrarıyla İslam'ı mumyalayan ve körelten, zamanı dolmuş bir İslam eğitimine karşı, dev bir eğitim çabasını programlarının başına aldılar.

Problem, batılı büyüme ve kültür modeliyle körükörtüne bir bütünleşme ya da Ortaçağ geleneği olmayan her şeyin toptan reddi gibi çift tuzadı yakalanmaktı.

Yenilikçilerin onuru, bilim ve dini boşuboşuna karşı karşıya getirmek yerine, Batı'nın bilimleri ve teknikleri ⁿⁱ ~~de~~ İslam'ın *amacına, araç* olarak, bağımlı kılıp *eleştirici ve ayıklayıcı* bir bütünleşmenin mümkün olduğunu göstermek oldu.

Allah'ın niyetini yerine getirmek kaygısıyla egemen olmuş yaşama biçimi olan 'Şariat', bin yıldan beri İslam toplumunu çok güzel bir şekilde yönetmiş kuralların donmuş katılığını hiçbir şekilde içermez. Tam tersine, İslam'ın sonsuz mesajına göre yeni yöntemler ve inisiyatifler gerektiren kökten yeni tarihsel şartlarda, bugünün toplumlarını şekillendirmek için yaratıcı bir çabayı içine alır. Böylece Allah'ı hatırlamaya ve hayatın ve tarihin derin anlamını hatırlamaya yardım ederek, İslam, araçların eksikliğinden değil, amacın yokluğundan ölen bir dünyaya, kendini Allah'ın niyetinin gerçekteştirilmesine veren bir toplumun anlamını getirebilir.

İşgalci, bu derin çalışmanın önemi konusunda yanılmıyordu: 1940'ın Mart ayından başlayarak Şeyh İbrahimî, ikamet-gahında gözetimli olarak sürgün ediliyordu. Bu durum, Şeyh Bin Badis'in ölümü üzerine Ulema Birliği'nin başkanlığına seçildiği zamandır. 1943'ün başında özgürlüğüne kavuşmuş olarak, bir yıl içinde şehir ve köylerde yetmişüç, takip eden yıllarda dört yüz medrese' kurdu. 1945'te işgalci tarafından işlenmiş katliamlardan sonra tutuklanan Şeyh İbrahimî serbest bırakılmasından itibaren eğitim görevine yeniden başladı.

* * *

Mağrip savaşçılarından eski Afrika İnzibat Kıtası'na aktarıldığımız Atlas'ın 'Hammes'⁽⁸²⁾lerin kamplardan kurtulduktan sonra Cezayir Komünist Partisi'nde mücadele ettiği Cezayir (Cezayir'in başkenti)'de Bab-el-Oued'in şehirli işçilerine ve Şeyh İbrahimî gibi ilerici ulemaya kadar ve diğer tarafta, sömürgeciden yöneticiye ve subaya kadar, işgalcilerin kibirliliği, kendi derinliklerinde tanımaya başladığım bu Cezayirli halkın insanî nitelikleri arasındaki karışıklık bana tereddütsüz kampımı seçtirdi.

Arap İslam Kültürü üzerine bilgi edinmeye çalışırken, 1944'te Cezayir'in başkentinde, geniş bir dağıtımla, kusursuz bir sömürgecinin gerçek bir din kitabı olan Müslüman Politika el Kitabı (Le Manuel de Politique Müsülmane)'nı buluyordum. Orada özellikle şu tanım okuyunuyordu: "Yahudiler tarafından Ortaçağ'da kaleme alınmış, Yunanlı yazarlardan derlemeler yapmış, çaresiz olarak ölmüş ve geçerliliği kalmamış Arap bilimi."

O zaman, 1944'te, Arap İslam Uygarlığı'nın Tarihî Katkısı (La Contribution Historique Que de la Civilisation Arabe Islamique) üzerine ilk denememi yazdım.

(82) Köylüler, 1/5 olan ortakçılar (hamse, Arapça beş anlamına gelir.)

Onu, tekrar yirmibeş yıl sonra 1969'da Kahire'de, Mısır'da Arapçaya çevrilmiş olarak, "Görüyorsunuz, sizi uzun zamandan beri bu küçük metinle tanıyorum." diyerek beni kabul eden Nasır'ın ellerinde buldum.

Fakat bu broşür bana çok acı anıları hatırlatıyor. 1944'te Tunus'a, kurmaya geldiğim yeni üniversitenin açılışı için "Evrensel Kültüre Arap İslam Uygarlığının Tarihsel Katkısı" üzerine bir konferans veriyordum.

Konferansın sonunda Zeytune İslam Üniversitesi Dekanı Şeyh Fahdel Bin Aşur, Arap Edebiyatının bir özetini (ve kuşkusuz bir yorumunu) yaptı ve beni kucakladı.

Ertesi sabah, General Mast Havaalanı'na götürmek üzere beni almaya geldi polisler. O sırada Sömürge Genel Valisi, beni, sürme ve başkent Cezayir'de tutma kararı almıştı. Sonunda *anti-Fransız* propaganda gerekçesini öğrendim. Tarihimizin en zararlı tarihinin, Poitiers Savaşının yapıldığı 732 yılı olduğunu, çünkü o gün Arap Uygarlığı'nın Frank barbarlığı karşısında gerilediğini açıkladığımdan dolayı özellikle kınanıyordum. Delice gülüşüm bileğimdeki kelepçeleri çınlatıyordu: Bu, Anatole France'dan bir alıntıydı.

Başkent Cezayir'de benzer sıkıntılar beni bekliyordu. Üzüm bulamaçlarındaki? sülfat oranının birçok çocuğu ölüme sürüklediğini gösteren kimyager raporlarını, satışlarını sürdürmek için yok eden bağ sahibi Fransız sömürgecilerin(*) skandalı, benim yönettiğim Liberté gazetesinde açıklanmış olduğundan ve ölüme neden olduğuna dair kanıt gösterilmiş olduğundan, General Catroux belgelerimi benden geri aldırttı; öyle ki Cezayir'den artık resmî olarak çıkamıyordum.

(*) Sömürgeci: Sömürge topraklarında oturan sömürülen halk değil, sömürgeci halktır. (Çev.) ?

Parti beni Paris'e çağırdığı için o zaman Hava Bölümün'e kumanda eden ve Pucheu'ya yapılmış işbirlikçilik davasında raporunu hazırlamaya yardım ettiğim General Weil sayesinde, küçük bir bombardıman filosuna binebildim. Baléares üzerine faşistlerin avcı uçakları alarımına rağmen İstres üssüne ulaştık.

Garda, *yukarı aşağı* gidip gelen bir lokomotifin makini, başkent Cezayir'den beri *serüvenimi* inanılmaz bulmasına rağmen beni almayı kabul edinceye kadar, Fransız parası olmadığından, aylak aylak dolaşıyordum. Kürek dolusu kömürtü kazana her atışında kaçınılmaz olarak bana serpen ateşçiye rahatsız etmemek için kendimi tabana sıkıştırdım. Marseille'e ulaşırken tastamam Ouagadougou doğumlu birine benziyordum. 80 kilodan 51 kiloya düştüğüm beş yıllık ayrılıktan sonra anem, açlık çeken bu zenci kılığında oğlunu tanımakta biraz güçlük çekti ama çok sevinç duydu.

Ertesi günü Cezayir hapisanelerinden kurtulmuş komünist temsilci olan ve o zaman Marseille Belediyesi'nde görev yapan dostum Jean Cristofol sayesinde yepyeni giyinmiş olarak, zarıflığına alışmış olmadığım bir kıyafet için Paris'e görevime katılmak üzere tekrar hareket ediyordum.

* * *

Cezayir savaşı boyunca Eğitim Dosyaları (Dossiers Pédagogiques) tehlikesiz başlığı altında, Cezayir'in fethini, savaşın yasal cinayetleri ile nasıl yürüttüklerini açıklayan "imparatorluk mimarları"nın anılarından ve mektuplarından, özellikle geleceğin Saint-Arnaud Mareşalı Bageaud'dan ve diğerlerini Cavaignac'tan alınmış metinleri yayınlamıştım.

Bageaud, Temsilciler Odası'nda konuşmasında, 14 Mayıs 1840'da şöyle yazıyordu: "Afrika'da Frankların, Gotların yaptığına benzeyen büyük bir işgal yapmak gerekiyor... Her tarafta

bol su ve verimli topraklar olacak. Orada, toprakların kime ait olduğu öğrenilmeksizin sömürgecileri yerleştirmek gerek." Geleceğin Saint-Arnaud Mareşali yazıyor: "Geçtiğim yerlerde geniş bir yangın bıraktım. İkiyüze yaklaşan, bütün köyler ateşe verildi, bütün bahçeler yağma edildi, zeytinlikler kesildi." (Mayıs 1851).⁽⁸³⁾ Albay Montagnac 'Bir Askerin Mektupları' (Lettres D'un Soldat)'nda 19 Ocak 1842'de, Mascara'dan yazıyor: "Düşmanı izliyoruz; kadınlar, çocuklar, hayvanlar, buğday, arpa... ele geçiriyoruz."

Katılmış olup da en azından kaygılanmışa benzeyen bir tanık ayrıntıyı veriyor: "Mahkumlardan, çift çift, toplanmış bir varil dolusu kulak getiriyoruz... Yerlilerin kulakları yine de uzun süre çifti 10 frank yaptı ve kadınlar tam bir av hayvanı gibi yaşadılar."⁽⁸⁴⁾

El konmadan önce, okullarda birkaç bin nüshasını dağıtmayı başardığım bu 'Eğitim Dosyaları'ndan birkaç seçme parçayı, kitabım 'Bir Uygarlıklar Diyaloğu İçin Batı Bir 'Tesadüf'tür'de tekrar yayınlatabildim.

Aradığım polemik noktası değil, önce diğerinin anlayışlılığı ve kızgınlıklarıdır.

1974'te, batılı olmayan uygarlıkların evrensel kültüre getirdiklerinin önemini vurgulamak amacıyla olan 'Uygarlıklar Diyaloğu İçin Uluslararası Enstitü'yü kurduğum zaman ve 1978'de, bir program kitap olan 'İnsan Nasıl İnsancıl Oldu'yı yayınladığım zaman, başa şu yazıyı koydum:

"Daha insancıl olmak için bende eksik olanı başka insanda aramak;

(83) Bkz. Saint-Arnaud Mareşali'nin Mektuplar. (Lettres)'ı. Cilt I, sf. 141,313, 325, 379, 381, 390, 392, 472, 474, 549, 556, Cilt II, s. 83, 331, 340

(84) Comte d'Herisson: İnsan Avı (La Chasse a L'Homme) s. 133, 347, 349.

Her ağaçta meyvelerden daha çok çiçekleri sevmek;
Tanrı'da kaynakların umudunu yaşamak."

1981'de 'İslam Geleceğimizde Oturuyor' (Descel  de Brouwer)'u ve 'İslam'ın Vaadettikleri' (Le Seuil)'ni bu anlayış içinde yazdım.

Gerçek bir diyalogun, yani karşılıklı bir verimliliğin yasa-sı, olması gerektiği gibi bir Hristiyanlık'ı, oldukları gibi bir İslam'la ya da bir Marksizmle veya olması gerektiği gibi bir İslam'ı oldukları gibi bir Hristiyanlık'la ya da bir Marksizmle karşılaştırmamaktır.

Bizim idealimizi başkalarının gerçekliğiyle değil, ideali idealle, ya da gerçekliği gerçeklikle karşılaştıralım.

Gerçekliklerin karşılaştırılması çok yararlı tarihsel bir görevdir. Fakat amaç, benim uygarlıkların diyalogunu göstermem değildir. Benim başlıca kaygım tarihsel değil, ama etkindir. Yalnız bilgiyi hedefleyemez, bu bilginin yaşadığı hayatı hedefler. Başkalarının kültüründe ve inancında, geleceğin keşfi için, insan yüzlü bir geleceğin kuruluşu için canlı taş olabilen şeyi bulmak.

* * *

Bu bakış açısından, İslam'la gerçek bir diyalog açılabilir. İslam hem din hem de toplumdur. İnanc üzerine kurulmuş bir toplum. Bütün d n  toplumlarda olduğu anlamda değil, kurulmuş toplumun yalnızca dinsel olmadığı, özel bir anlamda: Orada inanc, yalnızca kişisel değil, toplumsal ve siyasî, hayatın bütün işlerinin içine girer. Bir evlilik sözleşmesi, ticarî bir anlaşma, politik bir oluşum ya da bir barış antlaşması söz konusu olsun, bütün sözleşme, bir Hristiyanın *kutsama* dediği şeydir.

Bu tür toplumun ilk örneği, Peygamber Muhammed tarafından 622'de kurulmuş olan Medine toplumdur.

Yeni bir tip toplumdur bu: Göçebelerde olduğu gibi kan bağları ya da yerleşiklerde olduğu gibi toprak bağları üzerine kurulmuş, kabile toplumu değildir artık. Terimin batılı anlamında, bir ülke, bir alışveriş, bir dil, bir kültürel miras, yani ırkın verileri gibi, coğrafya ya da tarih *verileri* birliği -ve geçmiş- üzerine kurulmuş millet de değildir. Ama Allah'ın aşkının ortak deneyimi üzerine kurulmuş nebevi bir toplumdur.

Allah'tan başka ilahı olmadığını ilan ederek, bütün puta tapma biçimlerini dışlayan Peygamber, gücü ve zenginliği göreceleştirir: Tüm zenginlik gibi tüm güç, yalnız Allah'a aittir ve her kim güçten ya da zenginlikten bir parça elde ederse, o yalnızca ondan sorumlu yöneticidir.

Tıpkı bir ağaçta, dallar ve meyveler nasıl köklerinden doğarlarsa, eylemler ve kurumlar da bu ilk inançtan doğar.

Medine toplumu üzerine kafa yormak, Peygamber'in eğitimine içtenlikle bağlılığı isteyen bütün İslam toplumlarının ortak paydasını ortaya çıkarmamızı sağlar.

Özellikle *siyasal iktidar* konusunda. İki temel ilkesiyle: Tüm toplumsal egemenliği göreceleştiren, ancak Allah'a ait olan güç ilkesi ve Allah ile halk arasında tüm aracılığı dışlayan danışma (şura) ilkesi, hem gücü kutsallaştıran ve yeryüzünde bir yöneticiden bir tanrı yapmaya can atan mutlakiyetçi bir tiranlıktan ve hem de batılı tipte, yani bireyselci, nicel, istatistiksel, yetkilendirilmiş ve yabancılaşmış bir demokrasiden ayırır.

İster Allah'ın yerini gasbeden mutlak bir hükümdarlık biçiminde olsun, ister kabilenin ya da mezhebin yerini alan, partilerden ve sınıflardan oluşmuş bir parlamentonun ya da evet veya hayır'dan başka cevabın olmayacağı referandumun söz konusu olduğu bir *aygıt* biçiminde olsun, tüm temsil etme ve edilme aldatmacadır.

Eğer yasanın ilahî bir kaynağı varsa ve eğer Allah ile halk arasında ilişkileri gizleyen aracı da yoksa, Mecline'nin danışma (şura)'sı bugün "doğrudan demokrasi"den başka bir şeye yol açamaz. Yani her an herkesin karar vereceği bir toplum değil, fakat her problemin ortaya çıktığı düzeyde çözüldüğü bir toplum.

Mülkiyet konusunda. Tüm insanların ancak çalışmalarıyla yararlanma hakkına sahip oldukları tüm mülkiyet, eğer Allah'ın mülkiyetiye, Kur'anî mülkiyet anlayışı da batılı ve burjuva anlayışının tersidir: Roma hukuku, mülkiyeti, "Eskitme ve kötüye kullanma hakkı" olarak tanımlıyordu. Bu da, mülk sahibi için mülkiyet üzerinde mutlak bir güç ile elde bulunduran anlamına ve davranışlarıyla hemşehrilerini hayatî ihtiyaçlarını karşılamaktan yoksun bırakıyor olsa bile, mülkiyeti sınırsız biriktirme ve yok etme hakkı anlamına gelir. Bu, bizim kapitalist toplumlarımızın ilkesidir. Sovyet anlayışı, bu mutlak gücü devlete, yani onun efendisi olan parti aygıtına taşıyarak, temel olarak kapitalist sistemin biriktirme ve büyüme modelini ve hatta zenginliklerin diğer ayrıcalıklı azınlıklar tarafından istif edilmesini de değiştirmedir.

İslam Hukukunda mülkiyet, ne bireye ne de gruba ayrıcalıktır. Tam tersine, Beytül-Mal'ın ilahî gereksinimlerinin emrine verilmiş toplumsal bir işlevdir. Mülkiyet yalnızca hakları değil, öncelikle ödevleri verir: Allah'ın insandaki vekâletidir.

Kapitalizmin hem orman kanunu bireyselciliğinden, hem de totalitarizmden kurtulmuş, orjinal, özellikle İslamî, ekonomik ve politik bir yapılanma böyle anlaşılıp, böyle yaşanabilir.

Geleneklerimize nazaran, bakış açısının altüst oluşu, bize, biz batılılara, demokrasi ve sosyalizm üzerine alışılmış şe-

malarımız konusunda farklılıklarımızı görmemize ve onları göreceleştirmemize yardım edebilir.

Rousseau'nun 'Toplum Sözleşmesi', soyut bir birey veli mi üzerine kuruluyor ve sonunda da bundan, ancak bir *genel istem* miti aracılığıyla toplumsal bir bütünleşme anlaşılabiliyordu. Parlamentolar ve partiler aracılığıyla, bu genel istemin somut tarihsel ifadeleri, bir demokrasi karikatürü çizmek için medyanın manipölasyonlarıyla bir aldatmacaya ve bir kurguya dönüşen halkın iktidara katılımının temsiliyetten ve yabancılaşmadan neler içerdiğini gösterdiler.

Mülkiyet için de aynı şey oldu: Bireyselci, Romalı ve burjuva tanımı, sonunda sözde *ortak çıkar* ekonomik yalanına ulaştı. Bu teoriye göre eğer herkes kendi kişisel çıkarını izlerse, genel çıkar gerçekleşir. Ölümünü henüz tamamlamayan şu sözde *ekonomik liberalizm* tarafından doğurulmuş iki yüzyıllık toplumsal sarsıntı *genel istem* politik yalanı gibi *genel çıkar* ekonomik yalanını ortaya çıkardı. Bu mitosların yerine, geleceğin taşıyıcısı denilen ama asla danışılmamış bir sınıf adına, bu genel istemi ya da bu genel çıkarı, sırası gelince canlandıran, her şeyi bilen ve gökten gönderilmiş gibi bir parti mitosunun geçtiği, sosyalist denilen deneyimler başka çıkmazlara yöneldiler.

Hiçbir şekilde, İslamî toplumların tüm tarihsel gerçekleştirmelerini idealleştirmeye çalışmıyoruz ve hatta, inancı anlaşılır bir dilde bir halka ve bir çağa ilan eden esinli bir metinden, bütün zamanlar ve bütün halklar için geçerli bir yasama çıkarma iddiasının zararlı bir bütünleşmecilikten ileri geldiğini düşünüyoruz.

Bir hristiyanın 20. yüzyılda tutumunu, 14. Louis'nin mutlak monarşisini haklı göstermek için Bossuet tarafından yazıl-

miş Kutsal Yazma'dan alınmış 'Politika' üzerine kurmaya gücü yetmeyeceği kadar, Abbasî halifeleri zamanında El-Maverdî tarafından çizilmiş bir müslüman toplumun değişmez olduğu bugün artık savunulamaz.

Bugün, eğer *açık* bir İslam, geçmişi içinde donmaz ve Medine toplumunun esprisi içinde zamanımızın problemlerini çözmesini bilirse, Jaurés'nin ifadesine göre sadık kalmak, ataların ocağından külleri değil, ateşi aktarmak olur. Ve denize doğru giderken kaynağına sadık olan bir ırmak olur. O zaman yalnızca müslümanlar için değil, evrensel bir biçimde, artık pozitivist bilimcilik ve batılı bireysellik tarafından felce uğraulmamış ve Medine Toplumu'nun temel değerleri olan aşkınlık ve birliktelik tarafından zenginleştirilmiş bir toplum görünümü ortaya çıkabilir.

Bu ilk ve eksiksiz toplum biçiminde insanın, ama bütün insanların kişisel ve siyasal hayatının her hareketi Allah'ın bulunuşu ve eylemi tarafından oturtulmuştur. Bu toplumda insan, aşkın boyutundan, kendi yapısı içinde bile soyutlanmamıştır ve her insan bütün diğer insanların geleceğinden kişisel olarak sorumlu olduğunun samimi duygusuna sahiptir. Bu toplum ölmekte olan Batı uygarlığının iki hastalığını insanın aşkın boyutunu göz önünde bulundurmayarak, bilimi bilimciliğe, tekniği teknokrasiye, politikayı makyavelizme çevirdiği için, amaç yokluğundan sonu umutsuzluğa varan *pozitivizmi* ve sonu herkesin herkesle savaşına ve korku dengelerine varan *bireyseliği* aşma vaadini kendi içinde taşır.

Toplumlarımızın geleceğini elinde tutan İslam'la bütünleşmenin bedeli budur: Pozitivizme karşı aşkınlık, bireyseliğe karşı birliktelik.

Fakat yalnızca bir vaad ve bir umut söz konusudur. (Bel-

ki gezegenin intiharından başka şeye ulaşan tek şeydir o. Çünkü söz konusu olan, milyonlarca insanı yeniden harekete geçiren tek inançtır.).

Bu toplum, bu Müslüman Ümmet idealleşecek güçte değildir. Bugün en hastaların arasındadır. Öncelikle bölünmele-riyle. Ama artık kimliğini unutmayla değil.

Onun son vahiy olarak anlaşılmasını sağlayan önceki bütün mesajlarla bütünleşme gücü, yani evrenselliği unutulduğu için hastadır. Bugün tam tersine, İslam yalnızca belirli bir halk içinde ve bir çağda doğmuş diğerleri arasında bir dinmiş gibi, ilk insanla, aşkınlığın ilk doğrulanışıyla birlikte doğan, bütün halkların tüm peygamberlerini tanıyan, Allah'ı yeniden hatırlatarak önceki kültürleri toplamayı ve canlandırmayı bilen, esas ve ilk din değilmiş gibi, kimlik çok defa kendine özgüllüğünün doğrulanmasında aranmıştır.

Yunanlıların (algılanabilir oluşun, yalnızca İde'nin durağan sonsuzluğunun devingen tezahürü olarak bulunduğu) *varlık* felsefesinin tersine, onun *dinamizmi*, kendi yaratma kavramı içinde, bir *eylem* felsefesine, yani ardı arkası kesilmeyen yaratıcı fışkırmaya bir yol açtı. Bu felsefe, hareket ilkesini ve yenilenme ilkesini kendi içinde taşır. Bu ilkeye göre Kur'anî mesaj her bir kişiyi, durmadan değişim içinde olan bir dünyanın her zaman yeni problemlerine yeni cevaplar bulmak için her çağda gerekli çabayı göstermeye çağırır. Fakat o, bu dinamizmi yitirdi.

İlk dönem İslam'ının dinamizmini yeniden bulınası için, İslam'ı uzun uykusundan uyandırmak, bugün ilk ödevdir. Günümüz dünyasında, tekrar ediyorum, yığınları harekete geçirebilecek yetenekte yalnızca bu inanç kalmıştır. Bu yalnızca, müslümanlar için, sömürgecilik döneminde olduğu gibi, pasif

ve aşağılanmış *nesne* olmaktan kurtulma ve tarihin etkili öz-
nesine yeniden dönüşme umudu değil, aynı zamanda, poziti-
vizm ve bireysellik tarafından parçalanmış, 'niçin' sorusunu
soramaz duruma gelmiş olan kendi uygarlıklarımız için, hayata,
ölüme, tarihe bir anlam kazandırma umududur. Onlar kendile-
rini, kendilerinin içten yıkımına sürükleyen, büyüme için büyü-
me, güç için güç sapkınlıklarına bırakmışlardır. Söz konusu
olan, dünyanın umudu ve devamıdır.

Başlıca şu üç konu üzerinde düşünmesinin amacı budur:

- 1) İslam'ın evrenselliği;
- 2) Onun dinamik dünya ve insan görüşü;
- 3) Yeniden doğuşunun koşulları.

1) İslam'ın Birleştiriciliği

Peygamber Muhammed, asla yeni bir din⁽⁸⁵⁾ ortaya koy-
madığını, ama ilk insandan beri gelen aynı dine insanları yeni-
den çağırdığını ileri sürdü: "Öyleyse sen yüzünü gerçek bir ha-
nif olarak dine, Allah'ın o fıtratına çevir ki, insanları bunun üze-
rine yaratmıştır. Allah'ın yaratışı için hiçbir değiştirme yoktur. İşte
gerçek din budur, fakat insanların çoğu bilmezler." (XXX, 30)

Hem ilk dindir, hem de hayatın bütün düzeylerinde ka-
bul edilmiş, insanın aşkın boyutunun son mesajıdır.

Kendi ilkesi içinde İslam, dinlerin en *birleştiricisi*dir. Al-
lah'ın "dinden Nuh'a tavsiye ettiğini ve sana vahyettiğimizi, İb-
rahim'e, Musa'ya ve İsa'ya da vasiyet ettiğimizi sizin için yasa
olarak yerleştirdi"ğini Kur'an gösteriyor. (XLII, 13)

Herkese aynı mesaj, tek Allah'ın yasasına boyun eğme
mesajı indirildi.

(85) "Ben peygamberlerden bir türedim değilim." (Kur'an XLVI, 9).

Bu yasa tüm yaratıkların yasasıdır: Bir taş düşüşünde, bir ağaç büyümesinde, bir hayvan içgüdülerinde Allah'ın yasasına *tâbi* olmuşlardır: "Rabbin her şeye biçimini ve yasasını veren ve belirleyip hedefini gösterendir." (LXXXVII, 2 - 3)

Yalnızca insan, karşı gelme gücünün korkunç ayrıcalığına sahiptir: "Biz bu (inanç, özgürlük ve de sorumluluk. R. Garaudy) emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korkuya kapıldılar. Onu insan yükledi, fakat o çok zalim ve çok cahildir." (XXXIII, 72)

Eğer müslüman olursa, yani Allah'ın önderliğini kabulüyle ve en üstün özverisiyle *inancın babası* (XXII, 78) olan İbrahim örneğine göre, Allah'ın çağısına kayıtsız şartsız cevap verirse, gönüllü, özgür, sorumlu bir eylem aracılığıyla İbrahim'in durumuna gelir. Bunun içindir ki, Allah onun önünde melekleri -ki onların itaat etmeme güçleri yoktur- secde ettirir. (II, 34) "Ona ruhumdan üflediğim zamañ, hemen ona secdeye kapanın." (X, 29; XXXII, 9; XXXVIII, 72)

İnsan, böylece Allah tarafından yeryüzünde kendisinin Halife'si, kendisinin vekili olarak gösterilir. Bu Halife görevi, efendisinin emirlerini müdahalesiz yerine getinmeyle görevlendirilmiş bir alt görevlinin görevi değildir; Halife, sorumlu olduğu -doğanın dengeleri, insanların kaderi- her şey için, bütün tehlikeler pahasına kararlar almak zorunda olandır.

Allah'ın insanla ilişkileri Allah'ın doğayla ilişkilerinden farklıdır. İlahî tam egemenlik başka türlü gerçekleşir. Fahreddin Razî (öl. 1209) büyük Kur'an tefsiri Mefatih-ül-Gayb, (Gaybın Anahtarları)nda uzun zaman önce 'yaratılış dünyası' ve 'vahiy dünyası' diye ayırıyordu. Doğanın tüm varlıklarına kendi yasaları ve Eş'ari'nin (öl. 936) zorunlu bir itaat içinde sürdürme olarak anladığı gibi, her an dünyayı tekrar yaratarak dünyanın

ayakta durmasını sağlayan 'sürmekte olan yaratılış' zorunlu kılınmıştır.

Fakat insana, özgürlük olayından dolayı, Allah'ın sürekli eylemi, ona sunulmuş *işaretle* (doğa olayları, tarih olayları veya ilahî vahiylerle) kendini gösterir. İnsan bu işaretleri yorumlamak ve anlamak için çaba (İçtilhad) gösterirse Allah'ın iradesine boyun eğmenin imkânına sahip olduğu gibi, reddetme imkânına da sahip olur ve bunlar insana, eyleminin ilahî yasası olan 'doğru yol'u (I, 6) gösterirler.

Kadercilik hiçbir şekilde Kur'an'da görülmez.

İslam teolojisini (daha önce Hristiyan teolojisini, özellikle Calvin öncesini) dolduran *önceden takdir* üzerine bitmez tükenmez tartışmaları yeniden ortaya çıkarmaksızın, geleneğin bazı dogmatik yorumlarından beslenen, İslam düşmanlarının gözde konusu 'Müslüman kaderciliği' efsanesini yıkmak önemlidir.

Hicrî birinci asrın sonundan itibaren ve daha sonra ikinci asırda Cebriyye ve Kaderiyye şiddetle çatıştı. Cebriyye Allah'ın her şeyi bilmesi ve tam egemenliği adına önceden takdiri öğretiyordu; Kaderiyye ise, insanın sorumluluğu ile Allah'ın iradesi arasındaki ilişkiler problemi üzerine, "Eğer Allah'ın sonsuz bir kararı insanın eylemlerini belirleseydi, tüm sorumluluk insandan kaldırılmış olurdu" şeklinde değerlendirmeye gidiyordu. Allah tarafından istenmiş oldukları için, insanın işlememek gücünde olmadığı işlerden dolayı Allah'ın onu cezalandırması o andan itibaren imkânsız olacaktı.

Kur'anî vahiy, *önceden takdiri* ve *kaderciliği* dışlar. Kur'an'da, Allah'ın her varlığa, gelişiminin yasasını verdiği söylenmiştir. Bütün doğa için bu, zorunlu bir yasadır.

İnsan bu yasadan ayrı değildir. Ama bu yasa onun için

bir kader değil, bir eğilimdir. Bu itaati reddedebilir. Bunun içindir ki Allah ona doğru yolu hatırlatmak için elçiler göndermiştir. Fakat, bir defa daha insan, *rehberliği* kabul etmeyebilir, peygamberlerin sesine kulak vermeyebilir.

Bütün bunlar Kur'an'da tam bir açıklıkla ifade edilmiştir:

1) Allah "her şeyi yarattı, onları düzene koydu; takdir (kader) etti ve hedefini gösterdi." (LXXXVII, 2 - 3)

Bu konu birçok defa tekrar edilmiştir. (XXV, 2; LIV, 49; XXXVI, 38 - 39) Polemiğin, mütercimlerin kâh *alın yazısı*, kâh *karar*, kâh *ölçü*, kâh *yasa* diye çevirdikleri -çünkü gerçekten de bütün bu anlamları içeriyor- 'kader' ve 'takdir' kelimelerinin yorumundan doğması anlamlıdır.

Fakat "bir yer takdir etti" ya da "bir kader takdir etti" diye çeviri yapmak ayrı şeylerdir.

Kelime Kur'an'da, Allah'ın yağmurun düşüşüne (XXIII, 18; XLIII, 11) ya da geceyle gündüzün ard arda gelişlerine (LXXIII, 20) bir yasayı nasıl verdiğini söylemek için kullanılmıştır ve orada, doğanın düzenlenmesinde zorunluluk söz konusudur.

2) Fakat insan, yağmurun düşüşü gibi ya da güneşin doğuşu ve batışı gibi, her şeyiyle iyi ya da kötü olacak şekilde bir defada belirlenmiş değildir. Allah'ın bir insanı kötülük yapacak şekilde önceden takdir etmesi düşüncesi bile Kur'an tarafından açıkça dışlanır. 'Önceden takdir' öğretisi, günahkârların ve en kötülerin, yani Kur'an'a göre suçların en ağırlı olan çok tanrıcılığı uygulayanların ağzında yer almıştır. Onlar şöyle derler: "Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız ortak koşmazdık." (VI, 148)

Ve onların böyle akıl yürütmeleri reddedilmiştir. Gerçekten; "Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi." (VI,

149) Fakat *yol değiştirme olasılığını* insana bıraktı, hiç kimseyi *yol değiştirmeye zorlamadı*.

Tam tersine, aynı açıklıkla Kur'an vurguluyor: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen küfre sapsın" (XVIII, 29). Yine Allah buyuruyor: "Biz ona yol gösterdik; (artık o) ya minnettarlıkla kabul eder ya da onu reddeder." (LXXVI, 3)

Allah'ın yasasına boyun eğmiş bütün doğa, bizi düzenleyicisine doğru yönelten *işaretlerini* çoğaltır ve Allah'ın niyetini zmek arzusu tarafından uyarılmış olan bilimsel araştırma, bu yolda bizi ileri götürür. Bilimin ve araştırmanın yaşayan İslam tarafından uyarılışının en parlak aydınlanışı Kordoba İslam niversitesi tarafından sağlanmıştır.

10. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar Kordoba İslam niversitesi'nden kültür,  kıtaya yayıldı en eksiksiz biçimi altında:

- Eşyanın kendi arasındaki ilişkileri ve nedenler zincirini bulmak için deneysel yöntemi meydana getirerek, *bilim*;

- Hayatın bir anlama ve bir amaca sahip olduğu bir ve uyumlu bir dünyada, Allah'la ilişkisi içinde her bir şeyin anlamı üzerine düşünme olarak, *bilgelik*;

- Bilimin ilk nedene hiç ulaşamadığı, bilgeliğin de son amaca ulaşamadığı şeyin itirafı olarak, *inanç*: Sınırlarımızın ve postlatlarımızın bilinci olarak inanç. Sınırsız sağduyu olarak inanç.

Orada astronomi, çölde ya da okyanuslarda yıldızlardan başka rehberleri olmayan, ama yine de inanan ve ibadet anlarını evrenin büyük ritimlerine bağlayan göçebeler ve denizcilerin ihtiyaçlarına cevap olarak okutuldu.

Orada, rlı ve bedeni asla ayırmayan, insanı, çarklarını onardıkları bir mekanizma olarak değil, bir bütün olarak, güzelliğiyle ve kaderiyle Allah'ın bir eseri olarak gören bir tıp

okutuldu.

Orada, şeyler arasındaki ilişkinin kesin bilimleri olarak, ama bununla birlikte güzellikleri yalnızca uzak *işaretler* olan bir dünyanın ideal biçimlerini bize açmak için Allah'ın bize konuştuğu dil olarak, matematikler okutuldu.

İnsana, kendi kaynağı ve kendi amacı olanın birliğini gösteren işaretler yalnızca doğanıninkiler değil, aynı zamanda vahyinkilerdir: Mesajın her ayeti, insana 'doğru yolu', hayatının, tarihinin ve ölümünün anlamını gösteren bir *işaret* ve eylemi için bir rehberdir. İnsanın, hem seçiminde ve kararında özgür olduğu hem de ona bu seçiminde ve bu kararında doğanın ve peygamberlerin sözünün işaretleriyle yol gösterildiği bu bakış açısında, insanın özgürlüğü, kendi gelişimine en uygun şartları açar: Hem hayır deme, hem de bir amaç bulma imkânı ve eylemiyle Allah'ın isteğini gerçekleştirmeye katıldığında, kendi eksiksiz tamamlanışının *doğru yolunu* bulmak için peygamberlerin sözünün ve doğanın işaretlerinin yardımı. Bu düzeyde özgürlük ve zorunluluk çatışmaz. Gerçek doğamı tamamlayışım da eylemim ne kadar *zorunlu* ise, ben de o kadar *özgürüm*.

Maurice Blondel'in yazdığı gibi, 'isteyen irade' ile 'istenen irade' özdeşleştiği zaman, doğa kendi bütünlüğüne sahip olur.

Kur'an'da kaderciliğin ya da 'önceden takdir'in kanıtını bulmak için düşmanları tarafından ya da dogmatik taraftarlarınca ileri sürülmüş bütün deliller düzmecedir.

İslam Ansiklopedisi'nde Mac Donald'ın (Mekke'de seçmeci, iradeci ve Medine'de kaderci bir Muhammed'i yerleştirdiği) bu kaderci yorumu, "Tüm hükümranlıklar Allah'ın elindedir." (LXVII, 1); ya da "Attığın zaman sen atmadın, ama Allah attı." (VIII, 17) diyen ayetler üzerine dayandırma girişimleri boşuna-

dır. Çünkü orada hiçbir *önceden takdir* yoktur. Yalnızca gücü her şeyin kaynağı olan Allah'tan alarak ve O'nun kendi peygamberleri aracılığıyla gösterdiği yolu izleyerek, insanın görevini başarıyla tamamlayabildiğinin doğrulanışı vardır.

Önceden takdiri Kur'an'da bulmak için diğer girişimler, Allah'ın *bazı kalpleri mühürlediğini* söyleyen ayetler üzerine dayanmaya çalışırlar. Oysa tam tersine, Kur'an tekrar hatırlatır ki, insan günahsız yaratılmıştır; doğası iyidir: "Sen yüzünü Allah'ı birleyen olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışı için hiçbir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din budur." (XXX, 30) O halde yalnızca, Allah'ın isteğine karşı yaşamayı seçenlerin, yoldan sapmışların kalpleri mühürlüdür. Bu kalpler, suçlardan önce Allah'ın bir kararından dolayı değil, insanın sorumlu olduğu seçimleri ve eylemleri yüzündün mühürlüdür. Kur'an'ın hemen ilk sayfasında şöyle buyrulur: "Küfredenlere gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir; onlar inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de perde vardır." (II, 6 -7)

O halde kâlp, onların küfrü yüzünden damgalıdır. Onların küfrüne karar veren Allah değildir. Yine Kur'an'da insanları ve cinleri yalnızca kendisine kulluk etsinler diye yarattığını (LI, 56 ve LXVII, 2) söyleyen Allah'tır. Bu mühür, kötü eylemlerin nedeni değil, sonucu olan bir cezadır: "Allah her kibirli zorbanın kalbini böyle mühürler" (XL, 35). Onlar peygamberin çağrısını duymak istemeyen "öyle kimselerdir ki, Allah onların kâlplerini mühürlemiştir." (XLVIII, 16).

Aynı yanlı yorum, örneğin: "Allah'ın bizim için yazdıkları dışında bize hiçbir şey isabet etmez." (IX, 51) ya da yine "Allah yazmıştır: Elbette ben ve peygamberlerim galip gelece-

giz." (LVIII, 21) diyen ayetlerin de anlamını saptırıyor. Burada, ne kadercilik, ne de önceden takdir vardır. Yalnızca, yeryüzünde kendi isteğinin hakim olması için Allah'ın tasarısı içinde, müslüman için felâketin sadece aşılacak bir denemeden başka bir şey olmadığını hatırlatma vardır. Kur'an, "Biz sizi deniyoruz" (III, 186) diyor. İnsanın enerjilerini maksimuma çıkarmak için uyarıcı değil midir bu?

Az önce hatırlattığımız Kur'an ayetlerinin yorumu, 'hadisler'de bazen kadercilik anlamına yöneldiği doğrudur.

Böyle bir yorum raslantı sonucu değildir: Hadislerin büyük bir çoğunluğu Emeviler döneminde (Miladî 660 - 750), yani dindar müslümanların Kur'anî idealden çok uzaklaşmış olan hükümdarların yönetimine kızdıkları bir dönemde derlenmiştir. Halkı itaat halinde tutmak için, Kur'an'dan, bu insanların hüküm sürmelerine Allah'ın ezelden beri karar verdiğini doğrulayan bir doktrin çıkarmak gerekiyordu. Ki alçaklıkları ve suçları, Allah tarafından belirlenmiş kaderin bir parçası olsun. Dalkavuk şairler prenslerini, "hükümrânlığı Allah'ın sonsuz kararları içinde önceden kararlaştırılmış"⁽⁸⁶⁾ olan hükümdarlar olarak yücelttiler. Önceden takdir, adaletsizliğin ve tiranlığın teolojik teminatıydı.

İslam tarihinde aynı şey, "Rabbimiz! Gerçekten biz, efendilerimize ve büyüklerimize itaat ettik, böylece onlar bizi yoldan saptırmış oldular. Rabbimiz onlara azabtan iki katını ver ve onlara büyük bir lânet ile lânet et." (XXXIII, 67-68) denen Kur'an'la kökten çatışma halinde, sık sık tekrarlanacaktır.

Bu tartışmaların ve anlam saptırmalarının dışında, yaşayan şey, İslam'ın Kur'anî kaynağında, dünyanın bütün maneviyatlarının ortak paydasını ve sonuçlanışını kurmasıdır.

(86) ZDMG. LVII, 394. Farazdak'ın şiiri. LX. 35 (a.g.e.)

İslam insana, Allah'ın yol göstericiliğini aramak ve izlemek olan görevini hatırlatır.

Müslüman olmak, bütün insanî tasarımı aşan, Allah'ın ve tasarısının karşısında *bağımlılığımızı* kabul etmektir. 'Yeterlilik', bu aşkınlık biçimindeki inancın tersidir. O halde o büyük günahıdır: "İnsan kendisini yeterli gördüğünde mutlaka azar." (XCVI; 6, 7).

• Bu temel dinden olan İbrahim, tüm ahlâkları ve akılları aşan, tek Allah'ın isteğine kayıtsız şartsız boyun eğişiyle örnek tanıklığı koydu ortaya (II, 124, ve 135; III, 67, 95, vs.).

Allah'a, yalnızca Allah'a boyun eğme dini olan, Allah'ın çağrısına sorumlu ve özgür bir cevap olan bu dinin kural ve dogmaları azdır. Kendisini basit bir inanç eyleminde özetler: Allah'tan başka ilah yoktur. Zira Kur'an bize, "Eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı, yerde ve gökte kaos olacaktı" der. (XXI, 22).

Bizim batılı dünyanın mevcut durumunun, bu temel gerçeklikten daha iyi kanıt ve açıklaması olamaz: Ateizm ister resmî olarak Doğu'da ilan edilmiş olsun, ister batılı ülkelerde sözü edilmeksizin uygulansın, evrensel olanın bütün kısmî çıkarların üzerinde önceliğe sahip olduğu gerçek bir toplumun canlı ilkesi olan tek bir Allah'ın unutulmuşu, vahşi hayvanların dalaşı gibi karşı karşıya gelmiş bireylerin ve grupların güç ve büyüme isteklerinin, çıkar ve tutkularının kargaşalı bir şekilde boşalmasına ulaştı.

Mutlağın anlamını muhafaza eden ve kişisel hayatını yüce bir yasa olan İsa'nın aşkına göre, ama "hristiyan" bir toplum meydana getirmeyi asla başarmaksızın ve insanın doğa karşısında aşkın boyutunu ve bu insanın karşısında Allah'ın aşkınlığını, kendi ilkesinde bile, dışlayan bir dünyanın demirden yasalarını bükmeyi de başarmaksızın yaşayan bir azınlığın iç

bayatı hariç, Allah'tan yoksun dünya, yerini gerçek bir çoktanrıcılığa bıraktı.

Batılı dünyamız yalnızca ateist değildir. Çoktanrıcıdır. Her birey ve her grup parayı, gücü, tekniği, cinselliği, ulusu, ideolojiyi, büyümeyi kendi içinde bir amaç, mutlak bir değer olarak görerek kendi arzusundan bir tanrı ediniyor: Kendisine hizmet edeni bağnazlaştıran ve parçalayarak yiyen, yayılmasına karşı gelen diğer bütün değerleri ve başka tüm insanî varlıkları tepeleyen sahte etobur bir tanrı.

Bütün güçlerin ve bütün zevklerin geliş yolu para olan bizim toplumlarımızda, kapitalizmin hemen başlangıcında, Hobbes gibi akıllı başında insanlar gördüler ki, bu iştah ve yarışlar, ister en güçlülerin en küçükleri yıktığı veya yuttuğu ticaret ya da endüstri rekabetleri biçiminde olsun, ister her biri loca çıkarlarının zaferini, kendisinde olan güçlerle empoze etmeye çalıştığında, toplumda bloklaşmalara yol açan, karşı karşıya gelmiş locaların gerekleri biçiminde olsun, toplumu, *herkesin herkese karşı olduğu bir savaşa* yönlendiriyor.

Bireylerin ve grupların açgözlülüklerini aşan bir eylem ilkesinin yokluğu da, bütün diğer alanlarda olduğu gibi benzer sonuçlara ulaşıyor: Güç için güç, totaliter despotizmdir bu, ya da insan yüzlü tasarıları olmayan ve kendi yerinde egemen olmak için rakibini yıkmaktan başka amaç gütmeyen partilerin çarpıştıkları bir *orman demokrasisinin* yalanlarıdır. Yahut da hükümet darbesi ve ardından hain askeri liderlerin diktatörlüğüdür.

Aştan koparılmış ve biyolojik zevke indirgenmiş, tamamen insanî ve ilahî boyutundan yoksun olan cinsellik, artık başkasının değil, kendi kendisinin aşkı ve kendi öz yalnızlığına kapanış olmak için *başkasıyla* en derin ilişkinin *şîrsel* dili ol-

mayı bırakır.

Geçmişin mirası ve kıskançlıkla korunmuş ticarî pazarları ve fetil girişimlerine, ırkçılığa, sömürgeciliğe, '*devletin yararı gereği*' denilen vahşî tapınışa ve özellikle savaşa *manevî bin koku* vermeye kalkışan tarihsel mitleriyle ulus.

Sanat için sanat, yani insanî ya da ilalî mesajı olmayan ve tüm modalara olduğu gibi tüm ticarîleştirmelere katılan bir sanat. Teknik için teknik, yani hangi amaç olursa olsun hizmetine girmiş etkili araçlar. Dogmatizme ve mezhebe, yeni haçlılara ve yeni engizisyonlara dönüşen ideoloji.

Bunlar, Kur'an'ın çağrıştırdığı 'yerde ve gökteki kaos'u aşmak için, her bir kişinin bilinci, hiçbir bireyin ya da hiçbir özel grubun hedeflerine bağımlı olmayan, mutlak bir ayarda inanç tarafından oturtulmamış olduğu zaman, orman kanunlu toplumlarımızı dolduran sinsi sahte tanrılardan, çoktanrıçılıktan ve Tanrı'sız bir dünyanın kaosundan birkaç görünümüdür.

Bütünyle insanî ve evrensel bir toplum ancak yukarıdaki gibi, yani her bir kişinin bilinci, hiçbir bireyin ya da hiçbir özel grubun hedeflerine bağımlı olmayan mutlak bir ayarda inanç tarafından oturtulmuş olduğu zaman kurulabilir. Hiçbir kısmî topluluk -bu bir Kilise ya da dinadamları, ilahiyatçılar ya da kadılar grubu olsun- kendisinin, Allah'ın Sitesi'nin önbelirtisi olduğunu veya kendisine istediği gibi yönetme, yahut yasakları ilan etme hakkını verecek mutlak hakikati elinde bulunduran olduğunu ileri süremez. Her bir müslüman, Allah karşısında aracısız sorumludur.

Allah'ın birliğini tasdik etmek, bir durum saptaması değil, bir davranıştır. 'Tevhid' basit bir *olgu* değildir: Tek bir Allah olduğunun yargısıdır. Bu bir bağlanmadır; hayatımızın bütünlüğünü esinleyen bir eylem ilkesidir. Her özel hareket -en

basit ve en gündelik hareket bile- Allah'ın yeryüzündeki şu tasarısını gerçekleştirme görevi adına vardır: Dünyayı canlı bir birlik biçimine sokacak evrensel toplumu meydana getirmek!

Allah'ın birliğine inanmak yeterli değildir. Önemli olan, 'Allah yolunda', bu ahengi bozuk yeryüzünde, savaşarak onun kanıtı olmaktır. Bütün düzeylerde; ekonomiden ahlâka ve politikaya, bilimden sanatlara kadar...

'Cihad'ın tam anlamı budur. Savaşçı anlayış, 'kutsal savaş' gibi çok kötü biçimde çevrilmesine karşın, *Allah yolunda çabanın* çok genel bir anlamı vardır: Tüm çabalarımızın yönelimi, öncelikle iç hayatımızın birliğini ve kendine hakim olmayı kazanmak için kendi üzerimize yönelimi... Sonra dış, sosyal hayatın bütün alanlarına yönelimi, kavgayı ve çatışmayı dışlamaksızın, ama İslam'ı yaymak için değil. Kur'an sözcük oyunu yapmaksızın söylüyor: "Dinde zorlama yoktur" (II, 256). Allah'ın rehberliğine göre davranmak isteyenlere uygulanan tüm baskılara direnmek için. Direniş var, fetilı yok.⁽⁸⁷⁾ Eğer bu es- kiden İslam tarihinde bazen (güç ile kendilerini kabul ettirdikleri zaman Yahudilik ve Hristiyanlık tarihinde de olduğu gibi) olmuşsa Kur'anî eğitimin uygulanışından, değil, bu eğitimin bozuluşundan olmuştur.

İslam kendisinde diğer bütün dinleri içerir. Bir müslüman Allah'ın bütün mesajlarına ve bütün peygamberlerine büyük bir saygı duyar.

Kur'an'ın hemen ilk sayfasında şöyle denir: "İşte o Kitap!... Allah'tan korkanlar için bir yol göstericidir... Onlar sana indirilene ve senden önce indirilene de inanırlar." (II, 2 - 4).

(87) Kur'an hiç şüphesiz bu konuyu başıboş bırakmamıştır: XXII, 78; XXIX, 6; XXIX, 69, vs. Bağlam her zaman şu görüntüyü aydınlatıyor: ...karşı savaş değil ...e doğru çaba.

"Allah'a, bize indirilene, İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilene ve (diğer) peygamberlere Rabb'leri tarafından verilene inanırız. Onlar arasında bir ayırım yapmayız, deyin." (II, 136)

Ve tekrarlanır: "O'nun peygamberleri arasında hiçbirini (diğerinden) ayırdetmeyiz." (II, 285)

Allah insanlara bir 'elçi', bir peygamber gönderdiği zaman, "her kavmin kendi dilinde" ki (XIV, 4)' mesajın kendi sadeliği içinde milyonlarca insana ulaşması için, asla bir filozof, bir ilahiyatçı, bir kanun alimini değil, Amos gibi bir çobanı, İsa gibi bir dülger işçiyi ya da Muhammed gibi okuma yazma bilmeyen bir kervancıyı seçer.

Yalnızca katiplerle ve erdemli geçinenlerledir ki, peygamberin inancı 'Talmud'unkine, İznik'ten sonra Hristiyanlık 'Konstati'ninki'ne döndü ve sırası gelince İslam, müslüman olmak için öncelikle 10. yüzyılın, Abbasiler zamanının bir Arabı olmak gerektiği izlenimi verecek şekilde meşruiyetçi ve kuralcı, Talmudunkine ve Konstantininkine döndü.

Örneğin Kara Afrika'da, Hristiyan mesajı bu halkların maneviyatları ve kültürleri üzerine aşılacak yerine, bir siyah için hristiyan olmak, öncelikle batılı olmak, beyaz olmak demekmiş gibi, bir Roma Hristiyanlığını okutan hristiyan misyonerlerinkine benzer bir hatadır bu.

Kur'anî valıy, dünyanın ve insanın dinamik bir görünümünü getirdiği için İslam'ın bu fosillenışı kabul edilemez.

2. Kur'an'da Dünyanın Dinamik Görünümü

Kur'an'da dünyanın dinamik görünümü Allah'ın kesintisiz yaratma eyleminden doğar. O 'Diridir' (II, 255; III, 2, vs.) "Yüce yaratıcı, yaratmada dilediğini artırır." (XXXV, 1); "O, her

gün yeni bir iştedir." (LV, 29). Bu sürekli yaratılış her şeyin varlığında devam eder (II, 255). Doğuş(*)'un tam tersine (II, 2) ne durmak, ne dinlenmek bilir (II, 255): "O, yaratmaya başlar ve yaratmayı tekrar eder." (X, 4)

Bu görünüm, Parmenides'ten Jean-Paul Sartre'a kadar, oluşumu imkânsız kılan bütün Varlık felsefesi'ni dışlar.

Eğer önceden varolan bir varlık kabul edilirse, Allah'ın yaratma işinden, bizim teknik ve sanatsal eyleminizin görünümünden başka bir şey anlaşılamaz: Yaratılış, beni^m mümkün tasarım ve benim gerçek ürünüm olarak mümkünün gerçeğe dönüşmesi gibi, insanın yaptığı biçimde anlaşılmaya başlanır: Âtıl ve şekilsiz bir madde ile ona biçim veren düzenleyici bir çalışma arasında kalır.

Burada yine, Anaxagoras tarafından en kısa anlatıyla formüleştirilen Yunan mirası vardır: "Başlangıçta kaos vardı, sonra zekâ geldi ve her şeyi düzene koydu."

Ne Doğu'nun Çin ya da Hind bilgelikleri, ne İbrahimî geleneğin vahyedilmiş üç dini -onlar bile- bu insan biçimcilikle yetinemezler. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, İbn Meymun, İbn-i Rüşd ve Aquino'lu Saint-Thomas ile Aristocu felsefe sapkınlığının kurbanları olduklarında, ilahî yaratılış anlayışı ile Yunanlıların demiurgos (**) anlayışının soysuz bir sentezini denediler: Sonunda açıklanmaya muhtaç, yoktan yola çıkan, bir *hiçten yaratma* kavramı ortaya çıktı. Allah'ın dışında varolan hiçbir şey yoktur ki, bu hiçlik olsun. Olsa olsa, O kendinden başka hiçbir şeyden hareketle yaratmaz denebilir. O, yaratma işinin ta kendisidir. Kur'an'da, Allah'ın yaratıcı eyleminin dışında adlandırılan ve asla zanaatçının ya da sanatçının eylemi ol-

(*) Doğuş: İncil'in içinde geçen kitaplardan biri. (Çev.)

(**) Demurgos: Evreni düzenleyen tanrı. (Çev.)

mayan, yaratmak (Khalaga) yalnızca, Allah'ın her bir şeye "Ol! demesidir, o da hemen olur." (XXXVI, 82) anlamında kullanılmıştır. O halde bu yaratma Allah'da olur. 'Hiçlik', felsefede anlamdan yoksun, fizikteki *boş* sözcüğü gibi bir sözcüktür. Ad olarak kullanılan *varlık* sözcüğü gibi, gerçeklik içinde hiçbir şeye karşılık gelmeyen soyutlamasından başka bir şey değildir. Her iki sözcük, ancak 'dolmuş' ve 'boş'ın insan biçimci benzetiminden üretilmiştir. Daha önce, hareketi anlaşılır kılmak için Democritos, sonra Epicuros, Parmenides'in mitsel Varlık'ını parçalara ayırdılar ki 'atomlar' (parçalanamayanlar, bu da kum veya toz parçacıkları benzetmesinden hareketle yapılmış üstünkörü bir başka soyutlama) kendilerini birbirinden ayıran boşluk içinde yer değiştirebilsinler.

Sartre'ın 'Varlık ve Hiçlik'teki bütün benzetmeleri de insanbiçimciliğinden kaynaklanıyor: Sartre, sıra kendisine gelince Varlık içinde bir *yarık*, varlığın çevresinde hiçlikten *bilezik* düşünür. Bunlar bir marangoz ya da bir makinacı gibi, tahtadan veya demirden parçalar kımıldanabilsinler diye parçalar arasında *oyunanan oyunun* durması gerektiğini söyleyeceklerdir. Fakat Sartre'ın varsayımında, tanıma göre (verdiği tanıma göre) hiçbir şeyin cereyan etmediği ve edemediği varlıktaki bu çatlağın ortaya çıkışını açıklamak imkânsızdır.

Varlık postülatını öne koymak, oluşuma ve dahası yaratılışa bütün geçişimizi yasaklar. Yunanca uzmanı filozoflarımızın 'varlık' (ad olarak, yani sözcüğün arkasında bir öz olduğunu düşünerek) demenin bir postülat olduğunu hala itiraf etmeleri gerekecek mi? Bir soyutlamanın arkasına gizlenmiş hayalî bir gerçekliği ilke olarak ileri sürmektir bu. 'Olmak', (*) örneğin

(*) Fransızcadaki "olmak" fiili ile "varlık" ismi aynı sözcüktür: "Être": (Çev.)

kurşun ağırdır, dendiği zamanki ilişkiyi ifade eden bir fiildir.

Fakat kurşun^{ağır}dır demek, bacağı havada, boşlukta durulur demeye benzer. Zira kurşun, ancak başka bir şeyle ilişki halinde, kaslarını için veya tutturulduğu ve kopardığı ince ip için ağır bir şeydir. Olmak aynı zamanda işdir, kendinden başkasıyla ilişkiye girme, onun üzerine etki yapma işidir.

O halde 'varlık' hayaletini başımızdan atabiliriz. Çoktan Sartre'ın kendisi, onu *bir dizi ortaya çıkışa* indirgiyordu. Gerçekten ortaya çıkma işinden başka bir şey değildir o.

Fakat gerçek problem, ortaya çıkışların bu balesi bağıntısız mı, yoksa bağıntılı mı, bunu bilmektir. Ben, yalnızca bu ortaya çıkışlardan hareketle buna karar veremiyorum. Onların, düzeni, oluşumlarının ötesinde bir varlık tasarlayarak açıkladığını ileri sürmek (daha önce gördüğümüz gibi) bir postülattır. Anlamdan yoksun bu *saçma* gösteriyi açıklama ve bildirmeyi reddediş olan bütün açıklama girişimi, bir postülatı ya da (dilerseniz) bir inanç eylemini içeriyor. Fakat bir postülatla, yani bir şey yapmak için zorunlu ve bununla birlikte ispat edilemez bir tasdikle başlamaktan kaçınamıyorsak, bu, bizim onu serbestçe seçmemize izin vermez. Varlığına hiçbir şekilde bize çözüm izni vermez. Ya da hiçliğinki (yani saçmanın, anlam yokluğununki) bize tüm hareketi yasaklar: O halde neye yarar? Yahut bizi amaçsız serüvene teslim eder: Neden olmasın?

Bu postülatlar arasında, hayatın, dünyanın, tarihin bir anlamı olduğunu söylemekten ibaret olan bir tanesi vardır. Allah demek, bu saçımı yapmak demektir. Seçim özgürdür. Necessiz olması bir şey ifade etmez. Allah'ın, doğanın düzeninde ve güzelliğinde, tarihin olaylarında, mesajlarının indirilmesinde, Varlığı'nın ve Eylemi'nin 'işaret' (ayet)lerini gönderdiğini bize Kur'an hatırlatıyor: "Size ayetlerimizi gönderdik, eğer akle-

derseniz." (III, 118). O halde insan, Kur'an'ın sık sık tekrarladığı gibi "düşünürse anlayabilir." Fakat inkâr da edebilir: "Biz ona yolu gösterdik, ya minnettarlıkla kabul eder, ya da reddeder." (LXXVI, 3). "Dinde zorlama yoktur" (II, 256) ayetlerini kuvvetli anlamıyla almak gereklidir. Yalnızca dış, fiziksel zorlama söz konusu değildir. Allah, iç baskıyla da kabul ettirmez: "Eğer O dileseydi elbette tümünüzü hidayete yöneltip iletirdi." (VI, 149). Yolunu şaşırma imkânını insana bıraktı. Bu imkânlılık özgürlüğün içeriği değildir. Onun bedelidir.

Saçmaya karşılık *anlamın seçimi*, Kur'an'a göre en *aklı başında* iştir. Çünkü akıl yalnızca teknik (her zaman bölgesel) eyleme değil, aynı zamanda ahlakî (her zaman toptan, toplayan) eyleme de rehberlik eder. O halde akıl, eylemin sorumluluğuna bağlanmıştır. Aklın başlıca görevi Allah'ın tasarısını bize gösteren işaretlerini okumaktır. Allah demek, dünyanın bir anlamı olduğunu söylemek ve ona göre davranmak demektir. "Rabbimiz, bunu boş yere yaratmadın." (III, 191). Allah'ın niyetine uygun bir hayat ("Sirât-el-Mustakîm") içinde, toplayıcı ve eylem doğurucu düşünme işi olan, "işaretler"i yorumlama işinin ifade edildiği kelime 'akala' fiilidir. 'Ya'kılun', aklendenlerdir.

Fakat bütün bunlar hiçbir şekilde, sıkı bir ispat sonucunda Allah'ın bulunabildiğini ifade etmez. İbn-i Tüfeyl (12. yüzyılın başında) 'Hayy Bin Yakzan' adlı kitabında kalırcanın tek başına ve yalnızca akıl ile Allah bilincine vardığını düşler. Fakat inanç, tek başına bir hayat içinde bütünüyle yaşanmış olamaz ve yalnızca akıldan, yani vahiy tarafından aydınlatılmamış akıldan doğamaz.

Bu, Mutezile'nin yanlısidir. Akıl valhiysiz edemez. Aralarında hiçbir uyumsuzluk yoktur. Ancak sakat bir akıl ve kısa görüşlü bir okuma ile çatışma olabilir. Sakat bir akıl, yani bilgelik-

ten ve vahiyden ayrılmış pozitivist akıl. Kısa görüşlü bir okuma, yani metnin her parçasını bütünlük bağlamından ayıran kelime kelime okuma.

Allah'ın varlığının bütün sözde 'kanıtları', aklın, akılsızca kullanımına dayanırlar.

Kendisiyle, nedenden nedene yükselecek bir ilk neden bulunabildiği sözde 'kozmolojik delil' çelişkilidir: Tanıma göre neden, yalnızca geçiş ve ilişkidir; bir ilk neden, yani ikisinden birinin olmadığı iki parça arasında bir ilişki düşüncesi anlamdan yoksundur.

Evrenin yapımı bir yapımcıyı gerektirir diyen sözde 'teolojik delil', sanatsal bir üretim ile ilahî yaratmanın aldatıcı benzeşimi üzerine dayanır. Bu benzeşme içinde insanî bir tasarı, kendisini, önceden varolan bir maddeye kabul ettirir.

Mükemmel bir varlık düşüncesi, onun varlığı düşüncesini içerir diyen 'ontolojik delil' savı kanıtsama(*)dır. İspatlamak istenen şey sonradan kazanılmıştır ve ondan yanadır: Mantıktan gerçeğe geçiş.

Allah'ın varlığının *bilimsel* kanıtları kavramı da, vahiy kavramıyla çelişkili durumdadır: Salt bilimsel (bir matematik teoreminin, ruhu sıkıcı biçimde, ispatlandığı tarzda) bir akıl yürütme ile Allah'ı *ispatlamak* mümkün olsaydı, bu yolla Allah'a ulaşabilecek ve Allah'ın bu bilimi vahiyle ve peygamberlerinin getirdiği mesajla aydınlatmasına ihtiyaç olmaksızın iyiyi ve kötüyü ayırabilecektik. Çok belirgin şekilde batılı olan bu bilim anlayışı, vahiyle aydınlatılmış olmaksızın tek başına bütün problemlerimize cevap vereceği yerde, tam tersine Batı'yı, bilim amacıyla bilime, teknik amacıyla tekniğe, yani insanî ve

(*) Savı kanıtsama: (Mant.) Bir şeyi yine kendisine dayanarak, kendisini kanıt göstererek tanıtlamaya çalışmak. (Çev.)

ilahî bir amaçlılığın yokluğuna, ahlakî ve politik bir kaosa götürdü.

Kendi kendine yettiğini ileri sürecek, yani insana, sonuçtan sonuca yükselerek, nihai sonuca yalnızca kendi güçleriyle ulaşma yeteneğini verecek bir "bilgelik" de aynıdır.

Örneğin Hind bilgeliği, aklın, insana Bütün'ü tanıma ve Tanrı'yla özdeşleşme imkânını vermek için vahye iltiyacı olmadığını öğretir.

İslam, aklın kullanımına, ne bilimlerde ne de bilgelikte, hiçbir sınır getirmeyerek, tersine bu kullanım için aralıksız çaba harcamaya çağırarak, bilim ve bilgeliğin ancak peygamberlerin mesajlarıyla yönlendikleri zaman bütünlüklerine ulaşıklarını bize gösterir. Bilim ve bilgelikle yaratıcı Allah'ın birliğinin bütün işaretlerini okumayı, iyiyi ve kötüyü ayırmayı, 'doğru yolu', bilimle ve bilgelikle, eğer kendi kendilerinin sonuna kadar, yani tam olarak ancak vahyin ışığında -duada Allah'tan istediğimiz bu ışık değil midir?- geliştiklerinin bilincine varıncaya kadar, tam bir uyum içinde olan her şeyi bize öğreten peygamberlerin mesajlarıdır.

Bu sözde kanıtların ^{ni hai} sonuç başarısızlığı, Muhammed İkbâl'in gösterdiği gibi, karşı karşıya oluşları ister *yansıması* gibi, ister *yaratıcısı* gibi olsun, düşünceyi eşyanın dışında değerlendiren bir dünya görüşünden kaçınılmaz olarak doğar.

Kur'an düşünceyi ve varlığı birbirinden ayırmaz. Aynı gerçekliğin, Allah'ın yaratıcı eyleminin iki soyutlamasıdır.

Yunan düşüncesinin dualist bakış açısından (Elea'lı Zennon'un çıkmazlarını özetlediği) hareket konusunda açıklamalarda bulunmanın zorlukları, iş olarak hareket ile hareketin dıştan görünen görünümünün, uzay ile soyut bir boşluğun ve zaman ile uzaysallaştırılmış ölçüsünün karıştırılmasından ileri ge-

liyor. İnsanbiçimci uzay, zaman ve hareket anlayışlarının üstünde, ilahî yaratılışın Kur'anî görünümü insanı, "ona Ruhundan üfleyen" (XV, 29, XXXII, 9; XXXIII, 72) Allah'ın yaratıcı eylemi içine, Diri Allah'tan fışkıran hayatın dinamizminin içine yerleştirir.

Allah'ın ardı arkası kesilmeyen yaratışının eseri olan, bu durmadan doğan dünyada yalnızca insan, gözleri her zaman geçmişe çevrilmiş, hareketsiz vaziyette nasıl kalabilecekti?

Allah bütününle insanı, tümünle evrene yayılmış bu sürekli yaratılışın aynı dinamizmi içine çeker.

Gerçekliğin bu oluşumunun insanda ifadesini bulan biçimini Muhammed İkbal, hayran olunacak şekilde 'hareket ilkesi' olarak tanımladı. İslamî düşüncede bu *İçtihad*dır. Tarihlin her anında, bu tarihin ortaya çıkardığı her zaman yeni problemleri, sonsuz mesajın bize gösterdiği hak yolun anlamı içinde, çözme araçlarını keşfetmek için ortaya konan *çabad*dır.

3. İslam'ın Yeniden Doğuşunun Şartları

"Yeniden İslamî doğuş, içtihad üzerine dayanır." Reşit Rıza tarafından ilan edilmiş temel ilke budur. Bu ilke, Pakistan'da Muhammed İkbal, Cezayir'de Şeyh İbn Badis ile, yaşayan bir İslam'ın, yani zamanımızın zorunlu tarihsel değişimlerinin mayası olabilecek bir İslam'ın yeniden doğuşunun öncüleri olan bütün insanlarda yankısını buldu.

Bu öncüler, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abdulh, Reşit Rıza, Hasan el-Benna, düzen kelimesinin değerini taşıyan, 'İslam'da Din Düşüncenin Yeniden Kuruluşu', anlamlı başlığına sahip kitabıyla Muhammed İkbal, Cezayir'de Kur'an'ın yorumlarından bir pota yapıp içinde yeni bir Cezayir'in ruhunu kuran, Şeyh İbn Badis bu öncülerin tümü, bizi *kaynaklara dönmü-*

şe davet ettikleri zaman, bu, hiçbir şekilde geri geri giderek geleceğe girmek anlamına gelmiyordu. Tam tersine, bizi ilk dönemlerdeki İslam'ın yaratıcı ^{ruhunun} esprisinin fışkırışını bulmaya, Peygamber'in, iyi yönlenmiş ilk Halifelerin ve ilk büyük fakihlerin örneğine, çağımızın problemlerine cevap vermek için düşünme yetimizi kullanmaya çağırıyorlardı.

Bu ilk dönem İslam'ının gelişme biçimine göre, Kur'an'ı ezbere okumakla, "hadisleri" toplamakla, adlî ya da teolojik ekoller üzerine ince düşüncelere dalmakla yetinmeyen, ama dünyada Allah'ın varlığının bütün işaretlerini: hem Allah'ın çağrısına, hem de kendi dönemlerinde ortaya çıkan problemlere cevap vermek için, hem Allah'ın birliğinin ve aşkınlığının Peygamber tarafından yinelenişini, hem de kendi çağlarının ezici eğilimlerini açığa vuran belirtileri araştıran *bilginin*, alimin gerçek bir tanımını böyle yapıyorlardı.

O halde bu 'kaynaklara dönüş' Muhammed Abdulh'un "Tevhid Risalesi" (Risalete-et-Tewhid, s. 15.)'nde ifade ettiği gibi, "Kitab'ın harfinden fazlasını istemeyen" müfessirler tarafından toplanmış rivayetlerin cesur bir eleştirisini içeriyordu. Şeyh Abdulh, 'Tevrat'ı "Kitap taşıyan eşekler gibi" (IXII, 5), yani içeriğini sorgulamaksızın taşıyanları gülünçleştiren Kur'an'ın ayetini onlara karşı hatırlatıyordu. (s. 109)

Eski müfessirleri körükörüne tekrarlamakla ve taklid etmekle yetinenlerin, *barf barf bağlılığın*aya da kendi zamanlarının problemleriyle ilgilenmeyip, İslam'ı, ayinlerin mekanik uygulamasına indirgeyenlerin *şekilciliğine* karşı mücadelesinde Şeyh Abdulh, eskilere kör itaatleri yüzünden, sonunda ilahî vahyi unutan gelenekçileri sorguya çeken Kur'an ayetini aktarmak hoşlanıyordu:

"Ne zaman onlara:

Allah'ın indirdiklerine uyun!

denilse, onlar:

Hayır, biz atalarımızın geleneğine uyarız, derler.

Ya atalarının akli bir şeye ermez ve doğru yolu da bulamamış idiysele?" (II, 170; XXX, 21; XLIII, 22, 23).

Kendi zamanlarının problemlerini çözmek için Allah'ın her zaman canlı olan seslenişine cevap vermek yerine, kendilerini atalarının izleri tarafından yönlendirilmeye bırakanları kınayan Şeyh İbn Badis, Zeytune Camisi'nin eğitimini, 20. yüzyılın başında, eski yorumları yineleyip durduğundan ve Kur'an'ın lafzını yalnız ve yalnız bir dilbilgisi çalışması haline getirdiğinden dolayı eleştiriyordu: "Bu", diye yazıyordu, "Kur'an'a hizmet etmek istenirken, ondan kaçmanın bir şeklidir." (Şihab Dergisi, Şubat 1932 sayısı, s. 71)

İçtilhad, uyanışın zorunlu şartıdır: İşin özünü ayırtarmeyi öğrenmek, taklidin gecesinden çıkmak; Kur'an'ın temel olarak açığa vurduğu tevhidden hareketle, modern putperestliklere karşı amacın ve anlamın sorusu olan 'niçin' sorusunu ustalıklı atlatarak körükörüne büyümenin ve güç arzusunun hizmetine koyulan bilimcilik ve teknokrazi putperestliklerine karşı ve de bu putperestlikleri meşrulaştırmaya girişen devletin, çıkarın ve ideolojik sistemlerin putperestliklerine karşı mücadeleye girişmek.

Bu proplemlere tam anlamıyla İslamî cevap getirmeyecek bir 'Şeriat', ister kapitalist biçiminde olsun ister Sovyet biçiminde olsun, Batı'nın büyüme, yararlanma ve kültür modelinin iflası karşısında, *doğru yola* göre, insanî ve ilahî yüzlü bir gelecek yaratma yeteneği olduğunu göstermek için İslam'a imkan veremeyecektir.

İçtilhat probleminin kazanıp-yitireceği şey budur.

'Erken dönemin' İslam'ında İc̣tilhad'ın uygulanışı, İc̣tilhad'ın *kapanması*nın nedenleri ve sonuçları üzerine tarihsel bir özel hatırlatma yapmak, fakat özellikle Kur'an'da, Kitab'ın kendisinin okunuşu üzerinde bize verdiği bilgileri araştırmak yararsız olmayacaktır.

İslam, Medine'nin küçük topluluğundan, İskenderiye ve Roma İmparatorluğu'ndan daha geniş bir imparatorluğa, mal değişiminin egemen olduğu bir ekonomiden, büyük bir 'Ortak Pazar' para ekonomisine, Arap Yarımadası'nın nisbî, kültürel yalnızlığından, eski Mezopotomya ve Sasani uygarlıkları ile, Mısır ve Helenizm kültürlerinin ve Roma İmparatorluğu'nun yönetim mirasçısı Bizans İmparatorluğu'nun uygarlığı ile karşılaşmaya geçtiğinde yeni problemler ortaya çıkıyor ve Kur'an'ın, hadislerin yüzeysel okunuşundan hareketle çok kesin sonuç çıkarmaya güvenilemiyordu.

Ne Kur'an, ne de Sünnet, kuralları soyut olarak koymamıştı. Az karmaşık bir toplumun problemlerine ilahî, ama her zaman tarihsel ve somut cevaplar getirmişlerdi.

O halde, Kur'an ve Sünnet'in ilkelerine ve birinci hedefine tümüyle saygı göstererek, örneklemeye akıl yürütmekle, genelleştirmek, her halkın kendine özgü geleneklerini -ister önceki vahiylerden, ister gelenek ve görenek hukuklarından olsun, hesaba katmak, halkı iyice göz önünde bulundurmak gerekti.

Bu çözümleme ve yorumlama (İc̣tilhad), İslam'ın dorukta olduğu ilk iki asrın büyük hukukçularının çalışma kaynağı oldu.

İlki bir İranlı olan Ebu Hanîfe (doğumu 699 Basra, Hicrî 80 yılının başı) yeni problemleri Kur'an'ın genel sonuçlarından hareketle, onun temel yönünün ve bakış açılarının farkına vararak ele almaya ve bu ışıktaki yalnızca özel ayetleri değil, ortaya

çıkan yepyeni somut sorunları, Peygamber'in sağlığında İctihad'ın alabildiğine genişlediği düşünüş biçimi içinde yorumlamaya çabaladı. Peygamber, adamlarından birini (Muaz) görevli olarak Yemen'e gönderdiğinde, onu problemlerini çözmek için kullanacağı yöntem üzerine sorguladı. O da gerekli cevabı verdi: "Kur'an'a müracaat edeceğim, metinlerde yoksa senin örneklerine (sünnetine) bakacağım, senin örneklerinde yoksa, kendi düşünme yetimi kullanacağım." Peygamber onu onayladı.

Ebu Hanife, bu geçmiş örnekten hareketle, örnekleme (kıyas) yoluyla akıl yürütmeyi geliştirir ve 'hadisleri' çok az kullanır. Zira Kur'an ilahî, hadis insanî sözdür. Bu farklılığı Peygamber'in kendisi, örneğin, hurma ağaçlarının verimlileşmesi için kötü bir tavsiyede bulunduğu köylünün yüksek yeteneğini ve kendi hatasını gördüğünde, veya Bedir savaşında askeri kararlarının Allah'tan gelmediğini ve kişisel olduğunu hatırlatmış olduğundan, kendisinkinden daha akıllıca bir plânı kendisine öneren bir arkadaşının tavsiyesi üzerine ordunun düzenini değiştirdiğinde vurguladı. Allah'ın sözü ile insan sözü arasındaki bu kökten ayırım, Muhammed'in, Allah'tan gelen ile kendisinden varid olan arasında karışırma olmasının diye, kendi kişisel sözlerinin yazma yoluyla not edilmesini sağlığında tavsiye etmemiş olmasında ifadesini buluyor.

Muhammed İkbal, "Ebu Hanife'nin yöntemi," diye yazar, "belli bi toplumu incelemeyi ve evrensel bir Şeriat'ın kuruluşu için onu bir çekirdek gibi kullanmayı içerir. Bunu yaparak bütün insanlığın toplumsal hayatında açıkça görünmeyen ilkeleri ortaya çıkarır ve aracılar olarak önünde bulunan halkın özel alışkanlıklarından ilham alarak, onları somut durumlara uygular. Bu uygulamalardan (örneğin, suçlara yönelik cezaların görece kuralları) doğan Şeriat (Ahkam)'ın değerleri, bu halk için

çok özel bir anlamdadır; onların riayeti kendi içinde bir amaç olmadığı için gelecek kuşaklara harfi harfine empoze edilemezler. İslam'ın evrensel özelliğinin çok açık bir anlayışına sahip olan Ebu Hanîfe'nin bu gelenekleri uygulamada hiç kullanmamasının nedeni belki de budur...

"Fakat kendi ekolünün anlayışının tersine modern Hanefilik, kurucunun ya da onun şimdiki tilmizlerinin yorumlarını, Ebu Hanîfe'yi ilk cleştirenlerin somut olaylar konusunda formülleştirilmiş kararları sonsuzlaştırmalarına çok benzer bir biçimde, sonsuza dek sürdürdü. Bu ekolün başlıca ilkesi, yani 'kıyas', doğru anlaşılacak ve uygulanmak şartıyla, Şâfi'nin haklı olarak dediği gibi, vahyedilmiş metinlerin sınırları içinde tamamıyla özgür olan İctihad'ın sadece diğer bir adıdır. İlke olarak önemi, uzmanların çoğuna göre, Kadı Şevkanî'nin bize belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in hayatında da buna izin verilmiş olmasından ileri geliyor. İctihad'ın reddi, kısmen İslam'da fikhî düşüncenin berraklaşmasının ve kısmen de özellikle manevî çöküş dönemlerinde büyük düşünürleri putlara çeviren düşünsel tembelliğin uyandırdığı katıksız bir vehimdir. Daha sonra gelen uzmanların bir kısmı bu vehmin taraftarı olduysa da, modern İslam, bu zihinsel bağımsızlığın gönüllü terkedilişine angaje olamaz."⁽⁸⁸⁾

Şâfi (767-820) karşılıklı rızaya daha çok önem verir. Çünkü Mezopotamya'da Ebu Hanîfe'nin başına geldiği gibi, Mısır'da çok büyük bir kültürel miras ile karşılaşır.

Daha 9. yüzyılda, İslam tarafından getirilmiş kültürel

(88) Muhammed İkbâl: İslam'ın Dini Düşüncesinin Yeniden Kuruluşu (Reconstituer la Pensée Religieuse de L'Islam) Ed. Maisonneuve, 1955. (Türkçeye İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden Doğuşu şeklinde çevrilmiştir. Bir Yay., 1984. Çev.)

devrimin yayılmasının durduğu, iktidarın fethedilmiş toprakları elde tutmayı özellikle hedeflediği, kriz halindeki Abbasi İmparatorluğu'nun tam ortasında, İmparator Constantin zamanında Hristiyanlığın tanımış olduğuna benzer bir dogmatik katılma kendini gösterir. Halife Mutevekkil (847-861) zamanında bö-lünmelerden korkulduğu için "İçtilah kapısını kapatma" çağrı-ları daha ısrarlı olmaya başlar: İçinden çıkılmaz bir şekilde ila-hiyat ve politikanın birbirine bağlı olduğu bir sistemde, top-lumsal düzen tartışma konusu yapılmaksızın ilahiyata dokunu-lamaz. Kur'an'ın lafzî olmayan bir yorumu ve siyasi otoriteye karşı bir itiraz olan sufilige karşı ve diyalektiğin filozoflar tara-fından kullanımına karşı, iktidara bağlı ilahiyatçılar ve hukuk-çular 'İçtilah kapısını' kapatmaya giriştiler.

Bu akım, Kur'an yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır, ko-nusu üzerine sonu gelmez tartışmalarda çoktan beri ifadesini buluyordu.

Bu derecede soyut olarak ortaya çıkmış bir problem mu-hakkak çözülemez. Çünkü, Allah'ın zaman ve mekan dışında olması yüzünden, bunun belirli bir anlamı yoktur.

Kur'an'ın yaratılmış olduğunu soyut olarak doğrulamak, Mutezile'nin bazı müfessirlerini, Kur'an'da tarihsel tanıklıktan başka bir şey görmemeye ve vahyedilmiş mesajda Kur'an'ın sa-hip olduğu sonsuz değeri küçümsemeye götürebilmiştir.

Yüzeysel bir okumaya başvurarak Kur'an'ın yaratılma-mış olduğunu doğrulamak, saçmalıklara değilse bile, bir o ka-dar ciddi karışıklıklara yol açtı. Bu yüzeyselci aşırılık yanlıları-nın bazıları yaratılmamış, o kadar uzağa gitmeksizin, Kur'an'ın madde olarak (yazı, sayfalar vs.) başka şeylerden oluştuğu şeklinde açıklamayı bile becerdiler. Kur'an'ın dilini yaratılmamış olarak değerlendirmek istediler. Sanki bu, Al-

lah'ın Sanskritçe, Çince ya da Latince yerine Arapça konuştuğunu ileri sürmek kadar katıksız insanbiçimcilik değildi! Ama Kur'an, Allah'ın mesajlarını her halka kendi dilinde gönderdiğini birçok kez tekrarlıyor.

Bu iki aşırı uç arasında Eş'arî (öl. 935) ebedî mesajın vahyedilişi demek olan *ilabî söz* ile mesaj anlaşılсын diye (XIV, 4) her bir dönemde, her bir halka, o halkın dilinde, kendi kültür düzeyinde ifade eden *insanî sözü* birbirinden ayırarak akla yatkın bir cevap getirdi: "Her belirli süre için bir kitap gönderilmiştir." (XIII, 38)

Böyle bir sorunun bu kadar şiddetli tutkularla ve bu kadar uzun zaman fırtınalar koparması insanı şaşırtabilir. Tartışmanın tarihsel ve siyasî getiri ve götürülerini küçümsemek olur bu: Korkuya kapılmış ve tek düşüncesi teolojik meşruiyetini temize çıkarmak olan bir Abbasî İmparatorluğu'nla, yıkıcı bütün okumaları dışlayan değişmez bir gelenek ile yetinmek ve böylece Kur'an'ı resmi yorumlama üzerine eleştirel tüm düşüncenin erişemeyeceği yerde tutmak sermaye idi. O halde Abbasîler için, yaratılmamış Kur'an meselesinin, Emevîler için önceden takdir meselesinde olduğu kadar büyük siyasî önemi vardı. Gâsıpların, tutumlarıyla hoşnut görünmeyen müslümanların eleştirilerine karşı kendilerini savunmak için Allah'ın *akı ermez niyetinin* himayesine ihtiyaçları vardı. Meşruiyetçilerin, bu meşruiyeti kuran okuyuşun dışında bütün okumaları dışlamaya ihtiyaçları vardı.

Hiçbir öğreti, sözcük sözcük bağlı kalınarak yapılan bir okumayı zorla kabul ettiren 'yaratılmamış Kur'an' öğretisinden daha iyi değildi. Oradan hareketle, hem Bulharî'de, hem de Müslim'de yer alan ve Aişe'ye uzanan: "Dinde bütün yenilik yapma (bid'at) dışlanmıştır." diyen hadis, en kısıtlayıcı anlamda

yorumlandı. Bu hadis, ebedî mesaj söz konusu olduğunda hiçbir inanan insan tarafından tartışılmayacaktır. Ama eğer sürekli değişen tarihsel şartlar içinde mesajın yaratıcı uygulanışını yasaklamak söz konusu ise, aptalca tarihi durdurmak iddiasına götürecektir.

Ayrıca bütün dönemlerde, iktidara bağlı aynı ilahiyatçılar ve hukukçular, İçtilhad'ı, oligarşize etmek, tekelleştirmek ve mutlak için işlevsel kılmak istediler.

İçtilhad'ın alanı böylece gitgide daraldı. Çünkü dogmatizm, bütün problemlerin çözülmüş olduğuna ve bu nedenle akıl yürütmeyi çok az kullanmak gerektiğine inandırmaya götürür.

Atbaşı giden siyasî despotizm ile dinî despotizmin gizli antlaşmasıyla, 'İçtilhad kapısı' aşağı yukarı kapandı.

Gerçekten, Hicret'ten dört asır sonra, resmî olarak hiç ilân edilmeksizin (çünkü bunu yapmak için hiç kimsenin İslam'da otoritesi yoktur) üretilmiş olan bu 'İçtilhad kapısının kapanışı' hiçbir şekilde, düşünmeye ve araştırmaya sürekli olarak çağıran Kur'an'dan değil, dış etkilerden: özellikle Emevî hanedanının yönetimi altında Bizans İmparatorluğu'nun, Abbasî hanedanının yönetimi altında da Pers İmparatorluğu'nun, mutlakîyetçi ilkelerinin etkilerinden ileri gelir.

Bu *kapanış*, Abbasî İmparatorluğu'nun gerilemesiyle, dış tehditlerle (Moğol istilaları, Haçlı Seferleri) ve iç bozgunculuk ve kargaşa tehlikeleriyle güçlenecektir.

Moğol istilaları ve Haçlı Seferleri döneminde, tehdit altındaki bir İslam dünyasında, bu ideolojik içe kapanışın sonu, başkasını anlamayı ve tarihi kavramayı reddetmeye, İçtilhad'ı daha da fazla oligarşize etmeye ve hahamların halakalı' veya Roma Hristiyanlık Kilisesi'nin en entegrist din adamı sınıfı biç-

minde, bir dogma kurmak için, Kur'an'ın *lafz*ının en dar okunuşuyla yetinilmeye vardı.

Böylece 'Talmud'a benzer' bir İslam doğdu.

İçtilhad en aza indirgendi.

Örneğin çökmekte olan Abbasî hanedanının bir savunucusu olan El-Maverdî ile birlikte 'şura⁽⁸⁹⁾, halifenin görevleri arasında artık görünmez bile.

'Taklid'in, eskilerin düşüncelerine körükörüne itaatın geces i İslam'ın üzerine yayılır. Büyük şairleri, sufîleri (Attar, Rumî...), ressamları ve Safevî rönesansıyla İran, Abbasîlerin elinden çıkan Kordoba Üniversitesi'nin olağanüstü yükseliş iyle İspanya ve düşüncede bir dev olan İbn Haldun ile Mağrib gibi çevre bölgeler dışında, İslam'ın yaratıcı dönemi bu lafızcılık tarafından yok edildi.

Bir uyanmanın başlaması ancak 19. yüzyılda olacaktır: 'Ümmet'i yeniden kurarak ve Batı'nın tekniklerini alarak, İslam'a ilk çağlarındaki gücünü geri vermeyi düşleyen Selefîyenin ⁽⁹⁰⁾ uyanışı.

Cemaleddin Afganî tarafından oluşturulmuş, "yüzyılın yenilikçisi" Muhammed Abdül (1849-1905) ve sonra da Reşit Rıza (öl. 1935) tarafından yönetilmiş olan bu hareket, modernleşme ile batılılaşmanın birbirine karıştırılmasından dolayı, Bonapart'ın Mısır'ı işgali belâsıyla birlikte, genellikle anlaşılmaz hale geldi.

Bu yenilikçilerin bazıları, kendilerini öne çıkaran en muhafazakar hukukî otoritelerine başvuru ile bilimciliğin çekiciliğini ve Batı'nın parlamento usulünü yanyana getirdikleri za-

(89) "Şura", "danışma" demektir. Liderin tek başına karar verdiği bir mutlak monarşi tarafından dışlanır.

(90) İslam'ın yaratıcı kaynaklarına dönüş çağırısı yapan bir yenilik hareketi.

man, modernleşme ve batılılaşma arasındaki bu çelişki ifadesini buluyor. Hem geçmişini hem de geleceğini şaşırarak.

Yaşayan dünya ile Kur'an'ın doğrudan uyarısı arasında eski yazarların kazuistik ve şerhlerinin *aracılık yapmasına* izin vererek geçmişle aldanmak, Kitab'ın yaşayan sözünü ölü bir söz haline getirmek olur. Kur'an'ı, ölümler kitabına dönüştürmektir bu.

'Erken dönem' İslam'ı, eskilere körtükörüne boyu eğmenin çok uzaklarındadır.

O İslam, kötü bir geleceğe daha az karşı değildir: Modern olmak, bir müslüman için Batı'nın, yani çöküş diyarının ne büyüme modellerini ne de kültür modellerini taklit etmektir. İslam'ın insanî ve ilahî amaçlılığıyla bütünleşerek, yıkımından en iyi şekilde kurtulduğumuz bu uygarlık, bugün can çekmektedir. Daha şimdiden Roma İmparatorluğu gibi geçmişin malı olmuştur. İslam'ın geleceği, Batı'nın geçmişi değildir. Bunların karıştırılması, teknolojinin zararsız olmadığının ve bütün *teknoloji transferlerinin* eleştirel ve seçici değilse, yerli değerlere ait yaratıcı güçleri yokedebilen bir büyüme modelini, bir uygarlık anlayışını ve yaşama biçimlerini getirmekle sonuçlandırığının her zaman açıkça bilincinde olmayan (Meiji dönemini başlatan Japon İmparatoru gibi) Mehmet Ali Paşa'nın eserinde politik plânda ifadesini bulur.

Bu yeniliğin izinde Cemaleddin Afganî, Muhammed Abdülh, Reşid Rıza, Hasan el-Benna, Muhammed İkbâl, Şeyh İbn Badis ve daha başkaları, bugün bile sahibi olduğumuz, çözülmesi gereken esas problemi ortaya koydular: Kendi kendisi olmayı bırakmaksızın, zamanımızın problemlerini cevaplaması için İslam'ın uyanışı nasıl olmalıdır? Bugün yalnızca müslümanların geleceğinin değil, düpedüz dünyanın devamının bağımlı

olduğu uyanış saatini yaklaştırmamız, onların eserini yaratıcı biçimde sürdürmekte değil midir?

Kur'an'ı indiren Allah'tır.

Fakat onu okuyanlar ve yorumlayanlar insanlardır. Her zaman yeni bir tarih içinde yaşayan insanlar. Kesinlikle, çünkü Allah'ın sözü ebedîdir. Her bir tarihsel durum içinde ondan canlı bir uyarı almak insanlara aittir.

Bu anlayışa ulaşan İslam, insanî yüzü bir geleceğin olabilmesi için kendi eyleminde ve kendi düşüncesinde örnekler vererek bugün dünyaya ihtiyacı olduğu mesajı taşıyabilir.

Bu ilahî yasaya Şeriat' denir.

Başlıca iki kaynağı vardır:

- Kur'an

- Sünnet

Gerçek bir yenilenme hem aşkınlığa kayıtsız şartsız saygı, hem de şimdiki zamanın tarihsel anlayışını gerektirir.

A. ŞERİAT (İslamî yasa)

Şeriat (İslamî yasa)⁽⁹¹⁾, Kur'anî vahiyde ifade edilmiş

(91) "Şeriat"ın "İlahî yasa" olarak çevrilmesi gelenekseldir. Kur'an'ın birtakım yasa mayla ilgili ayetlerini basitçe lafzî uygulanışı gibi sınırlayıcı biçimde düşünülmediğinde, şeriat daha az yanlış anlaşılmuş değildir.

Bu probleme girmeden önce şunları hatırlatmakta yarar vardır:

a) "Şeriat" sözcüğü geleneğe aittir, Kur'an'ın hiçbir yerinde yoktur;

b) Kur'anî ifade (Sure V, ayet 48) "şir'a"dır. Bu, etimolojik olarak "bir su kaynağına doğru yol" anlamına gelir;

c) Bağlamı anlamlıdır: İsrail peygamberlerinin, İsa'nın, Muhammed'in ilahî mesajlarının devamlılığını anımsatarak, sonuncusunun rolünü yeniden hatırlatır: "önceki Kitab'ı tasdik etmek ve onu bütün sapmalardan korumak" (V,

d) O zaman metin, olağanüstü duruma gelir: "Sizden herbirinize "şir'a" (kaynağa doğru götüren yol) gösterdik."

O halde "şeriat" (şir'a'nın eşanlamlısı) ne bir dış kuralın tarihe aşırı titiz uygulanışı, ne de el kesicilerin hizmetinde baskı altına alıcı bir araçtır.

olan Allah'ın isteğinin, bir insan hayatında ve tarihte gerçekleşmesidir. İlk defa olarak Peygamber Muhammed tarafından Medine'de gerçekleştirilmiştir.

Temel özelliği, insanın doğayla ve diğer insanlarla ilişkisini, Allah'la olan ilişkisinden asla ayırmaması ve ilahî kökünün hiçbir şekilde tutuculuğu içermemesidir. Vahyedilmişlik özelliği ve sonsuz değeri, sürekli yaratıcı canlılığı bir tarafa bırakmazlar, tam tersine içerirler.

O halde sözkonusu olan, bugünün problemlerinin çözümüne erişmeye izin verecek sonsuz ilkeleri doğrudan doğruya tarihsel gerçekleştirmelerinden çıkarmaktır.

Kur'an bize, her zaman ulaşılacak amaçları gösterir: Her çağda onlara ulaşmanın araçlarını bulmak insanların sorumluluğundadır.

Şeriat ilkesinin sonuç olarak ortaya çıkması, yalnızca bir ayetten değil, Kur'an'ın bütün espirisindendir:

- *Medeni hukuk*: Karşılıklı rıza ve sözleşme (IV, 29);
- *Ceza hukuku*: Cezanın bireyselleştirilmesi (VI, 164; LI-II, 38) ve toplu sorumluluk: Yalnızca kötülüğü yapan değil, yapılmasına izin veren de sorumludur;
- *Uluslararası hukuk*: İnsanlığın birliği (X, 19) ve bundan kaynaklanan, herkesin yararının bir ulusun yararından her zaman baskın çıkarılmasının gerekliliği.

Kur'an'ın bu temel amaçlarından hareketle, ilahî vahyin insana gösterdiği, bir danışma (şûra), sorumluluk ve yaratıcı inisiyatif espirisi içinde, kendi kendini kurabilir ve zamanımızın

Ama kendi bütünlüğü içinde ilahî mesajdır, yani hem Allah'ın elçileri tarafından öğretilmiş tümüyle bir yaşama biçimi ve hem de başka başka toplumların çağrılarını cevaplayandır. Kaynağa giden yol, ortak kaynağa, bütün susuzlukları gideren Allah'a!

meysan okumalarına karşı cevap verebilir.

Kur'an 6236 ayeti içerir. Yalnızca 228'i hulukî talimatlarla ayrılmıştır. Bunların 70'i aile, 70'i medeni kanun, 13'ü yargılama usulü, 10'u anayasa hukuku, 10'u ekonomik ve parasal düzen, 25'i uluslararası ilişkiler ve 30'u ceza kanunu ile ilgili-
dir.⁽⁹²⁾

Toplam, hukuk için Kur'an'ın % 4'ü, ceza için % 0,7'sidir. Buna karşılık Kur'an'ın hemen hemen bütünlüğü, inancı, ahlakı, *doğru yolu*, yani Allah'ın isteğini yerine getirmek için izlenecek amaçları konu edinmektedir.

Oysa günümüzün müslüman bir devleti 'Şeriatı uygulamak' istediğinde, genellikle yasamasında bu talimatlarla, özellikle (Kur'an'ın % 1'den çok daha azını teşkil eden) ceza emirleriyle az ya da çok, sözcük sözcük bağılı kalınarak yapılan bir bütünlüşme ile ve hayatın ve davranışımızın toptan bir görünümünü çizen bütün Kur'anî bağlamdan onları kopararak başlar.

Hiç kuşkusuz, sömürgeciliğin mirascısı (genellikle İngiliz veya Fransız) yasalardan kökten bir ayrılış kesin olarak gereklidir. Çünkü onlar, İslamî bir toplum için kabul edilemez bir dünya ve insan anlayışından hareketle hazırlanmışlardır: Onlar insanın aşkın boyutunu göz önünde bulundurmazlar ve insanın insan için bir kurt olduğu, bireyselci bir toplumun rakip isteklerini engellemek ya da kanalize etmekle yetinirler. xx

Fakat bu yasaların yerine, Arap dünyasının tarihsel şartları içinde Allah tarafından gösterilmiş hedefleri gerçekleştiren bir başka yasanın, bin yıl önce olduğu gibi kelimesi kelimesine ve parçalı olarak uygulanışı getirilerek, kaçınılmaz değişim gerçekleştirilemez.

(92) Bkz. Abdülvahab Hallâf: "İlm Usul El-Fıkh. 7. baskı, Kahire 1956 s. 34-35.

Gerçek bir 'Şeriat uygulaması' bu tembel lafızcılıkla birlikte hiç görünmemek zorundadır.

Gerçek uygulama, her Kur'an ya da Sünnet talimatının arkasında bir varolma nedeninin, onu ortaya çıkaran bir ilkenin ve onun uygulandığı tarihsel şartların bulunduğunu varsayar. Özellikle ve daha çok, bu yolların her biri Kur'anî vahyin bütünü içine yerleştirdiğini varsayar. Şeriat, falan ayeti, ona anlamını veren Kur'anî ve tarihî bütünlüğünden ayıran, sözcük sözcük bağlı kalınarak yapılan bir okuma tarafından değil, Kur'an'ın bütünü tarafından açığa vurulmuş Allah'ın isteğinin yönlendirdiği işlerimizden herbiridir.

Şeriat ancak böylece, her çağda toplum hayatının ve gelişimin bir mayası olabilir. Uygarlığın temellerinin yıkıldığı bir dönemde daha vazgeçilmez olan bu rolü oynamak için, Allah'ın yasası, on iki asırdan beri yaşamayı bırakmış olarak değerlendirilemez. Yaşamayı, yani insanlığın evrensel deneyiminin bütün aşamalarında insanların hareketini ilham etmeyi bırakmak. Yalnızca bu şekilde yaşadığı zaman bize nasıl yaşayacağımızı söyleyebilecektir. Doğu'dan Batı'ya kadar insanlığı bir bütün olarak değerlendirerek: "Bütün insanlar tek bir ümmettir." buyrulur. (II, 213). Çünkü onlar, onlara aynı amacı gösteren aynı Allah tarafından yaratılmışlardır.

Neden bugün bu 'Şeriat', Allah'ın bu yasası, dünya üzerinde ışıdamıyor? Neden müslüman halklar, sömürgecilikten kurtulanlar bile, tarihin yaratıcı, etken öznesi değil de, nesnesi olarak bulunuyorlar? Neden tarihsel insiyatifler göstermiyorlar? Çünkü bu yasa, bu Şeriat, tarihinin ilk asırlarından beri, canlı gelişimi içinde bozuldu, durduruldu.

Çünkü Kur'an ölü gözlerle okunuyor.

Kendi dönemlerinin problemlerini Kur'an'ın sonsuz vah-

yinden hareketle çözmede eşsiz olan insanların gözleriyle okumak... Kendi dönemimizin problemlerini, onların formüllerini tekrarlamakla yetinerek değil, ama onların *yöntemlerinden* esinlenerek çözebiliriz. Kaynaklara dönmek, gözler geçmişe dikilmiş olarak, geleceğe, geri geri giderek girmek değil, canlı kaynağı ve ilk dönem İslam'ının yaratıcı dinamizmini bulmaktır. Şeriat, durgun ve kokuşmuş bir su getirmeye gidecek ve böylece yeni susuzlar yalanla aldatılmış olunacak, durgun, küçücük bir göl değildir. Şeriat, coşkun gelişiyi kıyılarını verimli-^{il}leştiren ve ışıldayan güzel bir ırmaktır.

* * *

Kendi kendisi olmaktan vazgeçmeksizin, zamanımızın problemlerini cevaplaması için 'İslam'ın uyanışı' ne olmak zorundadır?

İslam'ın yeniden doğuşu ancak, ikili bir tehlike olan: Batı'yı ve geçmişi taklitten kaçınılırsa mümkün olur.

Batı'yı taklit konusunda en kötü şey, modernleşme ile batılılaşmayı birbirine karıştırmaktır. Bu karışıklıktan 19. yüzyılın büyük yenilikçileri de kurtulamadılar. Örneğin, uyanış için son derece büyük çalışması olan Muhammed Abdül bile Kur'an'ın *şûrâsını* (yani Allah tarafından istenen düzeni siyasî ve sosyal hayatta gerçekleştirmek için inanan insanlara danışmayı), bu aşkın boyutu, ilke olarak dışlayan Batı'nın parlamento düzeniyle bir tutuyordu.

Fakat her şeyden önce, bu kitapta, Batı'nın bunca hastalığının, bunalımının ve iflasının analizi bulunmaktadır ki bu noktadaⁿ geri dönmek gereksizdir.

Tersine, İslam dünyasının çöküşünün nedenlerini açıkça incelemek ve günümüzün resmî İslam'ının niçin, hem onun gerçek yüzünü bilmeyen batılı çekeştiriciler tarafından, hem de

Batı'nın sapkınlıklarını atmak ve kendi kimliğini bulmak haklı kaygısı içinde, kurtuluşu ancak, çok uzun zamandır İslam'ı fossilleştirilmiş olan şekilciliğin, dogmatizmin ve yüzeyselciliğin en eski biçimlerine sahip olan bir geri dönüşte gören bir gençlik tarafından saldırıya uğradığını sormak yerinde olur.

En şaşırtıcı örnek, Allah'ın yasasının, Şeriat'ın uygulanışının örneğidir. Birçok müslüman ülkede gençliğin ve inanç erlerinin büyük bir bölümü, Batı'nın geleneklerinin ve oyunlarının gittikçe artan istilâsına bağlı olan toplumsal ve politik parçalanmanın ve ahlakî bozulmanın bilincine ve teknoloji transferlerinden -bu transfer, eleştirel ve ayıklayıcı olmadığı zaman, gerekli tekniği batılı pozitivist bağlamından ayırmaz- hareketle yayılan Batı ideolojilerinin bozucu rolünün bilincine varmış ve yöneticilerinin çürütmesine karşı, eski sömürgeci işgalciden miras kalan yasaları değil, Allah'ın yasasını, Şeriat'ı uygulayarak İslamî kimliklerini yeniden bulmaya can atıyorlar.

Uzun zamandır sömürülmüş müslümanların, eski işgalci tarafından zorla kabul ettirilen yaşama biçimlerinden ve yasalardan kurtulma arzusu elbette haklıdır. Çünkü bu yasamalardan ortaya çıkan dünya ve insan anlayışı, yalnız ve yalnız Kur'an'da ifâdesini bulan anlayışa kökten karşı olmakla kalmaz, aynı zamanda Batı'nın kendisini de ahlakî iflâsa sürükler.

Öncelikle bu batılı yasamalar, Allah'a ve böylece bütün mutlak değerlere başvuruyu ilke olarak tümüyle dışlarlar. Öyle ki, 'insan hakları bildirgeleri' insanın ödevlerinin bir tekrarıyla bir arada bulunmazlar.

Sonra, bireylerden hareket ederler ve onlar arasında bir 'toplum sözleşmesi', zenginlik ve güç eşitsizliklerinin egemen olduğu bütün topluma aldatmaca bir sözleşme yerleştirirler.

Şu gerçek ateizm ve bu bireyselcilik, İslam'ın aşkınlık ve

birliklik temel değerlerinin de karşıdırlar.

Sömürge boyunduruğından kurtulduktan sonra, yenisden kimlik ve saygınlık kazanmak için, bu yabancı yasaları yürürlükten kaldırmak gereklidir. Bozulmamış, sahilı insana yabancı yasalar. Çünkü Allah'ı ve onun mutlak değerlerini hesaba katmayan bir toplum ve kendisini bütün insanlardan sorumlu olarak değerlendirmeyen bir birey, insan-altı bir türe aittir.

İslam'ın ilkelerinden hareketle (bütün dinin ilkesidir bu: Allah'ın isteğine boyun eğme) yasama dahil, yaşama biçiminin bütününi yeniden şekillendirme dileği, Şeriat'ı, yani Allah'ın kanununu uygulama isteğinde ifade edilir.

O halde Şeriat, mesajın bütününden ve içerdieği hayat tarzından ayrılmış yasamayla ilgili birkaç talimata indirgenemez.

Şeriat, bir kural değil, bir yaşama biçimidir.

Bir kural değildir, yani ilgili dönemler ve toplumlar göz önünde bulundurulmaksızın, bağlamlarından soyutlanmış ve kelimesi kelimesine uygulanabilecek (yani onlara anlamlarını veren mesajın bütününiin dışında) birtakım Kur'an ayetlerinden çıkarılmış bir anayasal ya da cezaî yasama yetkisi değildir.

Bir ayeti mesajın bütününden ayırmak, bütün İslamî düşüncenin ve bütün eylemin tavan?anahtarı olan bütünlük ve birlik (tevhid) temel ilkesini ihlal etmek olacaktır.

Şeriat, Kur'anî mesajın bütünü tarafından ortaya konmuş sonsuz ve mutlak değerlerden doğan bir yaşama biçimidir. Allah'ın ve dünyanın birliği biçimindeki inanç üzerine kurulmuş yaşama biçimi, dünyada tevhidi yaratır ve insanı dünyanın sorumlu halifesi olmakla görevlendirir.

Doğanın düzeninde, tarihin olaylarında, peygamberlerin sözlerinde Allah'ın çağrısının işaretlerini (ayetlerini) çözmek

için çaba harcamanın herkese düştüğü, Allah'ın çağrısına kağıt-sız itaat üzerine kurulmuş bir hayat tarzı.

Hayatın iç ve dış bütün alanlarını yöneten, titizlik isteyen bir yasadır: Bir uzlaşmada, bir antlaşmada veya bir sözleşmede diğer tarafı aldatmak mümkündür; işinde ya da başkısıyla ilişkilerinde hile yapmak mümkündür; siyasi bir liderin halka yalan söylemesi mümkündür; fakat, her şeyi Allah'ın bakışı altında yaptığının bilincinde olduğunda, aldatıcı olmak mümkün değildir: "O, her şeyi işiten ve bilendir" (II, 127).

Şeriat'ı uygulamak, öncelikle Kur'an'ın bize emrettiği gibi, içinde artık, bazılarının elinde toplanmış zenginlikler (CXI. surede Ebu Leheb gibi) ile, yardımına koşmamış olacağımız (II. sure 177. ayette istendiği gibi) diğerlerinin yoksulluğunun bir arada yaşamadığı, doğru insanlardan oluşan bir toplum kurmak yerine, hırsızın elini kesmek değildir.

Şeriat'ı uygulamak, herkese onurunun ve görevlerinin anlamını veren bir eğitim sistemi ve bir siyasî düzen kurmadan önce cezalandırmayla başlamak değildir.

Şeriat'ı uygulamak, müslüman olmak, hayatının her anını, Allah'ın nuru içinde yaşamaktır.

Fakat Şeriat için ^{adına} ortaya konan, çoğu zaman, bir karitakürden başka bir şey değildir: Kur'an'da ve Peygamber'in Sünneti'nde, onlara hayat veren espiyi, insana gösterdikleri ve bugünün tarihsel şartlarında ulaşma sorumluluğunu taşıdığımız hedefleri aramak yerine, *kaynaklara dönmek* bahanesiyle, gerçek kaynağa, yani kendi *bütünlüğü* içinde Kur'an'a ve Medine'de Peygamber'in ortaya koyduğu tarih içinde uygulama örneğine dönülmüyor. Diğer taraftan, Peygamber'in zamanında ortaya çıkmamış ve bugün Peygamber'in ve onun büyük haleflerinin kendi zamanlarının problemlerini, valhyin toptan kavra-

nışından hareketle çözdükleri espiri içinde çözmenin uygun olacağı yeni problemler için hesaba katılmıyor.

Mirasçı oldukları, Medine'deki Peygamber'in toplumundan daha çok, bazen Bizans ve İran İmparatorluklarına yakın olan Emevîlerin ya da Abbasîlerin monarşisini meşrulaştırma kaygısında olan müfessirlerin tarzında, Kur'an'ın yalnızca bir bölümüne 'Şeriat' demek bir kötüye kullanımdır.

'Hadisler'in çoğalmaya başladığı Emevîler dönemi boyunca iktidar, hadis otoritesinin delilini ileri sürerek kendi uygulamalarını *İslamî yasa* ile desteklemeye çalıştı. Yüzyıllar geçerken ekollerin geleneği ile Kur'an arasındaki farklılık böylece silikleşti. Gittikçe azalarak Kur'an'a ve gittikçe artarak geleneğe başvurulur oldu.

Gelenekçiler, 'İçtihad'ı gitgide tutucu ve tarihin hareketlerine yabancı olan birtakım hukuk alimlerinin tekeli haline getirmek için, onu kullanma hakkını inananların toplumundan uzaklaştırmaya ve onu oligarşize etmeye gittikçe daha fazla çaba gösterdiler. Şeriat, Abbasîler'in tahta çıkışlarının başında, ekollerin kuruluş zamanında donduğu gibi her şey öyle kaldı. O kadar ki, bugün bile Şeriat, Abbasî Hanedanı'nın başlangıcındaki toplumsal yapılanmanın ve hayatın biçimlerinden izler taşır.

Şeriat ekollerinden çoklarının bu tutuculuğu, İslam dünyasının tarihsel çöküşünün başlıca nedenidir.

Bu geleneklerde, bu yorumlarda, bu yorumların yorumlarında egemen olan şey, Emevîler döneminde *önceden takdir*, ya da Abbasîler döneminde *yaratılmamış Kur'an* gibi her şeyden önce otoriteyi, baskıyı, toplumsal eşitsizliği temize çıkaran şeydir.

Örneğin, bir Kur'an ayetinin kelimesi kelimesine uygula-

nışı, Şeriat'ın özelliği olarak değerlendiriliyor: "Hırsız erkek ve hırsız kadının ellerini kesin" (V, 38). Kur'an'ın bütün bağlamında bu yaptırım bulunmaktadır. Sonsuz bağışlayıcı bir Allah, kötülüğe, dönüşü olmayan bir ceza ekler; kesilen el gibi. Zaten el kesme ayetini hemen izleyen ayet (V, 39) ekliyor: "Ancak kim işlediği zulümden sonra tevbe eder ve düzelirse, şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah bağışlayandır, esirgeyendir."

Fakat bununla birlikte bu ceza kanunu, hırsızlığın artık yer almayacağı ve bu nedenle müeyyidenin de hedef bulamayacağı bir sosyal adalet bağlamında yer alır.

Bu öylesine doğrudur ki, Peygamber'in en yakın arkadaşlarından biri olan Ömer, halife olduğunda, iktidarın sosyal adaleti sağlamasının mümkün olmadığı açlık döneminde el kesme cezasına ara vermiştir.

Neseî ve Ebu Davud aynı anlayışta şu hadisi aktardılar:

Abbas bin Şurahbil dedi ki: "Baba tarafından akrabalarım Medine'ye geldim. Bir buğday tarlasına girdim. Biraz başak topladım ve taneleri ayırdım. (Tarlanın) sahibi geldi. Elbiselerimi aldı ve bana vurdu. Onu şikâyet etmek için Peygamber'i bulmaya gittim. Peygamber onu getirtti. Ona sordu: "Böyle davranmaya seni iten ne? Adam: Ey Allah'ın elçisi, bu adam benim tarlama girdi. Başak topladı ve taneleri ayırdı; dedi. Peygamber dedi ki: O bilmiyordu, sen ona öğretmedin. O aç ve sen onu doyurmadın. Onun elbiselerini geri ver. Ve Allah'ın elçisi bana bir miktar buğday verdirtti."

Yahya b. Abdurrahman b. Hateb'e göre:

"Hateb'in köleleri, Mâzen kabilesinden bir adamın devesini çaldılar ve (onu yemek için boğazladılar). Sonra itiraf ettiler. Ömer İbn Hattab kölelerin sahibini buldurdu ve olanları

ona anlattı. Sonra kölelerin ellerinin kesilmesini emretti. Düşünce değiştirerek kölelerin sahibini geri getirtti ve ona şöyle dedi: Onların ellerini kestirtecektim. Fakat sen köleleri aç bıraktın. Öyle ki, Allah'ın yasakladığı bu işi yapmaya yöneltildiklerini düşünüyorum. Allah'a yemin ediyorum, ağır şekilde cezalandıracağım kişi sensin, bunu pahalıya ödeyeceksin. Ömer Mâzen kabilesinden olan adama devenin bedelini sordu. Adam: Eğer 400 dirhem verilirse kabul etmeyeceğim; dedi. Ömer (kölelerin sahibine), adama 800 dirhem vermesini emretti."

Bu olay, İmam Malik'in El-Muvatta'ından aktarılmıştır. Bu örnekler, hırsızın ellerini keserek Şeriat'ı uygulamak istemenin, sondan başlamak olduğunun bilincine varmamıza yardım etmelidir: İlahî yasaya sahip olmaya çaba gösteren bir toplumun ilk görevi, hırsızlığa iten toplumsal koşulları, yani sosyal adaletsizliğin ve yoksulluğun bütün şekillerini ortadan kaldırmaktır.

Eğer cezalandırmayla başlanırsa, en çok zarar görecekt olanlar yoksullar olacaktır. Onların elleri kesilirse, çalışma yoluyla topluma tekrar dönmeleri imkânsızlaştırılmış olur. Bu geri dönülmez küçük düşürme ve dışlama en yoksun bırakılmışları çarpar (ve 'harcamayıp biriktirenleri' -Sure CXI- eşitsizliğe dayalı toplumsal paylaşım olan eserlerini sürdürmeye bırakır.). Hem Allah'ın adaletine, hem de O'nun sonsuz merhametine meydan okuyan günahlı bir iştir bu. .

Öyleyse, sosyal adaleti kurmadan önce bir ceza sistemini uygulamak kadar hiçbir şey, Kur'an'ın anlayışına ters değildir.

Oysa Kur'an bu noktada çok açıktır: "Mal yığıp biriktiren ve onu saydıkça sayan" (CIV, 2 ve IX, 34) kimseyi kesin olarak malhûm eder: Cehennem cezalarını onun üzerine zorunlu kılar.

Kur'an ve Sünnet, zenginliklerin yeniden dağıtımını dü-

zenliyor: Kur'an, *zekân*, yani gelir üzerinden değil servet üzerinden, keyfi bir bağış değil, zorunlu bir miktar alımını şart koyuyor. Ve Sünnet, yatırım olmayan para için (yalnızca üretim araçları hariçtir.) genel olarak % 2,5 oranını sabit kılıyor. Bu oranla yapılan basit bir hesaplama gösteriyor ki, bir servet, 40 yılda bir kuşak içinde tamamen ortadan kalkar. Öyle ki hiç kimse yalnızca ailesinden kalan zenginlikle parazit gibi yaşayamaz.

Bu reçetelerin kesinlikle uygulanacağı bir ülkede, o zaman, Allah'ın yasası, gerçek Şariat, ekonomik ve toplumsal plânda hakim olmaya başlayacaktır ve hırsız artık hastalıklı olmayacaktır. Çünkü artık hırsızlığa yöneltebilecek hiçbir *ihtiyaç* kalmayacaktır.

Özet olarak, yüzeysel bir okumada ayak diretmemek için ilk şart -binikiyüz yıllık yorumlamalar, skolastik, şekilcilik ve mesajı yüzyıllar önceki ilk hanedanların işine geldiği şekle indirgeme birikimlerinin ötesinde- Kur'an'ın kendisini yeniden bulmak; ona, tamamıyla kendi bütünlüğü ve kendi anlayışı içinde kavuşmaktır.

Peygamber'in Sünneti'nden, müfessirlerden ve fıkıhçılardan biriken geleneğin zenginliği ne olursa olsun, bu gelenekten aldığımız deneyim nedeniyle ona karşı borçlu olduğumuz saygı ne olursa olsun, ilahî söz olan *Kur'an* ile insanî söz olan *geleneği* aynı nokta üzerine koyamayız. İlahî sözün, insanî söz tarafından gizlenmesine izin vermeye hakkımız yoktur.

Kur'an da bize bu ayrımı ve bu alçakgönüllülüğü öğretiyor. Allah tarafından kendisine vahyolunanın dışında Peygamber'in diğer bütün insanlar gibi bir insan olduğunu söylüyor: "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım." (XVIII,110; XLI, 6)

B. SÜNNET

Sünnet, Kur'an'dan sonra İslamî yasanın ikinci kaynağıdır.

Allah'ın Sünneti'ni, Peygamber'in Sünneti'ni ve *fıkrala-*
rı birbirinden ayırmak yerinde olur. *Allah'ın Sünneti*, yani
peygamberlerinin mesajının *devamlılığı yoluyla* insanların ha-
yatında Allah'ın müdahalelerinin tarihi⁽⁹³⁾; *Peygamber'in Sün-*
neti, yani (vahiy olarak inmiş olanın dışında) söylediği sözle-
rin, yaptığı işlerin, onayladığı hareketlerin ve sözlerin toplamı;
fıkralar (kanun maddeleri), yani fıkıhçıların, özellikle sünnî İsl-
am tarafından tanınmış (Hanefî, Şafîi, Malikî, Hanbelî) dört
'ekolün' hukukçularının, Kur'an'ın ya da Peygamber Sünne-
ti'nin açık bir cevap vermediği problemler için karar verdikleri
şeyden çıkarılabilen öğretiler. Problem, bu örneklerden hare-
ketle, 20. yüzyılın *fıkralarını* kurmaktır.

Sünnet çok önemli bir kaynaktır. Çünkü görgü tanıkları,
yani Peygamber'in arkadaşları ve tarihin doğrulamaları aracılı-
ğıyla bildiklerimizden hareketle, Medine toplumunun siyasî,
sosyal, ekonomik ve ahlakî plânda yönetiminde Muhammed'e
önderlik eden ilkeleri, İslam bir imparatorluğa dönüştüğü za-
man Ebu Hanife'nin yaptığı gibi, sıra bize geldiğinde çağımızın
tarihsel koşulları içinde onlardan esinlenmek için ortaya çıkar-
mak zorunludur. Amaç, insanın aşkın boyutu asla gizlenmesin
ve toplumda insan ilişkileri öyle olsun ki, her bir sözleşme bir
hristiyanın kutsama dediği şeye dönsün. İşte yeri doldurulamaz
Şeriat'ın rolü budur.

(93) Kur'an'da (ikisi çoğul olarak) onbir defa anılan "sünnet" sözcüğü, yalnız-
ca eskilerin adetlerini ifade etmediği zaman (VIII, 38; XV, 13; IV, 26 ço-
ğul), ancak Allah'ın Sünneti'ni, Allah'ın etken olma biçimini (XVII, 77; VI-
II, 55; XXXIII, 38; XXXIII, 62; XXXV, 43; XL, 85; XLVIII, 23 ve III, 137 -ço-
ğul-) yani peygamberlerinin mesajının devamlılığını göstermek için kulla-
nılmış olması dikkat çekicidir.

Tersine, Peygamber'in gündelik hayatının en küçük ayrıntılarını aktaran hadisler söz konusu olduğunda, Muhammed'in sözlerinin ve hareketlerinin herbirini ya da onayladıklarının herbirini, zorlayıcı bir davranış kuralı yapmak, Kur'an'ın ruhuna ve lafzına aykırıdır.

Kur'an'da birçok defa Allah, Peygamber'e, Allah'tan kendisine vahyolunan şeyin dışında, İsa'nın ilahlığı üzerine Hristiyanların iddialarının tersine, kendisinin de bütün diğer insanlar gibi bir insan olduğunu hatırlatmasını buyurur: "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım" (XVIII, 110 ve XLI, 6).

"Büyük imamların, diye yazar İbn Haldun⁽⁹³⁾, "birbirlerini ninki kadar hadis tanımadıklarını bilmek ilginçtir. Ebu Hanife en çok yedi tane aktaracaktır. Malik, Muvatta'ında üçyüz tanesi üzerinde durur. Ahmed b. Hanbel Musned'inde otuzbin tanesine yer verir."⁽⁹⁵⁾

Kur'an'da Peygamber'e itaat etmek, doğru yönelmiş olmak amacıyla emredilmiştir. (III, 50; XXIV, 54). Fakat Kur'an'dan hareketle, hayatının en önemsiz ayrıntılarına varıncaya kadar Muhammed'i taklit etmenin zorunluluğunu doğrulamak mümkün değildir.

Peygamber'in banyo yaparken saç örgülerini çözmesini kendisinden istemediğini anlatan Aişe'nin bir sözünün, zorunlu bir davranış kuralı yapmak için aktarıldığı, "Banyo yapan bir kadının saç örgüleri ile ilgili şeriat yasası" başlıklı bir hadisin öneminden şüphe duyulur.

(94) Evrensel Tarih Üzerine Düşünceler (Mukaddime) Çeviri: Vincent Monteil (Şaheserlerin Çevirisi İçin Lübnan Komisyonu, Beyrut 1968) Cilt II, s. 918.

(95) Hanbel'in kendisi hadisleri derleyişinden söz ediyordu: "Bu kitap 750.000 hadis yığınının yapılmış bir seçmedir." Karşılaştırmak için "muhaddisler" in en saygını olan Buhari'nin en azından üç bin tekrarı göz önünde bulundurarak, 7200 tane (yüzde birden daha az) aldığını hatırlatalım.

Diğer taraftan, bize: "Çekirgelerin yenmesine izin verilmiştir. Ama aynı anda iki hurma yemek yasaktır." diyor. Çünkü Cebel b. Suheyb bunu İbn Ömer'den duyduğunu, o da Peygamber'den duyduğunu söylemiştir!

Bunda kötülük, hadis kitaplarının en eşsiz yazarlarının hiçbir şeyi unutmama gayretleri içinde, esas olanın yanında önemsiz olanı da aktarmış olmaları değildir. Asıl kaygı verici olan, önemli olanı önemsizden ayırmak için kriter vermeyerek, Şeriat'ı uygulamak isteyenlerin, sosyal adaleti, zenginlikleri paylaşmadan, daha az bir eşitsizliği kurmadan, yoksulluğu yok etmeye çalışmadan, kısacası Allah'ın niyetini, sözde caydırıcı ceza kurallarından, ya da maneviyattan yoksun ayinlerin şekilciliğinden çok daha iyi tanımlayan her şeyi yerleştirmeden önce, ayinlere, adetlere ve özellikle baskı altına alıcı kurallara aşırı titizlikle uyulmasını istemeleridir.

"Hristiyanlığın ve İslam'ın Bilimde ve Uygarlıkta Karşılıklı Rolü" adlı kitabında Şeyh Muhammed Abdulh, kesin olarak beyan ediyor: "Akıl ile gelenek arasında çatışma halinde, karar vermek akla aittir."

Bununla birlikte, bir hadis ile Kur'an arasında karşılıklı olduğunda kesip atmak kolaydır.

Örneğin bir hadis, Peygamber'in diğer dinleri yürürlükten kaldırdığını ileri sürüyor. Oysa Kur'an, Allah'ın önceki mesajlarını geçersizleştirmiyor: Yalnızca onları bozan şeyleri ayıklayarak onları tasdik ediyor.

Yahudiler ve hristiyanlar konusunda şöyle diyor: "Şüphesiz iman edenlerle, yahudiler, hristiyanlar ve sabiiler... artık onların Allah katında ecirleri vardır." (II, 62).

Ekliyor:

"Andolsun, 'Allah için üçüncüsüdür' diyenler, küfre

sapmışlardır." (V, 73)

CXII. sure, Hristiyan geleneği tarafından oluşturulmuş *teslis* kavramını dışlıyor:

"De ki: O Allah birdir!

Allah! Mutlaktır. / *Samed : Herşeyin ilkesidir, ama hiçbirşey ilkesi değil.*

O, doğurmamıştır

Ve doğurulmamıştır.

Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir."

Teslis'in (çoktanrıcılığın değişik bir görünümü olan) *üç tanrıcılık* ile bütün karışıklıklarını ayırmak için, 1216'da yapılan ve Peder Joachim de Flore'un 'De Trinitate'sini mahkum eden 4. Latran Konsili'nin, Allah'ın birliğini tanımlamak için, kelime kelime ifade edilışinde, CXII. suredeki aynı deyimleri kullanması anlamlıdır: "O, tektir, herşeyin ilkesidir, ondan başka hiçbir şey yoktur, o doğurmamıştır, doğurulmamıştır ve hiçbir şey onun dengi dengildir". ('non est generans, neque genita, neque procedens.')(96)

Tüm içine kapanmalara ve tüm yeterliliklere karşı Kur'an şöyle diyor: "Sana indirdiğimizden eğer kuşkuadaysan, senden önce Kitab'ı okuyanlara sor." (X, 94).

Bir grubun bütün vetolarına ve bütün seçimlerine karşı Kur'an bize: "Allah katında sizin en üstün olanınız takvaca en ileri olanınızdır" (XLIX, 13) diye öğretiyor. Peygamber 'Veda Hutbesi'nde aynı kesinlikte, kavmiyetçi veya ırkçı hiyerarşileri ayıklıyordu: "Allah katında üstünlük takva ileidir. Dindarlığı dışında hiçbir Arabin Arap olmayana üstünlüğü yoktur."

Fakat lafzın ötesinde hissedilen şey, doktrinin çeşitli görünümüne verilmiş önem içinde, Kur'an ile en güvenilir hadis

(96) H. Denzinger: Enchirion Symbolorum (1932) sf. 431-432.

derlemeleri arasındaki kökten farklılıktır: Kur'an'da, usûle büyük bir özgürlük ve rilmışken ayetlerin büyük çoğunluğu inanca ayrılmıştır: "Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir..." (II, 177), ya da kurbanlar için; "Onların etleri ve kanları kesin olarak Allah'a ulaşmaz, O'na ancak sizin takvanız ulaşır." (XXII, 36)

İslam'ın dramlarından biri, belki de buradadır: İnsanî söz ile ilahî söz arasındaki bütün sınırı silme eğilimi, bin yıldan daha fazla bir zamandır kendini gösteriyor.

C. KUR'AN'IN OKUNUŞUNA DAİR

Kur'an'ın kendisi bize, kendisinin nasıl okunacağını anlatmalarını, yorumlanışının (tefsir) ilkelerini veriyor. Bunlar hem sözün anlamı üzerine, hem de ilkelerinin yeni problemlere uygulanışı üzerine toplanmıştır.

Başlıca üç kural bildiriyor ve birçok defa tekrarlıyor:

- Allah insana mesel aracılığı ile konuşuyor.
- Soyut buyruklar değil, somut emirler ve tarihsel örnekler veriyor.

- Kur'an, önceki vahiyleri geçersiz kılmıyor. Bütün halklara hitabetmek ve hayata bütünüyle bir yön vermek için onlardan bozulmaları ayıklıyor ve özellikle onları tamamlıyor.

1. Allah insana mesellerle konuşuyor.

Kur'an şöyle diyor: "Allah hak ile batıla böyle *meseller* verir." (XIII, 17). Veya yine "Allah insanlara meseller verir, belki onlar düşünecekler." (XIV, 25) Veya yine: "Allah size kendinizden bir mesel verdi... İşte biz, aklını kullanan insanlara ayetleri böyle açıklıyoruz." (XXX, 28)

Bu sık sık tekrarlanmış ve açıklanmıştır. (II, 266; XIV, 24, vs.)

Kısaca: "Kitap anlamı açık olan (âyât-i muhkemât) ve bir

çok anlama gelebilen (muteşâbihât) mesajlar içeriyor... hepsi Allahı katındandır." (III, 7).

Bu sembolizm, Alallı'nın aşkınlığından ileri geliyor.

Anlam vermek adına mesel olan şeyi bir soruna doğru-
dan cevap olarak tarihsel söz olan şeyden koparmamak, on
şerh asrının dogmatizmi tarafından etinden soyulmuş, yüzeysel
bir okumanın sapmalarından kurtulmak için zorunlu bir koşıldur.

Kur'an'da: "Gözler O'nu görmemez" (VI, 103) deniyor.

Allah, bütün duyarlı algıların ötesindedir. O'nu kavradı-
ğını ileri sürecekt bütün tanımlamaların ya da bütün kavramla-
rın ötesindedir.

O halde bütün insanî söz, ilahî kelim söz konusu oldu-
ğunda, onu, her zaman çok uzak analogilerle, her zaman yeter-
siz benzetmelerle, her zaman anlaşılması güç ve anlamı belirsiz
sembollerle yalnızca *adlandırabilir*.

Kur'an'ın en derin yorumcularından: biri olan Zemahşeri,
Cennet'in kaynak suları ile birlikte bir bahçe görünümünde
çağrıştırıldığı XIII. surenin 35. ayetini yorumlamasında; "dene-
yim yoluyla tanıdığımız bir şeyin görünümü aracılığıyla, algıla-
mayla ulaşabileceğimizin ötesinde olan şeyi belirten bir *me-
sel*"ın söz konusu olduğunu yazar.

Zemahşerî, böylece bütün teolojinin ve bütün çözümle-
menin temel ilkesini dile getirir: İlahî olan ne algılanabilir ne
tasarlanabilir, fakat olsa olsa *belirtilebilir*.

Hiçbir şeyin aracılığıyla tanımlanamayan, hiçbir şeyle
karşılaştırılamayan, uzayın ve zamanın koordinatlarından hare-
ketle eşya gibi yerleştirilemez olan Allah, insanların yararcı ya
da *bilimsel* dilinde harfi harfine sözle anlatılamaz.

Bütün teoloji ancak *şii*rsel olabilir; her şeyde Allah'ı ve
O'nun varlığını bize *batırlatmak* için gösterme değil, çağrıştır-

ma olabilir.

Tarihte ve insanların hayatında Allah'ın bir baskını olan, yani Allah ve insan arasında bir ilişki biçimi, ibadetin Allah'a doğru insanın hareketi oluşu gibi Allah'ın insana doğru hareketi olan vahiy, aşılmaz aşmak için aynı yasaya göre gerçekleşir: Aşkınlık!

İnsan ilahî olandan ancak benzetmeler yoluyla söz edebildiği gibi, Allah insana mesellerle, işaretlerle hitabeder; doğanın bir olayı, bir olgusu, insanî bir varlık ya da vahyin Kitab'ından bir ayet olabilen bu işareti çözmek ve anlamak insanın sorumluluğundadır. Her şey, Allah'ın bize konuştuğu dildir.

Allah'ın aşkınlığını unutarak, bir sembolün, bir benzetmenin ya da bir meselin söz konusu olabildiğini unutarak, soyutlanmış ve yüzeysel olarak, bütünüyle dış anlamı içinde, Kur'an'dan bir parçayı aldığımız her defasında, hiçbir şekilde Kur'anî söze bağlı değilizdir. Onu yalnızca insanî kavrayışımızın eksikliğine emanet ediyoruzdur.

Şeyh Muhammed Abdül, 'Tevhid Risalesi'nde bu konuya değiniyor (s. 7): "Kur'an, Allah'a, önceki dinler tarafından izafe edilenlerden daha çok tenzih edici vasıflar verdi. Bununla birlikte beşer sıfatları içerisinde irade, özgürlük, duyma, görme gibi isim yönünden Allah'ın sıfatlarının benzeri olanlar vardır. Hatta Kur'an, Allah'a arş üzerinde oturmak, yüzü ve elleri olmak gibi beşerin sıfatlarına benzeyen sıfatlar bile verir."

"Mantıksal bir imkânsızlığı aklın onaylaması kabul edilmez... Fakat eğer vahiy yoluyla gelende çelişkiye benzer bazı şeyler varsa, akıl, gözle görünen anlamın doğru olmadığını söylemek zorundadır."

"Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (XLVIII, 10) diye okuduğumuzda, Allah'ın ellerinin olduğunu mu hafızamıza

yerleştirceğiz? Yoksa O'nun bağışlayıcı ve esirgeyici olduğunu ve O'nu, seven ve affeden bir elin sıcaklığı gibi, aynı zamanda bizi doğru yola ileten bir elin sağlamlığı gibi anladığımızı mı?

Allah'ın "insana şahdamarından daha yakın" (L, 16) olduğunu okuduğumuz zaman: O'nu uzaya mı yerleştireceğiz, yoksa biz O'nun ateş ocağının bir kıvılcımından başka bir şey değilmişiz gibi, O'nu her şeyde ve bizim merkezimizde bulunuyor olarak mı hissedeceğiz?

Bu tür Kur'an okunuşuna en çarpıcı örnek XVII. suredeki "Gece Yolculuğu" (Miraç)'dur. Bu 111. ayette, dünya, insan ve onların tarihinden oluşan öğeleriyle eksiksiz vahiy sergilenir. Peygamberlerin mesajları ve bu mesajların tek kaynağı tarafından belirlenmiş bütöün insanlık destanını toplayan bir seyretme (rı'yet) Allah tarafından Peygamber'e verilmiştir. Dünyanın düzensizliklerine karşı insanların mücadelesinin anlamını ortaya çıkarma ve sonucu zaferin iyi haberi, *ikinci yaratılış* (XVII, 49) olarak yeniden dirilişi haber verme, Musa'ya On Emir'i bildirdiği gibi, Allah tarafından Muhammed'e oniki emrin yazdırılışı.

İlk sûre ve açılış sûresi olan Fatıha ve CXII. sûrenin dışında, Allah'ın birliği ve Allah tarafından yaratılmış evrenin birliği, bu toplayıcı bakış içinde insanın yeri ve anlamı üzerine mesajı bu ölçüde yoğunlaştıran sûreler yoktur. Çünkü Kur'an metninin, "Sana gösterdiğimiz seyretme" (XVII, 60) dediği gibi yüce bir *görmeye* söz konusudur. şairlerin ve büyük minyatörcü ressamların, özellikle İran'da Herat Ekölü ressamlarının herke-se özgü muhayyilelerinin, her zaman daha çok ayrıntı ekleyerek olağanüstü ve gerçekte bir *krescendo*(*) biçiminde ilahî bir

(*) Crescendo (İtalyanca.) Bir klasik müzik terimidir, gittikçe artarak anlamındadır. (Çev.)

görüşmeyle dolu olan bir ışık yolculuğu olarak tasvir ettikleri, olağanüstü bir ruhsal yükselme. •

Hamidullah, 'Peygamber'in Hayatı' adlı kitabında (C. 1, s. 134) bu tasvirleri *turistik bir anlatı* gibi değil, ruhsal bir tecrübe gibi okumayı tavsiye ediyor.

Dante'nin, Hristiyan dünya görüşünü ifade eden gerçek şiirsel bir kitap yazmak istediği zaman, kendi şiirinden seksen yıl daha önce yazılmış ve Latinceye çevrilmiş olan, Muhiddin İbn Arabî'nin 'Kitab'ül-İsra' (Gece Yolculuğunun Kitabı) aracılığıyla tanıyabildiği 'Gece Yolculuğu' olayını 'İlahî Komediya'sında yeniden vermesi anlamlıdır.

Fiziksel bir yer değiştirme mucizesi değil de, ruhsal bir deneyimin söz konusu olması, ona *seyretme* diyen bu sûrenin ayetinden ileri gelmez. Bir müslüman için, Peygamber'in hayatında bir tek 'mucize' olduğunu, bunun da Kur'an'ın kendisi olduğunu bildiren ve ilahî görevinin gerçekliğini göstermek için bütün diğer mucizevî işaretleri reddeden bütün Kur'an'dan kaynaklanır. İnanmak için mucizeler isteyenlere Kur'an cevap veriyor: "Dediler ki; ona (Muhammed'e) Rabb'inden işaretler indirilmeli değil miydi?... Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmedi mi?" (XXIX, 50-51).

Allah'ın ne zamanda ne de mekânda olmadığını tekrarlamak gerekiyor mu?

Fotoğraflı bir röportaj, yolculuğun vücutla ilgili gerçekliğini kanıtlasaydı, onun ruhsal anlamına ne eklenmiş olacaktı? Alaylı bir tonla: "Allah'ı görmüş, nasıl olmuş?... Bir çiğde ağacının ötesinde miydi?" diyen Mekke'nin işsiz güçsüz müşriklerinin tatmini değildir bu. Kur'an'ın, "İnsanların bakışları Allah'a ulaşamaz" (VI, 103) demesine rağmen, ve Kur'an'da sözü edilen (LIII, 13) çiğde ağacıyla sınırlandırılmış yerde (Sidretü'l-

Münteha) gördüğünün insanlarla doğrudan konuşmayan Allah değil, Cebrail olduğunu Peygamber'in kendisi söylerken Aişe'nin bizzat tanık olmasına karşın. Aydınlattığı nesnelerin dışında kendisi görülmeksizin, kendisi aracılığıyla her şeyin görülebileceğine dönüştüğü ışık, 'nur üzerine nur' olduğu için, O'nu görmek becerilemeyecektir.

Hadislerin bize aktardığı sahabilerin tanıklığına başvurmak bir şeye yaramaz. Anlatılanlardan şüphe etmenin hiçbir nedeni yoktur. Yolculuğu ile ilgili soruya Muaviye İbn Ebu Sufyan: "Allah'tan gelmiş gerçek bir görmedir." diye cevap veriyordu. Bu 'görme' rüyada gelmiş olsaydı büyüklüğünden ne kaybederdi? İlk vahiy Muhammed'e Hira mağarasında düşte inmemiş miydi? İbrahim'in, oğlunu kurban etme emrini rüyasında almış olduğu gibi (XXXVII, 102).

O halde; "Allah tarafından, Peygamber'in vücudu yatağını hiç terketmedi. Allah onu yalnızca rıhta yolculuk yaptırdı." diyen Aişe'nin tanıklığını (Aişe, olayı saptamış olmak için o zaman daha çok gençti, fakat Peygamber'in eşi olarak, Elçi'nin hayatının zirvelerinden biri olan bu görme hakkında sık sık ona soru sordu.) yahut, o gece evinde uyuduğu ve uyandıktan ve sabah namazından sonra, gördüğünü kendisine anlattığı amcası Ebu Talib'in kızı Hind'in tanıklığını aktaran hadislerle başvurmak gereksizdir.

Temel bir nedenden dolayı gereksizdir bu: Allah'ı yeryüzünde ya da gökyüzünde, bir yerde aramaya gitmek düşüncesi bile zamanın ve mekânın insanbiçimci çerçevelerinden sıyrılmış, Allah hakkında Kur'an'ın bize bildirdiği her şeyle çatışma halinde olacaktı: O, ne doğudadır, ne batıdadır. O "her yerde hazır" (II, 115)'dir ve öncelikle bizim en yakınımızdadır (L, 16). İnsanî karşılaşmaların tümünde hazırdır. (LVIII, 7): "Siz her ne-

rede iseniz, O sizinle beraberdir." (LVII, 4). Bir müslüman hangi yanlışla Allah'ı her yerden başka bir yerde arayabilir?

Gerektiği biçimde okuyup Kur'an'ı ikinci bir gözle yorumlasak, bu öldürücü lafızcılık aynı anda engellenmiş olabilir.

İncil gibi Kur'an da, insanların hayatında Allah'ın müdahalelerinin tarihidir. Zamanın içine sonsuzluğun, öznelin içine mutlakın bu baskını her zaman, insanların hayatında belirlenmiş bir anda ortaya çıkar ve Kutsal Kitaplar'da bu insanların anlayış düzeyi ve diline göre ifadesini bulur. O halde zaman dışına yerleştirilmiş soyut bir metin değil, mesaj tarafından gösterilmiş sonsuz ilkelerden hareketle, özel tarihsel bir duruma cevap verilmiş olmak zorunda olduğu biçiminde somut, tarihsel *örnekler* söz konusudur.

2) Allah insana tarih içinde konuşuyor.

a) Bizzat Kur'an bize, ilkelerin somut açıklamaları olan 'örnekler' verdiğini ve ilgisizce okumak değil, kural tespit etmek için bu örneklerden hareketle kafa yormanın bize ait olduğunu belirtiyor: "Andolsun, biz bu Kur'an'da, belki öğüt alıp düşünürler diye, insanlar için her bir örnekten verdik." (XXXIX, 27) "Ey iman edenler! Kendi kendinizden sorumlusunuz" (V, 105).

b) Ayrıca, Allah mesajını her topluma, o toplumun dilinde gönderdi: "Hiçbir toplum yoktur ki, içinde, bir peygamber uyarmak için gelip geçmiş olmasın." (XXXV, 24 ve XVI, 36).

Taberî gibi Kur'an'ın ilk yorumcuları ile ilk "hadis" derleyicileri, her bir ayetin, bazen Peygamber'in hayatının küçük olaylarına bile bağlı olan, hangi belirli tarihsel bağlamda indiğini hatırlatmaya her zaman büyük özen gösterdiler. Toplumu için Peygamber'in ortaya koyduğu bir soruna Allah'ın somut bir cevabı söz konusudur her zaman. Bu *tarihe uygunluk*, mesa-

jın evrensel ve sonsuz değerini hiç yok etmez: Medine'nin parçalanmaz dinî ve siyasî birlikteliğinde olduğu gibi, Mekke'nin dinî birlikteliğinde Allah'ın bu müdahalelerinin her biri, bütün halklar ve bütün zamanlar için değer taşıyan bir eylem ilkesi içerir. Fakat o dönemin ve o ülkenin somut şartlarına bağlı olan kendine özgü bir biçime sahiptir.

Kur'an kölelere karşı davranıştan söz ederken, örneğin; "İman eden bir köle, müşrik bir erkekten daha hayırlıdır." dediğinde, köleliğin varolduğu bir toplumda inmiş olan bu ayet, artık köleliğin bulunmadığı bir toplumda değerini yitirir mi? Hayır. Tarihsel biçimini zorunlu olarak yitirir ve bütün sonsuz uyarı gücünü korur: Bir insanın *değeri* sınıfına ya da zenginliğine değil, takvasına ve erdemlerine bağlıdır. Kur'an'ın okunuşu sürekli lafzî olamaz, demektir bu. Eylem *ilkesinin* ortaya çıktığı dönemin özel şartlarında ve kendine özgü dilde ifadesini bulduğu her defasında, söz konusu olan ölü lafzından canlı ilkeyi çıkarmaktır. Başka bir deyimle, İslamî yasayı (Şariat) uygulamak için *tümdengelim* yoluyla akıl yürütmekle yetinilemez, *örnekseme* yolunu kullanmak gerekir.

Bu ilkelerin Peygamber tarafından örnek uygulanışı, Peygamber'in yönettiği toplumdan kökten farklı bir toplumda bir model (Peygamber'in Sünneti) oluşturur. Bu model, farklı bir toplumda maya olmak için ebedî ilkenin uygulanışının yeni koşullarını bilmeyen kör bir taklit değil, *ilkeyi* yeni durumlara uygulamak için benzetme yoluyla yapılan bir akıl yürütme gerektirir.

Hiç kimse, kendi çağımızda ve yepyeni problemler karşısında Kur'anî yasaya uygun bir çözüm bulmak için çaba ve sorumluluktan kendini bağımsız sayamaz.

Bu *tarihe uygunluğun* örneğini Kur'an'ın kendisi veri-

yor: Bir ayetin yürürlükten kaldırılıp bir başkasının yerleştirilmesi, yeni durumlara cevap vermek için olabilir: "Biz daha iyisini veya benzerini getirmedikçe bir ayeti yürürlükten kaldırmaz veya onu unutturmayız." (II, 106 ve XVI, 101).

Böyle bir değişiklik kendini ibadet düzeyinde bile gösterebilir. İbadet etmek için dönülen yön olan 'Kible'nin değişimi en tipik örnektir. 622'de Medine'de Peygamber Muhammed tarafından kurulan ilk mescidde Kible, Kudüs'e doğru çevrilmişti. Sonra Kur'an'dan bir pasaj, değişimi emreder ve onu açıklar (II, 142'den 150'ye kadar).

Bununla birlikte burada, yahudi toplumu ile ilişkilerin bir değiştiriminden ileri gelen *tarihsel* değişikliğin ötesinde anlam ve amaç aynıdır. Söz konusu olan ibadetin yönünü saptama yoluyla hem İbrahimî inancın birliğine, hem de Müslüman toplumun, 'Ümmet'in birliğine işaret etmektir. İki durumda da bütün müslümanlar, mekânın aynı noktasına doğru dönmüşlerdir ve her iki durumda da İbrahim'in *jestinin* yüksek bir makamı söz konusudur: Kudüs ya da Kâbe'siyle birlikte Mekke.

Kur'an *anlama* nazaran *olayın* göreliliğinin altını da çiziyor: "Doğu da Allah'ındır, batı da. Her nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü orasıdır." (II, 115) Yine: "Eğer korkarsınız, yaya yahut binekte iken kılın." (II, 239).

Bütün yobazlığa ve bütün biçimciliğe karşı Allah bize: "Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir" (II, 177) diyor. Yalnızca üsulcülüğe karşı inancın dışı vurulmasına çağında bulunmuyor. Diğerlerinin tersine, eylemle ifade edilmiş inanca çağırıyor: "Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe, asla iyiliğe erişemezsiniz." (III, 92).

Kur'an'ın bu *tarihe uygunluğu* kadınlarla ilgili metinlerde ortaya çıktığı kadar hiçbir yerde ortaya çıkmıyor. Kur'an,

mesajın anlaşılması için, halklara kendi dilleriyle, anlayış seviyelerinde konuşuyor. 7. yüzyılın Araplarına hitabediyor. Yani Ortadoğu'nun 'ataerkil' geleneğine bağlı bir toplum: Kadının temelden düşüklüğünü kabul eden İbranî soyunun geleneği; aşırı kadın düşmanı Saint-Paul Hristiyanlığı'nın geleneği; erkek egemenliğinin kabileci geleneğiyle birlikte Arap Yarımadası'nın geleneği.

Bu mesajın, bu dörtbin yıllık ataerkil geleneğin ve bu halkın diline geçmesi için, şu çok eski postülatı kabul etmek zorunludur: "Erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır." (II, 228). Ve yine bu postülatı doğrulamasa bile: "Allah'ın bazısını üstün kılması nedeniyle erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler." (IV, 34). Kadın, basit bir sadakatsizlik şüphesi üzerine bile dövülebilir (IV, 34). O çağda o halkın dilinde, onun geleneğine göre ve anlaması mümkün olduğu seviyede konuşarak, örneğin, bir tek erkeğin tanıklığını dengelemek için iki kadının tanıklığı gerektiği (II, 282) ya da bir savaşta fatihin kadınları tutsak etme hakkının olduğu (IV, 24), yahut adamın karısından bir tarla gibi yararlanabileceği kabul edildi.

Belirli bir çağın ve bir toplumun insanlarına özgü bu dil-den (ve bu görenekten) hareketle Kur'an, önce geleneğin zararlarını sınırlıyor: Çocukları öldürmeyi ⁽⁹⁷⁾ yahut kız çocukları öldürmek şeklindeki İslam öncesi Arap geleneğini sürdürmeyi yasaklıyor (Kur'an XVI, 59; LXXXI, 8-9).

Çokeşliliğe izin verilmiştir, fakat gerçekten az uygulanabilir biçimde düzenlenmiştir (IV, 3). Bu noktada Batı'nın tikslenme nedenleri ikiyüzlüdür. Batı'da erkeklerin yüzde kaç yalnız-

(97) Bu barbarlığın örneği Çıkış XI-5'te verilmiştir. Yalnızca İsrailoğulları esirgenerek "Mısır ülkesinde, Firavun'un ilk doğanından... hizmetçinin ilk doğanına kadar bütün ilk doğanlar öldü."

ca tek bir kadınla yetindi? Bir adama, bir metresten çocuk sahibi olmasına ve sonra ceza görmeksizin onu terketmesine izin vermek, erkek için, harfi harfine yükümlülükleri içeren bir evliliği (özellikle karısının bütün ihtiyaçlarını karşılamayı) gerekli kılmaktan daha ikiyüzlü ve üstelik daha ahlaksız değil midir?

Çok kadınla evliliğin Kur'an tarafından kısıtlanışını tarihsel ve teolojik bağlamında daha da iyi tespit etmek için, çok kadınla evliliğin, Davud'un hareminden ve Süleyman'ın 300 nikahsızına hesaba katılmaksızın 700 karısından söz edilen (I, Kralar, XI, 1-3) Eski Ahid'te hiçbir kısıtlama olmaksızın kabul edilmiş olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Charlemagne döneminde (Kur'anî vahiyden yaklaşık iki yüzyıl önce) rahipler çokkarılıydılar ve bu yalnızca, iffet adağının din adamlarına kabul ettirildiği VII. Gregorie (1020-1085) döneminde yoktur.

Kadına boşanma hakkının, Peygamber'in zamanından itibaren verildiğini hatırlatmaya gerek var mı? Muhammed'in bir eşi, Umeyye (binti Cevn), boşanmak istediğinden dolayı Peygamber onu boşadı ve ona hediyeler de verdi (Buharî 68, 3). Oysa Batı'da kadına boşanma hakkı, mal düzenlemesinde olduğu gibi, ancak 20. yüzyılda verildi.

Arap toplumunda gerçekten, ailenin ve ebeveynin bütün gereksinimlerini sağlama ve bugün 'sosyal güvenlik' dediğimiz şeyin tümünün zorunlulukları kocaya düştüğü göz önünde bulundurulurken, mirasta erkek çocuğun payı kızinkinin iki katıdır. (IV, 11)

Bütün bunlar belirli tarihsel şartlara bağlıdır. Çünkü: "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır." (VI, 13). Bu yasa İslam öncesi Yahudi, Hristiyan, Yunan veya Roma toplumuna göre önemli bir gelişmeyi gösterir.

Bugün birçok müslüman ülkede hakim olan, gerçek bir kadın *apartheid*ı ayrımcılığını haklılaştırabilmek, hiç de buradan çıkarılamaz. Bu ayrımcılık hiçbir şekilde İslam'dan değil, belli bir Ortadoğu geleneğinden kaynaklanıyor. Peygamber ve Râşid Halifeler zamanının İslam'ında, bir iş ve ödevler ayrımı gözlense bile, kadınlar hiçbir toplumsal etkinlikten dışlanmış değillerdi; savaşta bile yalnızca hastabakıcı (Buharî LVI, 67-68) değil, askerdiler (Buharî, LVI,62-63-65). İşleri idare edebiliyorlardı (Buharî XI, 40). Halife Ömer, bir kadını Medine çarşısının genel denetimcisi olarak atadı. Peygamber'in eşi Aişe, ilahiyat öğretiyordu. Halife Ömer, dersinin bir kadın tarafından yarıda kesilmesinden rahatsız olmuyor ve hatta, eleştirisinin doğruluğu nedeniyle ona teşekkür ediyordu.

Kur'an'ı sekteye uğratan bütün ayrımcılıklar bir ülkenin ve bir çağın tarihine aittir. Kur'an, ister erkekler, ister kadınlar söz konusu olsun, Allah'ın yalnızca iyilik yapanlar ve kötülük yapanlar arasında ayırım yaptığını sekiz tekrarla hatırlatır (III, 94; IV, 124; XIII, 23; VII, 40; XL, 40; XLIII, 16; XLVIII, 6; LVII, 18).

Tarihin bütün değişikliklerinin ötesinde, erkek ve kadın arasında tüm hiyerarşiyi kaldıran, yalnızca *eşitliklerini* ya da *tamamlayıcılıklarını* değil, *ontolojik birliklerini* (Nîsa sûresinin ilk ayetinde: "Rabbiniz sizi tek bir nefisten yarattı." IV, 1; denmektedir) de oluşturan ebedî ilke böylece kesinleşmiştir.

Gerçekten öze bağlı gelişme biçimi, tersine, İslam bir imparatorluğa dönüştüğü zaman, İslam'ın büyük hukukçularının yeni durumları karşılamak için ilahî sözleri yorumlamaya çalıştıkları biçimde davranmaktan ibarettir: Tekrar ediyoruz, bugünün problemlerinin çözümüne ulaşmaya izin verecek ebedî ilkeleri, onların doğrudan doğruya tarihsel gerçekleştirimlerinden çıkarmak önemlidir.

Kur'an bize ebedî ilkeleri açıklar. Bize onları, belirli tarihsel problemlere getirdiği özel cevap aracılığıyla gösterir.

İlahî vahyin bu tarihsel karakteri, yani tarihin iyi belirlenmiş bir ânında, kendine özgü bir toplumun problemlerine getirdiği özel cevabın tarihsel özelliği Kur'an'da açıktır. (XIII, 38).

Kur'an bize: "Allah, size, evlerinizden güvenlik ve huzur bulacağınız yerler kıldı; ve size hayvan derilerinden, göç gününüzde ve yerleşme gününüzde kolayca taşıyacağınız evler." (XVI, 80) dediğinde, belli ki, tarihin belirli bir anında göçebe bir topluma sonsuz bir gerçeği anlatmak için sesleniyor: Prometheus, Firavın veya Faust'un, insanın kendi kendine *yeterli* olduğu iddiasına karşı büyük dikkat ve Allah'ın varlığı.

Piramitlerin, yahut nükleer başlıkların bütün kendini beğenmiş yaratıcıları için sonsuz değeri olan, bütün yeterliliğe karşı, aşkınlığın bir hatırlatılışıdır bu.

Namazdan önce temizlenmemizi emreden Kur'an bize: "Su bulamamışsanız bu durumda temiz bir toprakla teyemmüm edin; yüzünüze ve ellerinize ondan sürün." (V, 6) dediği zaman açıktır ki, Eskimolar değil, çölde oturanlar söz konusudur.

"Sizden her biriniz için bir Yön ve bir Yasa belirledik." (V, 48)

Yöresel deneyimleri arasında, sonsuz bir mesaj getirir: Gündelik kaygılarla olan tüm bağlarından kurtararak bütün hayatımızı tekrar merkezileştirmek için, her eyleme anlamını yeniden vermek ve onu bütün yaratılışın, Allah'ın aşkınlığının saf kaynağına yeniden bağlamak için, gündelik hayatta ibadet ile bir durak belirlemek için bir arınma yolunun gerekliliğini vurgulayan sembolik bir yıkanma...

CXI. 'Mesed' sûresinde, Peygamber Muhammed'in kişisel düşmanları, amcası Ebu Leheb ve karısının isimleriyle çağı-

rıldıkları ve Cehennem ateşine adandıkları zaman, Kur'an bir tarihe şaşılabacak derecede kök salmış değil midir? Ve bu sûreden, kabile tarihi içine yerleşmiş yalnızca küçük tarihsel bir olgu mu, yoksa günümüzün çok uluslu ya da ulusal kör büyümenin ve zenginliğin insanî amaçtan yoksun birikimi üzerine bir anlam mı çıkarmalı?

Kur'an'ın bu tarihselliğinin örnekleri çoğaltılabilir. Örneğin Meryem'in, Hristiyanlara göre Teslis'in üçüncü kişisi olduğu düşüncesi reddedildiğinde, 'Meryem'e tapıcılığın' malhûm edilişi tam anlamıyla tarihe karıştı. Bu *inanç sapkınlığı*, Kollidiriyânlarda (Contra haereses, IX, 13) ve Bakire ile Rulh'u karıştıran Ofitlerde (In Joannem Commentar II, II, 6) Origene tarafından ortaya atılmıştı.

O halde tartışma, tarihin belirli bir ânına yerleşti ve bugün hiçbir varolma nedenine sahip olmayacaktır. Tartışma, Muhammed'in zamanının müslümanları arasında Hristiyanlık'tan gelenlerin de olduğunun bilgisine uygundu. Ve mesaj, onların dilinde ifade edildi.

b) Kur'an'ın tarihselliği yine, sonsuz mesajın vahyinin özel bir halka, o halkın tarihinin belirli bir anında, anlamasına izin veren bir dilde gönderilmiş olması olgusundan ileri geliyor. "Biz hiçbir peygamberi, kendi kavminin dilinden başkasıyla göndermedik ki, onlara apaçık anlatsın" (XIV, 4). "Her belirlenmiş dönem için bir kitap gönderilmiştir." (XIII, 38).

O kitaptan İslam'ın Peygamber'i için de vardır. Allah'ın mesajını Arapça (XX, 113) ilettiştir; fakat bu mesaj, bütün insanlara ve bütün zamanlara seslenen bir mesajdır. Mekkî ve Medenî, her sûre ve her ayet, somut bir probleme ilahî bir cevaptır. Ve bu hiçbir şekilde bu vahyin ilahî karakterini tartışma konusu yapmak değil, yalnızca onu bir tarihin, bir kültürün, bir

halkın hayatının bir ânına yerleştirmektir: "Biz bu Kur'an'da örnekler sunduk." (XVIII, 89 ve XXXIX, 27) ve "Ey inananlar, siz kendi kendinizden sorumlusunuz." (V. 105). Kur'anî vahyin dili, yalnızca sembolik değil, tarihseldir de.

İslamî yasa (Şeriat), Roma hukukunun tam olarak tersidir: Roma hukuku (kaynağı, Roma toplumunun olay ve güç ilişkileri içinde olmasına rağmen) gelecek eylemler için sonsuz çerçeveler öngörerek, genel yasalar koyduğu izlenimini vermek ister. İslamî yasanın ilkelerinin çıktıkları yer olan Kur'anî metinler, tersine, tarihsel gerçek olayları ele alır. Tarihsel bir duruma cevap, ilahî düşüncedendir; fakat onu yeni bir duruma uygulamak için, her an onun amacını, varolma nedenini ortaya çıkarmak zorunludur.

Dünyanın yaratılış teorileri için de durum aynıdır. Kur'an, mesajı gönderdiği halkın dilinde ebedî gerçekliği bize açıklar. Allah'ın dünyayı altı günde (VII, 54) ya da iki günde (XLI, 9) yarattığını okuduğumuzda, Galiile'yi yargılayan yargıçların İncil'i okudukları gibi, Kur'an'ı bir jeoloji el kitabı söz konusuymuş gibi mi okuyacağız? Yoksa bu olağanüstü benzetmeden, tek Allah'ın mutlak Yaratıcı olduğunu, O'nda yaratma eyleminin yaratılmış *varlıkla* bir olduğunu mu anlayacağız? "Bir şeyi yaratmak istedi mi, ona sadece 'ol' der, o da hemen olur." (II, 117; III, 47; VI, 73; XVI, 40; XIX, 35; XXXVI, 82; XI, 68). *Varlık*, yalnızca görülebiliye dönüşmüş *eylemdir*. Eylemlerimizden her birini kaynağıyla bir tutmayı bilelim. Bu yaratılış, bir su kaynağının fışkırması gibi sürekli. (XXXVI, 81; LV, 29). Geçen yüzyılın değersiz Hristiyan ilahiyatçılarının yaptığı gibi, günlerin süresini uzatarak, hatta Allah'ın bir gününün, insanların elli bin yılı uzunluğunda olduğunu söyleyen (LXX, 4) Kur'an'ın diğer bir ayetini yardıma çağırarak kurnazlık yapmayı

deneyecek miyiz? Bu bizi jeolojiyle uzlaştırmayacaktır ama, açıkça bizi, asıl olanı gözümüzden uzaklaştıracak bir yüzeysel-ciliğin içine kapanacaktır: Asıl olan, saatlerin, astronomların ve jeologların günleri ve yıllarının ötesinde, her şeyi gülünç boyutları içinde ölçen ve yargılayan, insanî zamanlarımızın ötesinde, günün gerçek sonsuzluğudur (L, 34).

Tek ve sonsuz mesaj, her topluma o toplumun diliyle yani o toplumun anlayış düzeyinde konuşan peygamberler tarafından aktarılmıştır. Öyke ki, mesajın biçiminin *tarihe uygunluğu* hiçbir şekilde mutlak değerini¹ tersini² göstermez.

Dünyanın altı günde yaratıldığını söylemek, *zamanın dışında* Allah'ın hem birdenbire hem de sürekli yaratışıyla hiçbir şekilde ters düşmez. Görünüm, *zamanın içinde* yaşayan, yani çalışması bir tasarıdan *sonra gelip* aşamaların ard arda geliştiği aracılığıyla gelişen bir adamın dilinde verilmiştir. Taştan bir evi kurmak için kendisine aylar gereken bir adama, yeryüzünün ve dağların, denizin ve fırtınaların, gökyüzünün ve yıldızların altı günde yaratıldığını söylemek, insanî çalışmayla ortak ölçüsü olmayan bir Yaratıcı'yı ona gösteren olağanüstü bir benzetmedir. Halka özgü tarihsel benzetme, bütün benzetmeleri aşan bir gerçekliğin böyle taşıyıcısıdır.

Yorumlamayı reddetmek, yani kelimesi kelimesine bağlı kalınarak yapılan tekrar, mesajı anlaşılmasız kılar ve eylemi felce uğratar.

Metnin kendisinde, altı günde yaratılış ile "Ol der, o da hemen oluverir" arasında -ve bilimle arasında- çelişki olduğu izlenimi vererek mesajı anlaşılmasız kılar. Oysa aynı gerçekliğin, halka özgü ya da metafizik, farklı ifadeleri arasında hiçbir tutarsızlık yoktur.

Çelişki ancak, yalnızca lafza bağlı kalınmak istenirse or-

taya çıkabilir. O zaman, öngörme (önceden kestirme) düşünce-
sinin bile, zamanın dışında bir Allah söz konusu olduğunda bir
anlamı varmış gibi, bütün bilim ve teknik buluşlarının, vahye-
dilmiş kitapta önceden varolduğuna inandırmaya girişmek için
en kötü zihinsel cambazlıklara mecbur olunur.

XV. sûrenin 28. ve 29. ayetleri insanı evrendeki yerine
yerleştiriyorlar: "Hani Rabbin meleklere demişti: Ben, kuru bir
çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan bir beşer yaratacağım; ona
bir biçim verdiğimde ve ona ruhumdan üflediğimde hemen
ona secde ederek kapanın."

Bu sade 'doğuş,' şiir dilinde, bize hayatımızın anlamını
öğretir: Öncelikle *yaratılmış* bir varlığız, yani kendi kendimize
yeterli olamayız; yaratılışın birliği ve bütünlüğü içinde yer al-
mak zorundayız: Topraktan doğduk, tesadüf veya zorunluluk
nedeniyle doğmadık: Kilden çıkarıldık, güzellik bağışını, bi-
çimsiz olmama, tersine uyumlu, anlamlı ve güzel bir hayata
çağrılmış olma armağanını aldık; bu aynı şekilde doğadaki di-
ğer bütün yaratıklara da verildi. Fakat biz daha kutsal bir 'ema-
net' aldık: Yaratıcı bize kendi ruhundan üfledi. Bu aşkın boyut,
özgürlüğün korkunç ayrıcalığı, yalnızca insana verildi.

Kendisinden kaynaklanan sorumluluklarla birlikte kade-
rimiz bize açıklandıktan sonra, Kur'an'da insanın kökeni üzeri-
ne bir paeontoloji ya da doğuşu üzerine bir embriyoloji kitabı
aramak gerekli midir?

Bu şekilde *akıl yürüterek* (veya daha çok saçmalayarak)
Veda ilahilerinde Kuantum fiziğinin bir müjdesi bulunabilir:
Olağanüstü şiir şöyle diyor:

"Hayat bitkisi okyanustan yükseldi,
Süt içinde tereyağı yumağı gibi,
Altın embriyonun doğduğu bu dölleyici sudan."

Önceki fizik türünün bir yorumcusu diyordu ki: Bu, modern fiziğin bir habercisidir. Bu fiziğe göre atom, bir boşluk tarafından bütün diğerlerinden ayrılmış bir tanecik değil, tekil bir noktada bir alan yoğunlaşmasıdır. "Süt içinde tereyağı yumağı gibi!"

Bize: "Eğer göklerin ve yerin bucaklarından aşır geçmeye güç yetirebilerseniz, hemen aşır geçin. Fakat yalnızca üstün bir güçle geçersiniz." (LV, 33) dediği zaman, Kur'an'da uzay keşiflerinin müjdesini aramak gerekli midir?

Söz konusu olan, insanı evrendeki yerine doğru yerleştirmek ve *yeterliliğiyle* savaşmaktır. Eğer bu yüzeysel okumayla yetinseydik, 'gece yolculuğu' anlatısını *harfî harfîne* alarak, Muhammed'i kolaylıkla ilk kozmonot olarak kabul ederdik!

Mesajın yorumlanmasını reddetmek, insan ilişkilerini tarihin aşılması bir ânında dondurarak, bizim hareketimizi de sakatlar.

Geçip giden bilimsel teorilerin ötesinde, Kur'an'ın bize öğrettiği ve geçip gitmeyen şey, (her bilimsel teorinin, her yeni bir gerçekliğin keşfinin yaratıcı bir açılış getirdiği) dünyaya bakıştır: Dünyanın ilk nedeni ve son amacı olan Yaratıcı'nın birliğinden ileri gelen dünyanın birliği; doğanın bütün olaylarının ve bu tek dünyada bütün insanların yazgılarının karşılıklı bağımlılığı; doğanın düzeni ve içinde hiçbir şeyin raslantı olmadığı, her şeyin anlamlı olduğu bu birliğin ve bu birbirine bağımlılığın içinde hayatımızın anlamı; yerinin kesilmeyen fıskırışı, çelişkilerden uzak bir ahenk gösterip sonra, yazgıların evrensel dayanışması olan bu karşılıklı bağımlılığın, 'Allah!' dediğimiz zaman hayatımızı adadığımız ve doğruladığımız bu birliğin ve bu anlamın güzelliği olan bu uyumun zaferine katılmaya bizi çağıran bir dünyanın sürüp giden yaratılışı.

Bu bakış, bilimsel araştırma için, Allah'ın işaretleri olan olguların her zaman daha cesur analizi için, Einstein'inkinde olduğu gibi daha kapsamlı teorilerin (ki bunlar da Allah'ın ve O'nun yarattığı dünyanın Birliği'nin tanıklığını yapan işaretlerdir.) sürekli daha tutkulu sentezi için, en yüksek güdülenmedir.

Bu okuma, *yeterliliğe*, zihinsel tembelliklere, dogmatizme ve onun doğurduğu engizisyonlara düşmemeye çalışır. (Dogmatizm, engizisyonları doğurur, çünkü tam ve kesin bir gerçekliğe inanıyorsam onu reddene herhangi bir kötü inançlıdır ya da hasta. Çünkü benim kanıtlarıma karşı geliyor: O halde onu bir akıl hastahanesine ya da bir hapishaneye kapatmaktan, yahut ölüme göndermekten başka yapacak bir şey kalmıyor artık.) Dogmatizmin acımasız ve öldürücü mantığı böyledir.

3) Son mesaj, Kur'an

Kur'an, İbrahimî inancın birliğini, İbrahim'in örnek inanç sadakatini sürekli hatırlatır ve Kur'an öğretisine göre, İslam peygamberleri olan Musa ve İsa'ya gelen vahiyleri tamamlamaya geldiğini (III, 3-4; V, 48; VI, 154) sürekli vurgular.

Hatta, ilahî sözü daha iyi anlamak için, yahudiler ve hristiyanlar, Tevrat ve İncil olan önceki *batırlatmalara* ve onun aracılığıyla bütün müslümanlara tavsiye eder: "Biz senden önce kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik. Bilmiyorsanız, kendilerine *batırlatma* gönderilmiş insanlara sorun." (XVI, 43 ve XXI, 7).

Bu, yalnızca bu ayetten ortaya çıkmaz. Eğer önceki bütün peygamberler Allah'ın elçileri idiyseler ve Muhammed Peygamber onları tekrarlamakla yetinmeyip mesaja yeni boyutlar (örneğin, Allah'ın hakkı ve Sezar'ın hakkını birbirinden ayıran İsa'nın tersine), özellikle siyasî ve toplumsal boyutlar kazandırdıysa, insanların hayatına ve tarihine Allah'ın geçmiş müdahale-

leleri ve önceki mesajlar hakkında daha derin bir bilgi ile Kur'an'ı anlama gücümüz ne kadar zenginleşmişse, mesaj o kadar iyi anlaşılacaktır.

Başka bir deyişle, İslam teolojisi, önceki vahiylerin teolojisinin ve yorumlanışının en derinden getirdikleriyle bütünleşmesini ne kadar becerirse, o kadar daha zengin olacaktır.

Kur'an'ın defalarca tekrarlanmış öğretisine bağlı olan Şeyh Muhammed Abdül, bir İngiliz papazına şöyle yazıyordu: "Tevrat, İncil ve Kur'an, bana göre, birbirleriyle uyuşan üç kitaptır; aralarında sıkı sıkıya birleşmiş üç vaaz; dindar insanlar üçünü de incelerler ve onları eşit olarak yüceltirler. Böylece ilahî öğreti tamamlanır ve hak din bütün dinler arasından parıldar." İncil okuduğundan dolayı müslümanlardan birini Peygamber'in kınadığını aktaran sözde bir hadisin düzmece olduğunu, Kur'an'ın metni bile ispatlar.

İslam'ın verimsizleşmesine ve önceki vahiyleri yürürlükten kaldırmayan, aksine tamamlayan en son vahiy olarak *ışıldamasının* zayıflamasına neden olan, Kur'an'la kökten çelişki durumundaki uydurma hadis türüdür.

Kur'an'ın, "kendinden öncekini doğrulayıcı" (II, 97) olduğu belirtilmiştir. "Gerçekten Tevrat'ı biz indirdik, onda yol gösterme ve bir ışık vardır." (V, 44).

"Onların ardından, yanlarındaki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak Meryem oğlu İsa'yı gönderdik ve ona, içinde bir yol gösterme ve bir ışık bulunan İncil'i verdik." (V, 46).

Bir müslüman bu ışıktan ve bütün halkların peygamberlerinin ışığından nasıl yoksun kalabilir?

Bir müslüman, Hindistan'ın, Çin'in manevi deneyiminden nasıl yoksun kalabilir ve Kur'an ona bütün halkların peygamberlerine inanmayı buyurmuşken (II, 4), o, peygamberle-

rin öğretisini nasıl bilmeyebilir?

Kur'an, defalarca tekrarlanmış ve defalarca yitirilmiş mesajı tekrar kurar (XXI, 2 ve XXV, 5). Yalnızca 'Kitap ehli'nin değil, bütün insanların inancının mesajını: "And olsun ki, biz senden önce de peygamberler gönderdik. Onlardan kiminin hikâyesini sana anlattık, kimini de anlatmadık." (XL, 78 ve IV, 164).

Hepsinde ortak olan şey, çok sık bozulan ama çok yalın bir öğretiye indirgenen ilahî mesajdır: O olmadığı zaman dünyanın bir kaosa dönüşeceği, *Allah'ın birliği* (tevhid-i billâh); hiçbir insanın diğerlerine takvasından başka üstünlüğü olmayan, *insanî birlik*; doğanın olgularından ve tarihin olaylarından, peygamberlerin sözlerine varıncaya kadar Allah'ın bize işaret"(ayet)'leriyle gösterdiği, *anlamanın ve hayatın birliği*; Allah'ın isteğine uygun olarak insan toplumlarını ve dünyayı değiştirmek için insanın *harekete geçme ödevi* ve sorumluluğu...

Kur'an'ın dediği gibi, Allah, bütün toplumlara aynı mesajı iletmek için Peygamberler gönderdiğine göre, örneğin Hindistan'ın büyük kutsal metinlerinde, Veda'larda, Upanişad'larında, Bhagavad Gita'da, bu mesajın izleri vardır kuşkusuz.

Eski zamanların tüm toplumlarına özgü çoktanrıci biçimlere karışmış olsa bile, hayatın, insanın, doğanın ve ilahî olmanın derin birliğinin anlamı hala 'Veda İlahileri'nin görkemli şiir-selliğinde ortaya çıkıyor.

İlahî hayatın en üstün birliğine, insanın özveri, eylem, bilgi ya da aşkla katılışının biçimlerinden her birini ifade eden, Allah'ın adlarının çeşitliliği arasında "Bilgeler, tek Varlığa birden fazla isim veriyorlar..."⁽⁹⁸⁾ Onlar her şeyde bulunan *işaret-*

(98) Rig Veda. Bölüm 2, okuma 3, ilahi 7. (Traduction langlois, s. 150) Ed. Maisonneuve, Paris 1984.

leri çok iyi tanıyorlar. "Her şey konuşur."

'Upaniṣadlar' insana, kendi kendine yeterli olduğuna ve en son gerçeklik olduğuna inanma yanılgısını açarlar: Bir ile ilişkisinden başka hayatının anlam ve gerçekliği yoktur. 'Svetasvatara Upaniṣad' "biçimi olmayan ve ikincisi bulunmayan, Şahit, Bakî, Mutlak, bütün varlıklarda gizli, Tek Tanrı'yı (Upaniṣad, VI, 5) öğretir.

Bütünlüğü içerisinde Kur'an'ın diyeceği gibi: "O, ilktir ve sondur; zahirdir ve batındır. O, herşeyi bilendir." (LVII, 3); "Her şey Allah'tan gelir" (IV, 78); "Her şey Allah'a döner" (II, 210) vs...

Upaniṣadlar'a göre Tanrı, yalnızca "olan her şeyin içinde değil, olan her şeyin dışındadır, evrenden daha geniş"tir.⁽⁹⁹⁾

Böylece Allah'ın aşkınlığının bilinci doğuyordu.

Nihayet, bütün Veda bilgeliğini özetleyen 'Bhagavad Gita', insan için temel problemi ortaya koyar: İlahî irade nedir? Bu iradeye boyun eğen insanın ödevi nedir? O zaman Arjuna'nın sorularına peygamberce yüce cevap gelir: "Sen etken olma görevine sahipsin... Bütün arzularını aşarak, bağıllıktan kurtulmuş, giden ve artık bu benim!" ve 'ben!' demeyen insan barışa kavuşur. Bugünün görevini yerine getirir. Çünkü eylem pasiflikten üstündür." Bu öğretisi, 'Allah'ın Halifesi' olarak insanın sorumlulukları konusunda Kur'an'ın öğretisiyle birleşmiyor mu?

Bütün bunları, Hinduizm ile İslam arasında farklılık yoktur yanılgısını yaratmak için değil, yalnızca, bütün kutsal mesajların aynı Tanrı'dan geldiğini ve aynı öğretilerin taşıyıcıları olduklarını hatırlatmak için söyledim. Fransız cizvit bir bilgin

(99) İsha Upaniṣad, I, 5.

olan Peder Teilhard de Chardin'in yazdığı gibi: "Yükselen her şey birbirine yaklaşır."

Gerçek bir diyalog ancak, her konuşmacı baştan itibaren başkasında öğrenilecek bir şey olduğuna inandığı zaman vardır.

Düşünüyorum ki, örneğin hinduların *advaitası* ile müslümanların *tevhidi* arasındaki kökten farklılıkları gizlemeksizin ve küçümsemeksizin, Veda *advaitası* üzerine derin ve dürüst bir düşünme, (Peder Montchanin, Veda *advaitası* ile hristiyanların Tanrı anlayışı arasında ilişkiler bakımından bunu seve seve yaptı.) karşılıklı birlik anlayışlarımızı zenginleştirecek ve karşılıklı *advaita* ve *tevhid* anlayışlarından doğan gerçek bir hindunun ve gerçek bir müslümanın eylemindeki gerçek benzeşimleri ve de farklılıkları ortaya çıkaracaktır.

Bu diyalog, Batı'nın pozitivist ve bireyselci yaşama ve düşünme biçimlerinden ve onların intihara götüren sonuçlarından kurtulmanın araçlarını ortak olarak araştırmaya götürebilir.

Bütün büyük maneviyatlar için de durum aynıdır. Seçmecilik sözkonusu değildir: Tersine kendi inancının kendine özgüllüğünü daha derinden kavramak, başka inançları daha derinden tanıyarak olabilir. Hindistan ve Çin'in, Zerdüşt ve İncil'in kutsal metinlerini, Afrika'nın ve Amerika yerlilerinin büyük manevi geleneklerini tanıyan bir müslüman, Kur'anî vahiyde bütünlük olan ve onda tek olan şeyi (Başkalarının inançları bilinmediği ya da küçük görüldüğü için yalnızca yeterlilik ve ince bir zafercilikle tek inanç yerine) daha iyi anlayabilmekle kalmaz, başka inançlardan gelmiş insanlarla hem verimli ve cesur hem de kazanan bir diyaloga girişebilir.

Çünkü, *diğeri*, öncelikle gerçeklikten taşıdığı her şeyi tanınarak ele alınırsa ve sonra onunla, kendi zamanlarından bi-

ri gibi inancıyla bütünleşen daha yüksek bir inanca doğru yükselmek isternirse, bu diyalog kazanan olabilir.

Çok üşüyerek kendi kendine kapanma, zayıflığın bir işaretidir. Kazanan ilk dönem İslam'ı, bu korkuya sahip değildir. Kimliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin Bizans, Yunan, İran ve Hindistan gibi bütün kültürlerle açılmış ve parlaklığıyla binlerce hristiyan, yahudi, zerdüş kazanmıştır.

* * *

Bu *devamlılık* ilkesi, *bütünlük* ilkesinden ayrılmış olmayacaktır.

Kur'an, talimatlarını komut gibi değil, daha çok yol gösterme ilkeleri gibi veriyor. Yürürlükten kaldırdıklarından dolayı Peygamber'i kınadıklarında, Kur'an'ın mahkum ettiği (XVI, 101) insanların yaptığı gibi, ayetleri, her birini lafzında karşı karşıya getirmek yerine, tarihsel olarak yeralan hareketler ve meseller aracılığıyla, ayetleri canlandıran ve onlara bir anlam veren niyeti, Peygamber'le gönderilmiş büyük ilahî tasarımı, amacı ve bütünü yeniden yakalamak önemlidir.

Bu tutarlılık yasası, lafızcılıktan kurtulmaya ve dölleyici birliği içinde ilahî sözü yaşamaya izin verir. Şeyh Muhammed Abdül bize; "Peygamber'in söylediklerinin hepsi aracılığıyla yön bularak gerçek anlamı aramamızı" tavsiye eder (Tevhid Risalesi s. 89). Bir Kur'an ayetini, Kur'anî vahyin bütünlüğü içindeki bağlamına yerleştirerek onun derin anlamını ve evrensel değerini araştırmak yerine, ona mutlak bir anlam vermek için onu soyutlayan lafızcı tutumdan kaçınmak amacıyla, Kur'an'ın okunuşunun toptanlık ilkesini formülleştiren Şeyh Badis'in dediği gibi: "Birbirlerini aydınlatan Kur'an bölümlerinin sayısı çoktur." (SHB. Haziran 1933, s. 266)

Örneğin besinle ilgili hiçbir yasaklamanın mutlak olma-

ması anlamlıdır. Kur'an, kesilmemiş hayvanlar konusunda, İsa'nın yürürlükten kaldırdığı, Eski Ahit'in yasaklamalarını yeniden getirir, fakat zorunluluk ânında bu etlerden yemenin günahlı olmadığını ekler (II, 173; VI, 154; XVI, 115).

İlke açıktır: Her bir durumda, bir buyruğun veya bir yasaklamanın *amacını* sorgulamak ve bir amaca ulaşmanın *araçlarını* araştırmak söz konusudur. Temel olan, Vahy'in ilkelerinin ihlâl edilmemesidir. Bu da, İslam'ın daha yüksek bir değerine saygıyı terketmeye zorladıklarında, bütün emirlerinin yahut bütün yasaklamalarının *uyulmayabilirliğini* ve uygulamak zorunluluğunu içerir.

İslam ülkelerinin çeşitli siyasî rejimleri üzerine bir yargıda bulunmak, biz batılı müslümanlara düşmez. Bu, o ülke halklarının her birinin kendi işidir.

Fakat ilk görevimiz, yalnızca İslam yanlısı bir bakış açısında yerleşerek değil, sömürgecilerin daha iyi egemen olmak için bölmek kaygısını taşıdıkları bir 'Ümmet'in ulusları biçiminde ufulanmanın ötesinde, İbrahimî soyun bütün maneviyat ailelerini ve insana, inançlarının, kendilerinden habersiz, Allah'a inancı içerdiğinin farkında olmadıkları için yalnızca ateist olduklarını söyleyen hümanizmalar dahil, üç dünyanın bilgeliklerini uyandırarak evrensel bir bakış açısına yerleşerek İslam'ın mesajını, bütünlüğü içinde savunmaktır. Ateizm de dahil, çünkü önemli olan, tekrar edelim, bir insanın inancından dolayı ne söylediği değil, bu inancın o adamı ne hâle getirdiğidir. Bugün İslam'ın gerçek yüzünü dünyaya kapatabilen her şeye karşı, kurutucu ve Talmudî bir lafızcılık eğilimine karşı, İslam'ın espirisiyle hiç uyuşmayan, Batı'nın kilise egemenliği yanlışlığının bir türünü İslam'da uyandıranı kadar, 'İçtihad'ı oligarşize etme akımına karşı, İslam'ın canlı olduğu şeyi hatırlatmak göre-

vimizdir.

Yüzeysel okumaların bin yıllık uyuşukluğundan çıkmak, *Kur'an*'ın kendisine yeniden kavuştuktan ve onun *kendi bütünlüğü içinde* ve kendi anlayışı içinde yeniden bulduktan sonra, bir toplumun hayatında Allah'ın müdahalesinin zorunlu *tarihselliğinin*, mesajın sonsuz ve evrensel özelliğini tartışma konusu yapmadığının bilincine vardıktan sonra, *Kur'an* ya da Sünnet'i *yeterlilik*ten ilham almış bir okumayla okumamaktır.

'Yeterlilik'ten esinlenmiş bir okuma öyle bir ilkeden hareket eder ki, bu ilkeye göre *Kur'an* bize yalnızca, amacı Allah'ın isteğini yerine getirmek olan 'doğru yolu' göstermez, her şeye *yettiğini*, yani örneğin toplumsal ve politik hayatın bütün yasaları gibi bütün bilimsel gerçeklikleri içerdiklerini de gösterir. Oysa Allah *Kur'an*'da Peygamber'e şöyle emrediyor: "De ki, bana(*) ilimden yalnızca az bir şey verilmiştir" (XVII, 85) ve yine "De ki: Ey Rabbim, benim ilmimi arttır." (XX, 25). Peygamber mümine buyuruyor: "Bilimin araştırılması, bütün müslüman erkekler ve bütün müslüman kadınlar için kutsal bir görevdir" ve "İlim Çin'de de olsa arayınız"⁽¹⁰⁰⁾. Bu öğretilerden uzaklaşmanın sonu, zihnin tembelliğine ve katılaşmasına varır ve *Kur'an*'ı ansiklopedi yahut yasa dergisi rolüne indirger. O da bizi, dünyayı incelemekten, kültürlerin karşılıklı verimliliğiyle kendimizi, inancımızı zenginleştirmekten ve hepsinin manevî deneyimlerinin bilgisiyle ve onların Allah'a yaklaşımlarını daha iyi tanıdığımız oranda daha iyi bir İslam çağrısı olacak bir diyalogla inancımızı 'kazanan' kılmaktan uzak tutar.

(*) *Kur'an* metninde ibare "bana" değil "size"dir. (Çev.)

(100) Bu metinde kullanılmış olan ilim sözcüğü (*Kur'an*'da türevleriyle birlikte 549 defa tekrar edilmiştir) terimin en genel anlamında "bilim"e uygun gelir. Dinî bilgi, teoloji başka bir terimle gösterilmiştir: "Hikmet".

Şeyh Muhammed Abdül, Tevhid Risalesi'nin 'Peygamberlerin Rolü' bölümünde açıkça şöyle yazıyordu: "Peygamberlerin görevi, ne profesörlerin ne de uygulamalı sanat üstadlarının görevidir; aynı şekilde bize tarih öğretisi... çeşitli bilimlerin konusunu oluşturan şeyleri de getirmediler... Bütün bunlar maddî hayatı sağlamak için araçlardan bir kısımdır...

Peygamberlerin sözlerinde yıldızların durumu, yeryüzünün şekli vs. konulara işaretler bulunur. Fakat bunların, ilahî bilgeliğin ortaya çıkışları üzerine dikkatlerimizi çekmekten ya da zihni, sırları çözmeye ve harikalara hayran olmaya yöneltmekten başka amaçları yoktur."

SONUÇ

Bugün İslam, doruğuna ulaştığı zamanda olduğundan daha büyük gelişme imkânlarına ve bakış açılarına sahiptir. Amerikan ve Sovyet modelinin ikili ve kesin iflası karşısında, bu ikili başarısızlık tarafından hayatı tehdit altında olan bir dünyaya yeni bir umut verebilir. 'İçtilah'ı dışlayarak çaresiz bir çöküşle mahkum edecek olan bütün karşı çıkışların ötesinde, kendisinin büyüklüğü olan hayat verici ilkelerini yeniden bulmasını bilirse, bunu yapabilir.

Hinduizm ve Budizm'in tersine, İslam, dünyanın bir kötülük olduğunu ve bireyler için kurtuluşun ondan kurtulmaktan ibaret olduğunu düşünmez.

Hristiyanlığın tersine, "Sezar'a ait olanla Allah'a ait olanı" karşı karşıya getirmez ve keşşilere özgü hayatı tavsiye etmez (LVII, 27).

İnanç ve hareket tek bir şeydir: Dış tezahürü eylem olan şeyin içi inançtır. Biri, diğeri olmaksızın varolamaz.

İçte olan hiçbir şekilde küçük görülmez: "İnsanlar kendi içlerindeki değiştirmedikçe, Allah onların durumlarını değiştirmez." (XIII, 11) 'Ümmet', yani müslüman toplum, evrensel ilke olarak, ırkla, toprakla, dil yahut kültürle değil, Allah'ın isteği olan iman toplumunu yeryüzünde gerçekleştirmek amacıyla tanımlanmış bir toplumdur.

Yeni gözlerle okunan Kur'an, o zaman gerçek büyüklü-

ğü içinde ortaya çıkar: Son vahiy. Gerçek büyüklüğü, onu kendi dillerinde alanların, *kendine yeterliliğin* ve *muhteşem yalınzlığın* utkucu dilini muhafaza ettiklerinden dolayı değil, tersine bütün bilgeliklerin ve önceki vahiylerin ona doğru yönelmelerindendir.

Doğanın bütün determinizmleri karşısında insanın aşkınlığını, insanların bütün düşüncelerinin, bütün eylemlerinin karşısında Allah'ın aşkınlığını haber veren bütün mesajlar onda özetlenir.

Bu dini, bugün nasılsa öyle değerlendirmeyeceğiz. İnsanın insanlaştırılmasına katkıları aracılığıyla ve son on asrın geleneklerinin öldürtücü lafzına değil, başlangıçtan gelen vahyin dinamizmine diriltici bağlılığı tekrar bulursa... insana getirebildiği şeyler aracılığıyla değer vereceğiz: Bin yıldan beri seçilmiş, her zaman aynı olan Kur'an kırıntıları anlatılmakla yetinmeyip, mesaj canlı, organik bütünlüğü içinde tekrar okunursa... Vahyin ilahî sözü olan Kur'an, geleneklerin insanî sözüyle karıştırılmazsa,.. vahyedilmiş her ayetin, bir topluma, tarihinin bir anında ortaya çıkmış somut problemlere cevap vermek için *indiği* unutulmazsa,.. Bu ayetlerin sonsuz değerinin kesinlikle, soyut bir formül olmasından değil, canlı bir soruya canlı bir cevap olmasından ileri geldiği ve bugünümüzün canlı sorunlarına, ondan hareketle, bir cevap bulmaya bizi çağırmak için sonsuz uyarı değerini, on dört asır sonra, bizim için saklı tuttuğu unutulmazsa,.. Kur'anî metnin bize çok sık hatırlattığı gibi, aşkın bir Allah'ın, insanların dilini aşan bir dille, gerçekliği bize hazır olarak vermek için değil, gerçekliği araştırmamızda bizi yönlendirmek için mesel diliyle konuştuğunu unutmazsak,.. Peygamber'in arkadaşlarının, 'iyi yönlenmiş' Halifelerin (Hulefa-i Raşidîn), geçmişin büyük hukukçularının, yaratıcı sorumlu-

luk içinde, Medine Toplumu'ndan çok farklı bir imparatorlukta kendi zamanlarının yepyeni problemlerine çözümler bulmasını becerdiklerini ve onları bağlı olmanın, onların sözlerini tekrar etmek değil, onların örneklerini, sorumluluk isteyen ve yaratıcı girişimlerini taklit etmek olduğunu hatırlarsak,.. Onlar, Allah'ın doğru yolunda kendi zamanlarının problemlerini çözmesini bildiler; onlar, bize her yerde kullanılan reçeteler değil, yeninin karşısında kullanmak için bir yöntem ulaştırdılar.

İslam yalnızca bu şekilde, canlı, evrensel, her şeye açık olabilecektir. Zaten bu onun ilkesidir.

Zamanımızın insanlarını ölümden kurtarmak için, insanlığın kaybolmuş boyutlarını, aşkınlık ve birlikteliği onlara hatırlatabilmesi, en evrensel din olarak, böyle olur.

Günümüz dünyasının ihtiyacı olan (aksi takdirde cezası yıkılmak olan) temel mesaj, onda özet halinde bulunmaktadır.

O halde bu tüm dünyaların inanç senfonisi içinde Batı'nın, kendisinde hiçbir büyük din doğmamış tek kıta olan bu Avrupa'nın katılımı ne olabilir acaba?

Asıl katkısı teknik değil, eleştiridir.

Teknik, önemsenmeyebilen bir katkı olsun demek değildir bu; insanın yıkımına değil, gelişmesine hizmet etmesi için, insanların bilgeliği ve Allah'ın vahyi, *eleştirel* ve *seçici* bir biçimde hayatlarımıza uygulamaya izin verirse, az önemli değildir.

Fakat teknik, bize araçlardan başka hiçbir şey üretmez ve şimdi biz, araçların fazlalığı ve amaçların yokluğu yüzünden ölüm tehlikesiyle karşı karşıyayız.

Sokrates'ten Kant'a, Kierkegaard'tan Marx'a, Nietzsche'den Husserl'e kadar Avrupa'nın getirdiği şey inanç değil, şüphedir.

Bu şüphe, bütün gerçek inanç için gerekli kıvılcımın kanıtıdır.

Hayatımızın, ölümümüzün ve insanlık destanının anlamı problemine cevaplar yüzyıllardan beri bulunmuştur.

Vedalar ve Upanişadlar'la birlikte Hindistan'da; Taoizm'le birlikte Çin'de; Zerdüşt'le İran'da; Büyük kozmogonileriyle Afrika'da; Popol Vuh'la Amerika'da; İbrahim, İsrail peygamberleri, İnciller ve Kur'an'la Yakın Doğu'da...

Bu cevaplar, mitlerde ve vahiylerde verilmiştir.

Doğu'nun mitolojileri ve bilgelikleri, Varlık'ın içinde yerleşmek ve onun ne olduğunu söylemek gibi dogmatik eğilime sık sık kendilerini kaptırdılar. Fakat şu çok değerli katkıyı getirdiler: Görünenin ötesinde temel gerçekliği aramak; insanı bu asıl gerçekliğin içine yerleştirmek; oradan hareketle amaçları, insanların hareketlerinin anlamı ve hedefini ortaya çıkarmak; bütün insanî tasarının ve bütün gerçekleştirimin hesaplanabildiği referans noktasını bulmak: Hindistan'ın Mahabaratla'sı onun Baghavad Gita'sı, Ramayana ve onun örnek kahramanı Rama, bin yıllık değerleri kurdular.

Orta doğu'nun büyük ilahî mesajları olan, Tevrat'ın ve Peygamberlerin, İncillerin ve Kur'an'ın mesajları, Allah'ın vahyi aracılığıyla anlamı bildirmek, doğru yolu ve amaçları göstermek için insanların bilgeliğinin yerine geçtiler.

Mit bir bilgi olduklarını, yani masal kahramanlarına ve tanrılarına yaraşır bir dünya kurmak için *şitrsel* yönelimden başka bir şey olduklarını ileri sürmüşlerdi. 'Vahiy' şeklinde *rehberlik* gören halklar, kendi güçleriyle mutlağa ulaşamayacaklarının, ama bu imkânı, mesajını insanlara *indiren* Allah'ın bir inisiyatifinden alacaklarının farkına vardılar. Oysa, örneğin Hind bilgeliğinde insanın elinden tutan Tanrı'nın bir vahyi ol-

maksızın, insan kendi çabasıyla 'küçük ben'den en yüksek birliğe yükselir.

Aşkın bir Tanrı tarafından amaçların ve anlamın açıklanışı, mit gibi, dogmatik bir kapanışa sahne oldu. Burada artık, mitsel düşüncenin güçsüzlüğünde olduğu gibi, varlığın içine yerleşmek ve onun ne olduğunu söylemek söz konusu değildir. Ama insanların dilinde Tanrı adına konuşmayı ileri sürmek, mutlağın görevinde bulunmak ve Tanrı'nın sözünü insanî sözle karıştırmak söz konusudur.

Üç yenilenmede de peygamberliğe bağlılık, iktidar ve ideolojiler tarafından yok edildi.

Yahudilik adına büyük Mesihî Peygamberler, evrensel mesajı haber veriyorlardı. MÖ. 750'ye doğru Amos. 740'a doğru İşaya. Üç buçuk asır sonra, 798'de, ırk ayrımcılığını ve yahudi olmayan kadınları boşamayı gerektiren ve bütün sertliğiyle büyük din adamlarının egemenliğini kuran, Esdras ve Nehemie'nin kavimci yorumunda 'Yasa' okunmuştu.

Hristiyanlık benzer bir kapanışı İsa'nın doğumundan yaklaşık üçbuçuk asır sonra tanıdı: Allah'ın Krallığı'nı haber veren, ruhlar üzerine egemenliği Sezar'a vermeyerek bütün hiyerarşiye meydan okuyan, en yoksun olanın aracılığıyla aşkınlığın ortaya çıkacağını gösteren Mesih'in mesajı, İznik'te Romalı İmparator (ölümüne kadar putperest tanrıların patronu ve ölüm döşeginde *sapık mezhep* Arianizm'ciler bir papaz aracılığıyla dönmüş olan) Constantin'in isteğiyle kökünden tersine çevrildi.

Yahudilik için Mendenhall'in söylediği, bu kahrolası 'ikinci kuşak' yasasından İslam da kurtulamadı. Hiçrî 4. asrın sonundan itibaren (yorumlama üzerinde düşünme çabasının kapısını) 'İctihad kapısını kapama' eğilimi kendini gösterdi.

Resmi olarak değilse bile, en azından gerçekte kapı kapandı. Gazalî (1059-1111)'den sonra ve ehli sünnet tarafından benimsenmemiş olan "sufîler", dışında, resmî İslam içinde intikal, lafzî yorumlama ve şekilcilik egemen olur. Kur'an, şerh duvarları arasında hapsolür. Yeni müslüman kuşaklar için sonsuza dek canlı bir çağrı olmayı bırakır: Abbasî Hanedanı altında, anlamın hepsi bir defada tespit edilmiştir. Abbasî hükümdarlar, imparatorluklarının içten ve dıştan tehlike altında kalmaya başladığı ve son zamanda İslam'a girmiş insanların içinde çoklarının yeni efendilerinin statüsünden yararlanmak için kendilerine müslüman dedikleri bir dönemde, İmparator Constantin'in Hristiyanlık için yaptığı gibi davrandılar: İmanın içselliğı ve inanç işinin içe kapanıklığı, sadık olanı isyankârdan ayırmak için kolaylıkla anlaşılabilir bir ölçüt meydana getirmiyordu. O halde gözle görülür dış bir kriter gerekiyordu: 'İyi müslüman' artık Allah'ın rehberliğini izlemek için Allah'a ve O'nun peygamberlerinin mesajına inanan kimse değildir. Kolaylıkla saptanabilir ve titizlikle düzene konmuş dış pratikleri, emirlerinde ve yasaklarında değişmez olan bir geleneğe uygun olan kişidir.

Bu, bin yıl süreyle, Kur'an'ın yorumlanmasıyla ilgili ekollerin formüllerinin mekanik ve yüzeysel tekrarları içinde şekilciliğın ve dogmatizmin zaferi oldu.

İslam dünyasının çöküşü böyle başladı ve on asırdan beri böyle sürdü.

Kur'an'ın düşünmeye ve araştırmaya ilahî çağrısının karşıtı olan böyle bir anlayış, sahte ilmi, tasarı değil de anılardan başka bir şey olmayan ulema ve siyasî liderlerle birlikte uyku-ya çekilmeden önce yapmak istediğı gibi, müslüman ülkeleri tarihin hareketinin kaldırımlarına düşüren bir tutuculuğa mahkum eder ve İslam inancının dünya çapında genişlemesine en-

gel olur.

İslam'ın, uyurgezer bir uyanış değil, bir uyanığın uyanışı olan gerçek uyanışında Batı felsefesinin rolü ne olabilir?

Doğu'nun mitleri ve vahiylerinin yaptığı gibi hareketimize amaçlar belirlemesini bilmez. Ama mitlerin dogmatlaştırılmasına ve vahiylerin din adamları tarafından toplanmasına engel olabilir.

Sokrates hakkında elimizde efsanevî bir bilgiden başka bir şey yoktur. Çünkü öğretisinin görgü tanıklarından biri, emekli süvari generali Xénoplon, onun öğretilerinden düşünce ve yöntemi çıkarmak için fazla dar kafalı; diğeri Platon, üstadın sorularının yerine kendi sistemini koymamak için fazla dahiydi.

Bu ipuçları ve Aristo'nun demogojik alayları arasında batılı felsefenin yalnızca *sıfır yılını* görebiliriz. Yeni bir kalkış başlatmak için Aristo geçmişin 'fiziklerini', 'metafiziklerini', ve mitolojilerini kökünden silip attı: "Yalnızca bir şey biliyorum, o da, hiçbir şey bilmediğimdir." Buradan hareketle, ister Protagoras gibi sofistler ister Laches gibi büyükler, ister Euthylron gibi rahipler olsun, salte bir bilginin kendini beğenmiş üstadlarını sorgulayarak ve şaşırtarak, onların sonuncul amaçları olabilecek şeyi, onların kısmî amaçlarından çıkarmaya girişmek için acımasız, eleştirel bir soruşturma getirdi. Sorular kuşkusuz Socrates'ten ve daha yavaş oluşan cevaplar belki Platon'dandır.

Batılı felsefe ancak, Platon'un yahut Aristo'nun cevaplarının değil, Socrates'in cevaplarının sorumluluğunu üzerine aldığı zaman canlı olduğu ortaya çıkar.

Ne yazık ki, İznik'ten sonra Hristiyanlık Saint-Augustin'le birlikte Platon'un veya Aquino'lu Saint-Thomas'la birlikte Aristo'nun dogmatik cevaplarının mirascısı oldu ve Socrates'in sor-

gulamasını, 19. yüzyılın başında Kierkegaard'a ve 20. yüzyılın başında Maurice Blondel'e kadar tekrar bulamadı.

Dogmatizm veya onun yadsınması, en çok ikisi arasında egemen oldu.

Rönesans'tan beri egemen olan şey, onun yadsınmasıdır. İnsanın, Tanrı'nın bütün gücünü gasbetme iddiasıyla birlikte. Machiavel (1469-1527)'le birlikte, artık aşkın bir amacı olmayan toplumun ilk kökten laikleştirilişi ortaya çıkar: Devletin kendinden, güç ve büyüme isteğinden başka bir amacı yoktur.

Kant, batılı felsefenin doruğunu temsil eder. Çünkü onda büyük bir konuyu ortaya çıkardı: Eleştiriyi.

Saf Aklın Eleştirisi (Critique de la Raison Pure)'nde, Aristot'nun kategorileri ve Euclides'in postülatlarının demir halkası içinde boynu omuzlarına gömülmüş gibi görünse de, varlığa yerleşme ve onun ne olduğunu söyleme dogmatik iddiasının ve Platonculuğun sonunun geldiğini haber verdi. Onun bulduğu ve bütün batılı felsefenin en verimli temel bulgusu çok basit bir şekilde şöyle formülleştirilebilir: Varlık, insan, doğa, tarih ve Tanrı dediğim şeylerin hepsini söyleyen bir insandır. İşte eleştirel felsefenin rıhı budur.

Daha önce teorik akıl düzeyinde, *kendinde şeyi* bir postülat yaptı, hem zorunlu hem de ispat edilemez. Tanımla tanımlanamaz!

Nedenlerden değil, sonuçlardan hareket eden pratik akıl düzeyinde⁽¹⁰¹⁾ tamamen insanî eylemlerin tümünden postülatları çıkardı: Özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı. Bunlar da zorunlu ve ispat edilemezler. Hiçbir şekilde Euclides'in ya da Riemann'ın postülatı kadar keyfe bağlı değildir.

(101) Kant: Pratik Aklın Eleştirisi (Critique de la Raison Pratiqeti) 2. Kitap, 4, 5, 6. bölümler.

Özgürlük, yani fiziksel determinizmleri, onların bağlanmaksızın, aşan özerk bir nedenin olasılığı. Bölgesel determinizmleri düzenleyen ve sonuçlarına katlanan insanın en gündelik deneyimidir bu. Aynı zamanda bu, ispatlanamaz ama zorunlu bir gerçekliktir. Onsuz sorumluluğun hiçbir anlamı olmayacaktır. Hiçbir eylemi ve hiçbir ahlakı.

Ölümsüzlük, bütün isteklerimden ve bütün kısmî tasarılarımdan bağımsız olarak, onları yargılamak ve onlara değer biçmek için sonsuza yerleşen bir referans noktasının varolduğunun doğrulanmasıdır. Kısmî bir yararlanma ya da güç arzusu eğer hayatım, hayatımın sınırları içine kapanmışsa, kendi içinde bir amaç, ölümden önce elde edilebilir bir amaç olabilecektir. Benim isteğim Allah'ın rehberliğiyle aynı olmaya, ancak ölümün sınırlarının silinmesini ilke olarak ileri sürerek girişebilir.

Nilhayet, Kant'ın *en yüksek iyi* dediği 'Tanrı', mutluluk ile erdem arasında, doğa ile özgürlük arasında uyumun postülatıdır. 'En yüksek iyi', nedenselliğin ve erekliliğin -ilk neden ve son amaç- tek bir şey olarak bulunduğu, Hristiyanların 'Allah'ın Krallığı' dedikleri şeyin diğer bir adıdır. Tanrı demek, hayatın bir anlamı olduğunu ilke olarak ileri sürmek demektir.

Yunanlılar, diyor Kant, bu *en yüksek iyi* problemini çözemiyorlardı, çünkü onlar insan iradesinin ve aklının kullanımının *yeterli* olduğuna inanıyorlardı. Onlar bilgeliklerini ilahlılığa eşdeğer yapmışlardı: Bazıları -Epikürcüler- erdemi mutluluğa indirgeyerek, bazıları da -Stoacılar- mutluluğu erdeme indirgeyerek.

Kant: "Bütün ödevleri ilahî emirler gibi çok iyi tanımak" dediği an, batılı felsefenin bütün tarihinin en kesin eşiğini atlayıp geçer. Yüzyıllardan beri mitler ve vahiyler tarafından göste-

rilmiş amaçları kabul eder. Fakat bizim ahlaklarımıza ve mantıklarımıza indirgenemeyen aşkın bir Tanrı adına insanın konuşma ve davranma iddiasını reddederek kabul eder. Mitler ve vahiyler gerçektirler. Bize bizim nihaî amaçlarımızı gösterirler. Fakat bunlar bilgi değildirler. Postülatlardır. Zorunlu ve ispatlanamaz.

Kant, bir ameliyat bıçağı soğukluğuyla, salte gerçekliklerimizi yarıyordu.

Ondan sonrakiler tutkulu ve ateşli olacaklardır.

Kierkegaard, 'Korku ve Ürperti' (Crainte et Tremblement)'de inancın babası İbrahim'in özverisini sarsıcı bir şekilde hatırlatarak, tüm eserin merkezinde, öznelliğin ve aşkınlığın yüzyüze bulunuşlarının tedirginliğini bize yaşatır ve tüm aklın ve tüm ahlakın ötesinde inancın bu postülat özelliğini ortaya çıkarır: İnancın derinliği, etken olmak için inancın içinde oturan ve insanüstü ve sürekli bir bahis aracılığıyla inancın aştığı şüpheye bağlıdır.

Kant'ın diğer mirasçısı Karl Marx, *felsefenin sonunu*, yani konusu artık dünyayı yorumlamak değil değiştirmek olan bir *eylem* felsefesini başlatmak için *varlık* felsefesinin sonunu ilân eder. Bu değiştirmenin oyuncusu, öznesi olmak için insan, kendisini kendisinden yoksun bırakan yabancılaşmalardan ve fetişlerden ve öncelikle, amaçlarının tespiti, araçlarının düzenlenmesi ve ürünün paylaşımı gibi kendisinde tanı anlamıyla insanî olan şeyden, kapitalizmin başlangıcından beri yoksun bırakılmış kendi öz çalışmasının yabancılaşmalarından kurtulmak zorundadır. 'Capital', bu korkunç yabancılaşmanın etkin eleştirisi-
dir.

Nietzsche, bütün Kant eleştiriciliğinin sınırında bir gedik açar. Ve bu, yaratıcı açılımı içinde hayatı alaya alan bütün de-

gerleri yıkmaktır. Bize, ne inancı ne de hazır bir gerçekliği öğretir. Bizi, putlaştırdığımız sahte kesinliklerin ötesine geçmeye çağırır. Bilgiye benzeyen her şey süzgeçten geçmek zorundadır. Kant'ın eleştirisi burada sınırına ulaşmıştır. Nietzsche, 'Neseli Bilgi' (Le Gai Savoir), (111, 269)'de şöyle yazar: "İnancın nedir? -Herşeyin ağırlığının yeniden tanımlanması gerektiğine inanıyorum." Son bölümün adı 'Putların Alacakaranlığı'dır: "Çekiç konuşur" ve biz bu put kırıcısından, Puşkin'in dizesine göre, şunu öğreniriz:

"Çekiç darbeleri camı kırar, demiri döver."

Gerçek Tanrı'nın, ne put kırıcı çekiçten, ne Kierkegaard'ın yürek daraltıcı kuşkusundan, ne de Marx'ın "halkın afyonu" haklı eleştirisinden ve de Nietzsche'nin Zerdüşt'ünden korkmasına gerek yoktur.

Putlarımızın son döküntülerini alevlerinde yakmak için, Kant'ın eleştirisini Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin arasından sınırına ulaştırmak, bilimlerde, hayatla birliği içinde düşünceye, politikada, oluşmakta olan tarihe yeniden kavuşmak için, Dostoyevski ile birlikte ahlakın sıfır yılını, Einstein ile birlikte bilimin sıfır yılını yeniden yaşamak, gerçek Tanrı'ya hizmet etmektir.

Bu ikinci bin yılın sorunun en büyük dersi, hiçbir bilimin ve hiçbir politikanın, eğer insanın aşkın boyutunu göz önüne almıyorlarsa, eğer Allah'ı hesaba katmıyorlarsa, ölümden kurtulmayı bize sağlayamamalarıdır.

Bunun üzerine düşünmenin ve hayatımın bilançosu şöyle özetlenebilir: Bir çalışma ve harekete geçme varsayımı: Dünyayı, insanı ve tarihini okumak için çalışma; ve oradan *anlamlı* çıkararak; Allah'ın, insanlara gönderdiği mesaja göre onları değiştirmek için harekete geçme.

Allah'ın değişmemiş doğa, insanlık tarihi ve vahiyler arasında bize gönderdiği 'işaretler' olan bu mesajı çözmeyi öğrenmek için bütün bir ömür azdır.

Bu kitabın, Allah'ın bize konuştuğu dili, işaretleri artık okumasını bilmeyen bir dünyanın okuma yazma öğrenmesine yardım etmekten başka hiçbir amacı yoktur.

Birilerine göre, eşyanın sözler gibi yararıma hizmet etmekten başka anlamı yoktur: Yalnızca kullanma araçlarıdır.

Diğerlerine göre, 'doğaüstü' vardır. Fakat doğanın, hayatın ve tarihin mayası olmayı bırakmıştır. Onlar onu, dogmayla, ibadetle yahut mitle, sürekli olarak yaratıcı, her zaman yeni olan anlamı aramaksızın durmadan yinelenen sözle elde edebileceklerine inanırlar.

Bu kitabın, kutsal kitapların okunuşuna bir giriş olacak bu çalışma varsayımını bulmak için el yordamıyla yapılmış yarım yüzyıllık araştırmaların *sınır kitabı* olarak değerlendirilmesini isterim. Çünkü insan ancak, aşkın boyutunun bilincine vardığı zaman, yani kendisini artık, kendi *amaçlarına* sunmak amacıyla *araç* biçimine sokmak için fethedilecek bir doğanın taşrası olarak değil, Allah tarafından yaratılmış ve anlamını ve birliğini bu yaratılıştan alan bir doğanın öncüsü olarak değerlendirdiği zaman, tam olarak insandır.

O zaman, doğanın bütün yaratıkları arasında, ilahî yasa ya zorunluluk yoluyla değil, yalnızca seçme yoluyla boyun eğme özgürlüğünün ve sorumluluğunun ayrıcalığına sahip olan tek varlık insandır. Hata etme ve suç işleme tehlikesiyle birlikte, ama vahiy almak, ondan anlam çıkarmak ve oradan eylemi için rehber edinmek imkânıyla birlikte. İnsanın aşkın boyutu işte budur.

Hayatı bu mesajın okunuşu üzerinde gösterilir.

İslam'ın bana çok pahalıya öğrettiği şey budur.

Eğer orada Allahı konuşmuyorsa, hayatımın bir anlamı kalmaz.

Ve eylemi ruhtan yoksun, teknik bir işe dönüşür. Ve tarihin anlamı üzerine tanıklık ve oluşmakta olan bu tarihin devamlılığına katılım olmaz artık.

Böyle uyarılar yalnızca Kur'an'dan değil, yorumun ötesinde kutsal metinlerden de gelir.

Daha önce, halk resimciliğinin nasıl İsa'nın *müjdesini* (İncil) *mucizelere* çevirdiklerini söyledik. İnançta her şey mümkündür.

İnananların saf inancı, Peygamber'i bir sihirbaz yapar: Musa, bir bastonu yılanı çevirir; Hind fakirinin gökyüzüne bir attığı ve merdiven yaptığı, İsa'nın felçlileri yürüttüğü ve Lazare'yi dirilttiği gibi; oysa kendisi defalarca tekrarlar: "Seni *inancın* kurtardı." Suda boğulan birinin sudan çekilip çıkarılışı biçiminde kurtaramaz: İmanın gücünü uyandırır.

'Doğa yasaları'nda şiddetli bir kopma, mucize, ancak dar bir doğa, özellikle dar bir insan doğası anlayışı olanlar ve insanın aşkın boyutunu hesaba katmayanlar için vardır. Yıkıcı 'ruh ve beden' ayrımını silmeye girişmek için şu şatafatlı ve gülünç ad konmadan önce, 'psikosomatik'i on asır önce uygulayan İslamî tıbbın kurucuları Razî veya İbî Sina, insanı bir bütün olarak değerlendiriyorlar ve onun, bir kamyon gibi ayrı duran parçalar aracılığıyla tamir edilebileceğini düşünmüyorlardı. *Fiziksel* denilen hastalıkları tedavi etmek için, fizik şokundan moral güvenliğini sağlamaya, yahut müziğin uyumuna kadar, bütün ruhsal araçlar seferber edilmişti. Bugün, tüberkülozun iyileşmesinde, bir yaranın kapanmasında, 'moral'in veya bazı cilt hastalıklarının tedavisinde uykunun rolü, on asır gecikmeyle

keşfediliyor.

Bu arada, bu sakatlanmış insan düşüncesinden hareketle Lourdes'in boş inançları sürdürülür. Çünkü inancın gerçek gücü tanınmamıştır.

Aynı sakat insan düşüncesi, politikanın ve tarihimizin en alt-üst edici olaylarını anlamaya engel olmuştur.

Güç ilişkilerini, yalnızca *ateş gücü* ve *lojistik*den hareketle tahmin etmek için bir generalin en eski düşüncesine gerek vardır.

O halde Gandi, çağının en güçlü emperyalizmine ve Hindistan'ın İngiliz ordusuna nasıl meydan okuyabilir? Mao, 'Büyük Yürüyüş'ü nasıl gerçekleştirebilir ve Tchang-Kai-Tchek'in ve batılı sömürgeciler ile Birleşik Devletler'den oluşan destekçilerinin, *savaşın efendilerinin* o kadar üstün gücüne karşı sonunda Çin devrimini nasıl zafere ulaştırabilir?

Vietnam halkı, asker gücü bakımından yüze karşı bir, sonra bine karşı bir oranıyla, sırasıyla Fransa'yı ve Birleşik Devletler'i nasıl yenilgiye uğratabilir?

Çıplak elleri olan bir halk, İran'da 'dünyanın beşinci ordusu'nı nasıl altedeabilir?

Lenin'in "özel faktör" dediği, *nesnel şartların* ağıını kırma yeteneğinde olan şey göz önünde bulundurulmaksızın inanç ayaklanmalarının, hatta devrimlerin gücünden hiçbir şey anlaşılamaz.

Eğer, sınırlandırılmış bir tutkunun hizmetine vererek politikanın, bu inancın mesihî gücünü kullanmak ve yönlendirmek istediği anda gerileme noktaları tesbit edilmiyorsa, dinlerin veya devrimlerin yozlaşmasından da bir şey anlaşılamaz. Sözü edilen an, Constantin'in, zayıfların gücünden askerî ve siyasî bir güç, imparatorluğun bir aracı -"Bu işaretle galip gele-

ceksin", Haç işaretiyle- yapmak için zayıfların gücünü egemenliği altına aldığı andır. Ve Hristiyanlık yön değiştirir.

Theodore Herzl'in, "güçlü efsane" dediği *geri dönüşü*, İsrail'in Tanrı'sının yerine "Yahudi Devleti" (Judenstaat)'ni koymak için kullandığı andır.

Bonapart'ın, artık insanın yeni bir çağını başlatmak için değil, bir ulus hegemonyası kurmak için Fransız devriminin dinamizmini yönlendirdiği ve 'atlı Robespierre' olduğu andır.

Stalin'in, devrimi, bütün ezilmişlerin umutlarının mayasına değil, zulmün yeni bir biçimine çevirmek için dogmalaştırdığı andır.

Her bir durumda, bir inanç ayaklanmasının gücü, mutlak değerlere bağlı mesilî umuda değil, farklı amaçlara, sözcüğün sakat ve sınırlayıcı anlamında, *insanî* amaçlara hizmet etmek için güç ilişkilerinin entrikası içine çekilmiştir.

Devrim gibi, din de kutsala nazaran, yani tarih ve güçle yetinmesine engel olan ve sonsuza açılışının genişliğini elde etmeye zorlayan mutlak değerlere göre göreceliğinin ve "yetersizliği"nin bilinci olmaksızın canlı kalamaz.

Cehennem ya da cenneti araçlaştırmak isteyenler; bir başka dünyanın bol keseden sözünü veren dinler veya bütünlük ve yeterlilik içine iyice yerleşilecek bir gelecek gün kuruntusuna bugünün özverisini kurban eden devrimler utansın.

"Dünyayı değiştirmek gerekiyor", diyordu Bertold Brecht, "sonra da o değişmiş dünyayı değiştirmek."

Bu, bütün mistiklerin öğretisidir: On asır önce Basra'lı Rabia, bir elinde bir kova su, öbür elinde bir meşale ile gezdiği söylenir; biri cehennem alevlerini söndürmek, diğeri cennetin tadlarını ateşe vermek için. Çünkü, diyordu, O'nun aşkıyla, O'nun isteğine boyun eğmenin sevinciyle değil de, ödülün çe-

kiciliğiyle veya cezaların korkusuyla hareket etmek Allah'a hakarettir.

Sekiz asır sonra, Avila'lı büyük Sainte Thérèse, bu gerçek inancın haykırışıyla sona eren bir şiirde, aynı önemli gerçekliği ifade ediyordu:

"Ne cennet ne de cehennem, olmasa da,
Biliyorum, ey Allah'ım seni seveceğim yine.
Seni sevmek ödevim olduğu kadar mutluluğumdur,
O halde beni hiç yatıştıma, sana yalvarsam bile:
Sana duyduğum aşkın umuda ihtiyacı yoktur."

İki mistikte de, Allah'ın yargılaması hiç öte dünyada değildir ve hareketten sonra ödül veya ceza değildir. Ödül ve ceza, cennet ve cehennem her hareketin içinde mevcuttur; Allah'ın orada mevcut olması gibi. Bu inanç, bizi ölümün ötesine taşır. Bu inanç, hayatın her hareketinde sonsuz hayattır. O, Allah'ın yargısını kendinde taşır. Anın sonsuzluğu içinde. Cehennem Allah'ın isteğinin ihlâlidir. Ve cennet bu isteğe boyun eğmektir. Zamanın dışında ve her an. İlahî hayat içinde ne önce ne sonra vardır. Bir müeyyideyi veya bir vaadi izleyen hareket de yoktur. Hareket ikisini de kendinde taşır.

IV. Henri Lisesi'nde hocalığını yapan Alain, bize: "Erdem avuntusuzdur." diyordu. Bu onulmaz bilinemezci, bana inancın en derin gerçekliklerinden birini öğretti.

Onda yalnızca... Hayır! Yalnızca değil, her şey eksikti. Onda, *ben* olmayan şeye açılışın anlamı yoktu. Onu sevmedim, çünkü bana bunu öğretmedi ve onu izleyerek dünyevî yeterlilik eğilimine uyacaktım.

Bütün bilimcilik veya kilisecilik yobazlarına karşı, kendi üzerine ve gerçekliklerimiz üzerine kendini beğenmiş kapanmanın, *yeterliliğin* tuzaklarını bozmak söz konusudur.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bütün geleneksel değerler nihilizm içinde yok olduğu zaman, sürrealistler haykırıyordu: "Sonsuzluğa katılın!".

Avrupalı etnosentrizmin kafesini kırarak, okullarda ve hayatında Batı'nın hiç bilmediği, Tchouong- Tseu ve Song resim sanatına, Shankara ve Nagarjuna'ya, Attar, Rumî, İbn Arabî, İkbâl'e katılın.

O zaman Batı'nın bütün "felsefeleri" önemleri bakımından tam ölçüye gelmiş olacaklar ve bu evrensel bakış açısında, büyüklüğün kardeşliği içinde, Maître Eckhart ve Saint-Jean de la Croix'nin Shakespeare ve Dostoyevski'nin, Thomas Eliot, Saint-John Perse veya Kazantzakis'in hayatımızın ve ölümümüzün anlamı üzerine bize, Allah'ı bir uzmanlığa çevirmek isteyen Hristiyanlık âleminin skolastik ilahiyatçıları ya da İslam'ın eski 'kadıları' gibi, bir *uzmanlık felsefesi* yaptıklarını ileri süren profesörlerimizin bütün felsefesinden daha çok şey getirdikleri ortaya çıkacaktır.

Muhammed İkbâl'in yazdığı gibi: "Modern bilimlerin ve tekniklerin insana zorla kabul ettirdiği sorumluluk görevine insanı yalnızca iman, en yüksek belirtileri içinde, ne dogma, ne din adamlığı, ne de ayin olan iman hazırlayabilir.

İnsanüstü bir rekabetle değişmiş bir toplumdan ve manevî birliğini yitirmiş bir uygarlıktan insanın galip çıkabilmesi, ancak kaynağının ve geleceğinin yeni bir bakış açısına kadar yükselerek olur."⁽¹⁰²⁾

Bugün tam anlamıyla insanî, yani ilahî, bir başka hayat sürmek ve yaşamak, sınırlarının bilincinde olan bir bilim,

(102) Muhammed İkbâl, İslam'ın Dini Düşüncesinin Yeniden Kuruluşu, Librairie Maisonneuve, 1955 s. 203.

amaçlarının farkında olan bir politika, *postülatlarının* bilincinde olan bir inanç ister.

Çünkü insan, ancak Allah tarafından yaşatıldığında insandır.

Roger GARAUDY

BİBLİYOGRAFYA

I. ROGER GARAUDY'NİN ESERLERİ

1. MARKSİZM TARİHİ

A. KAYNAKLAR:

Les Sources Françaises du Socialisme Scientifique, (Bilimsel Sosyalizmin Fransız Kaynakları) Ed. Hier et Aujourd'hui, 1949. Polonya diline, Almanca ve Japoncaya çevrilmiştir.

Dieu Est Mort, (Tanrı Öldü) Hegel üzerine bir çalışmadır. P.U.F. 1962. Almancaya ve İspanyolca (Arjantin) çevrilmiştir.

La Pensée de Hegel, (Hegel Düşüncesi) Ed. Bordas, 1966. İspanyolca, Portekizce, Albenizce ve Yunancaya çevrilmiştir.

B. KLASİKLER:

Karl Marx, Ed. Seghers, 1965. Onbir dile çevrilmiştir: Çekçe, Romence, İngilizce (USA), Macarca, Portekizce (Brezilya), İspanyolca (Meksika), Almanca, Yunanca, İtalyanca, Yugoslavca, Arapça (Lübnan), 1972 ve 1977'de Fransızca tekrar basıldı.

Lenine, P.U.F. 1968. İtalyancaya, İspanyolcaya, Portekizceye çevrilmiştir.

2. MARKSİZMİN PROBLEMLERİ

Théorie Matérialiste de la Connaissance (Materyalist Bilgi Kuramı), P.U.F. 1953. Çekçeye, Rusçaya, Japoncaya, Almancaya çevrilmiştir.

La Liberté, (Özgürlük), Éditions Sociales, 1955. Rumenceye, Yunancaya, Slovakya diline, Almancaya, Bulgarcaya, İspanyolcaya (Küba), Vietnam diline çevrilmiştir.

Perepectives de l'Homme (İnsanın Bakış açıları), P.U.F., 1961. Sırpçaya, İspanyolcaya (Arjantin), Polonya diline, Portekizceye (Brezilya) çevrilmiştir. 1969'da Fransızca 4. baskı.

Marxisme du XXe Siecle (20. Yüzyıl Marksizmi), Plon, 1966. Norveç diline, İngilizceye (U.S.A. ve İngiltere), Türkçeye ve Çekçeye çevrilmiştir.

Pour un Modèle Français du Socialisme (Sosyalizmin Bir Fransız Modeli İçin), Editions Gallimard, 1968.

Peut-on Être Communiste Aujourd'hui? (Bugün Komünist Olunabilir mi?) Editions Grasset, 1968. Almancaya, İspanyolcaya, Portekizceye çevrilmiştir.

Le Grand Tournant du Socialisme, (Sosyalizmin Büyük Dönüm Noktası), Oniki dile çevrilmiştir: Almanca, Sırpça, Portekizce, İngilizce, Slovence, Türkçe, İsveççe, Japonca, Yunanca, Fince, İtalyanca.

Marxisme et Existentialisme (Marksizm ve Varoluşçuluk), Plon, 1962. Almanca, İspanyolca (Arjantin), Portekizce (Brezilya), Japonca dillerine çevrilmiştir. Türkçe

Questions à Jean-Paul Sartre, (J.P. Sartre'a Sorular) Editions Clarté, 1960. Macarca, Rusça dillerine çevrilmiştir.

Prague 68... La Liberte en Sursis (Prag 68... Ertelenen Özgürlük), Ed. Fayard, 1968. İtalyanca, Portekizce (Brezilya) dillerine çevrilmiştir.

Toute La Verité, (Tüm Gerçeklik), Ed. Grasset, 1970. İtalyanca, Almanca, Slovakça, Portekizce (Brezilya), İspanyolca (Venezuela), İngilizce, (New York), Hollanda, Finlandiya, İsveç dillerine çevrilmiştir.

3. DİN:

L'Eglise, Le Communisme et Les Chretiens, (Kilise, Komünizm ve Hristiyanlar), Editions Sociales, 1949. Polonya, Macarca, Rusça dillerine çevrilmiştir.

De l'Anathème au Dialogue (Afarozdan Diyaloga), Ed. Plon, 1965. On dile çevrilmiştir: Almanca, Hollandaca, İngilizce (U.S.A. ve İngiltere), Çekçe, İspanyolca, Portekizce (Brezilya), Polonya dili, İtalyanca, Japonca. Türkçe

Défataliser l'Histoire (Tarihi Yazgıdan Kurtarmak), Centre protestant d'études, Genève 1973.

4. AHLAK:

Le Marxisme et la Morale (Marksizm ve Ahlak), Ed. Sociales 1948. Polonya diline, İtalyancaya çevrilmiştir. *Türkçe*

Qu'est-ce que la Morale Marxiste? (Marksist Ahlak Nedir?), Ed. Sociales, 1963. İspanyolcaya (Küba) çevrilmiştir.

Humanisme Marxiste (Marksist Hümanizma), Ed. Sociales, 1957. Rusça, Romence, Macarca, İspanyolca (Arjantin) dillerine çevrilmiştir.

5. ESTETİK:

L'itineraire d'Aragon (du Surréalisme au Monde Réel) (Aragon Güzergahı. Gerçeküstücülükten Gerçek Dünyaya) Ed. Gallimard, 1961. Macarcaya çevrilmiştir.

Pour un Réalisme du XXe Siècle (étude sur Fernande Lèger) (20. Yüzyıl'ın Bir Gerçekçiliği İçin.) (Fernard Lèger Üzerine bir çalışma) Ed. Grasset, 1968.

D'un Réalisme Sans Rivages (Kıysız Bir Gerçekçilik üzerine), Ed. Plon, 1964. Oniki dile çevrilmiştir: Polonya dili, Macarca, Yunanca, İspanyolca, (Arjantin ve Küba), Hollandaca, Çekçe, Yugoslavca, Japonca, Rumence, Türkçe, Portekizce, Rusça.

Danser Sa Vie (Hayatını Dansetmek), E. du Seuil, 1973. İtalyanca, Portekizce, Hollandaca, İspanyolca, Farsça, Yunanca dillerine çevrilmiştir.

60 Oeuvres Qui Annoncèrent le Futur, (Geleceği Haber Veren 60 Eser), Ed. Skira, Cenevre, 1974.

6. UYGARLIKLAR DİYALOĞU:

Contribution Historique de la Civilisation Arabo-İslamique (Arap-İslam Uygarlığının Tarihsel Katkısı), Ed. Liberté (Cezayir 1946.) Arapçaya çevrilmiştir.

Le Problème Chinois (Çin Problemi) Ed. Seghers. 1967. (ve 10 X 18 Ed. Plon'da) Çekçe, İtalyanca, Sırpça, Portekizce (Brezilya) Almanca Macarca, Japonca dillerine çevrilmiştir.

Pour un Dialogue des Civilisations (Bir Uygarlıklar Diyalogu İçin), Ed. Denoël 1977. Arapça, Türkçe, İspanyolca, İtalyanca, Portekiz-

ce, Almanca, dillerine çevrilmiştir.

Comment l'Homme Devint Humain (İnsan Nasıl İnsanı Oldu), Ed. Jeune Afrigue 1978.

Promesses de l'İslam (İslam'ın Vaadleri) Arapça, Portekizce, (Brezilya) Endonezya, İspanyolca dillerine çevrilmiştir. *Tercüme*

L'Affaire Israël (İsrail Olayı), Ed. Papyrus, 1983. İngilizce, Arapça, Almanca, İtalyanca dillerine çevrilmiştir. *Tercüme*

7. İNSANİ YÜZLÜ BİR GELECEĞİ DAVET ETMEK İÇİN DENEMELER

Reconquête de l'Espoir (Umuda Yeniden Kavuşmak), Ed. Grasset, 1971. Hollanda dili, Portekizce, İtalyanca, İspanyolca dillerine çevrilmiştir.

L'Alternative, Ed. Robert Laffont, 1971. Almanca, İspanyolca (Venezuela ve İspanya), Hollanda, İngilizce, İtalyanca, Portekizce, İsveççe, dillerine çevrilmiştir.

Le Projet Espérance (Umut Tasarısı), Ed. Robert Laffont 1971. İtalyanca, Portekizce, İspanyolca, Almanca dillerine çevrilmiştir.

Qui Dites-Vous Que Je Suls? (Ben Dediginiz Kim?), (Roman), Ed. du Seuil, 1978. Portekizce, Arapça, İtalyanca, Hollandaca Almanca dillerine çevrilmiştir.

Il Est Encore Temps de Vivre. (Henüz Yaşama zamanıdır.) Ed. Stock, 1980. Portekizceye (Lizbon ve Brezilya) çevrilmiştir.

Pour l'Avènement de la Femme (Kadının Çıkışı İçin), Ed. Albin Michel, 1981. Portekizce, Arapça, Almanca, İspanyolca dillerine çevrilmiştir.

NOT: Burada yer alan çeviriler yalnızca, bana kanıtlayıcı örnekleri gönderilenlerdir. (Korson yayınların sayısı çoktur.)

1985'ten itibaren

Message de la Mosquée (Caminin Mesajı), 150 resimle ve üç dilde birlikte basılmıştır: Fransızca, Arapça, İngilizce. Ed. Jeune Afrique.

Palestine, Terre des Messages Divins (Filistin, İlahî Mesajların Toprağı), Editions Tougui.

II. ROGER GARAUDY'NİN ESERİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

FRANSA'DA

R. P. Cottier (O.P.) "Chrétien et Marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy". (Hristiyanlar ve Marksistler. R. Garaudy ile Diyalog). Peder Chenu (O.P.)'nin önsözyle. 1967.

Serge Perottino: "Garaudy". Ed. Seghers (Philosophes de tous les temps Koleksiyonu. Paris. 1972. 2. baskı 1974)

-- İtalyanca: Sansoni Accademia editoria. 1970.

-- Portekizce: Ed. Cor. Lisbonne 1972.

-- İspanyolca: Ed. Edef-Madrid 1975.

Claude Glayman: "Garaudy par Garaudy". Ed. La Table Ronde. Paris. 1970. Japoncaya çevrilmiştir. Tokyo 1970.

André Dupleix: "Le Socialisme de Roger Garaudy et le Problème Religieux" (Roger Garaudy'nin Sosyalizmi ve Din Problemi) Ed. Privat. Toulouse 1971.

Robert Goulon: "L'itinéraire Spirituel de Roger Garaudy" (R. Garaudy'nin İzlediği Zihinsel Yol) (Tez). Metz Üniversitesi (1983).

ALMANYA'DA

Wolfgang Geiger: "Garaudy et le Dialogue des Civilisations" (Garaudy ve Uygarlıklar Diyalogu) (Tez). Frankfurt Üniversitesi. (1984).

BELÇİKA'DA

Salim Bustros: "Socialisme, Christianisme et Libération de l'Homme dans la Pensée de R. Garaudy." (R. Garaudy'de Sosyalizm, Hristiyanlık ve İnsanın Kurtuluşu). (İlahiyat Tezi). Louvain Üniversitesi. (1976).

Mark Bijvoet: "Le Marxisme du XXe Siècle et le Dialogue avec les Chrétiens chez R. Garaudy." (Garaudy'de 20. Yüzyıl Mark-sizmi ve Hristiyanlarla Diyalog). (Tez). Liege Üniversitesi (1978).

MISIR'DA

Amina Assawi ve Abd El Aziz Sharaf: "R. Garaudy ve İslam", Kahire'de "İslam: İncelemeler Vakfı" nin yöneticisi ve "Dünya Genç Müslümanlar Birliği" nin başkanı el-Ezher Şeyhi Şeyh Ahmet Hassan el-Bakuri'nin önsözüyle Ed. Dar mısır Littiba'alı. Kahire 1984. Arapça.

İSPANYA'DA

R. P. Antonio Matabosch (S.J.): (Roger Garaudy y la construccion del hombre." Ed. Nova Terra, Barselona 1971.

José Maria Aquirre Oraa: "La actitud de Roger Garaudy ante la religion, superaction de las perspectivas de K. Marx et F. Engels: de la incompatibilidad a la fecundacion reciproca". (Tez). Victoria Üniversitesi (1975).

Santiago C. Ruete Fernandez: "Dios y la religion en la vida, y el pensamiento de Roger Garaudy." (Tez). Barselona Felsefe Fakültesi. (1980).

AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ'NDE

Russel Bradner Norris: "God, Marx and the future: dilao-gue with Roger Garaudy" (Fortress Press. Philadelphia, 1974)

HOLLANDA'DA

Bob van Gessen: "Garaudy et le matşrialisme chrétien". (Garaudy ve Hristiyan Materyalizmi) (Tez), 1984.

İTALYA'DA

Giulana Marton: "Alienazione religiosa et sue implicazioni morali nel pensiero di Roger Garaudy" (Felsefe tezi) Padoue Üniversitesi (1969-1970).

Marta Liva: "Il pensiero politico di Roger Garaudy" (Felsefe tezi) Padoue Üniversitesi. (1970-1971).

Cosimo Cuppone: "Pluralismo et dialiogcita nel pensiero

di Roger Garaudy" (Felsefe tezi). Lecce Üniversitesi. (1972-1973).

Dino Manfrin: "Roger Garaudy et il problema della liberta" (Tez). Trente Sosyoloji Fakültesi (1974).

Francesca Prinziwalli: "L'Estetica di Garaudy" (Tez). Padoue Üniversitesi (1974).

İtalo Lini: "Roger Garaudy: un Marxista del XX. secolo" (Tez). Pise Üniversitesi. (1974).

Manuel Pagola: "La subjectividad y la transcendancia en el pensamiento de Roger Garaudy." (Tez). Pontificia Ünivestis Laterranensis. Roma. (1974).

PORTEKİZ'DE

M. F. Branco: "Dialogos com Roger Garaudy." Edicoes Base. Lizbon, 1979.

SOVYETLER BİRLİĞİ'NDE

Momdjian: "Marksizm i renegat Garaudy." SSCB Bilimler Akademisi Yayınları, (Naouka). Moskova. 1973.

YUGOSLAVYA'DA

Zdravko Munisic: "Filozofska schzvalania Roger Garaudy" (R. Garaudy'nin Felsefi Araştırmaları). Ed. Slovo, Belgard, 1972.

ZAİRE'DE

Lemba-Tiebwa: "Fondements philosophiques du socialisme de Roger Garaudy. Pour une remise en question du socialisme africain." (Roger Garaudy Sosyalizminin Felsefi Temelleri. Afrika Sosyalizminin Sorgulanması İçin.) (Tez). Labumbashi Üniversitesi (1982).

Ele almak istediğim, bir insanın serüveni değil, bir yüzyılın yörüngesidir.

Ya da en azından, bir insanın ilerleyişinde bir yüzyılın bin eleştirisini yapmak olabildiğince.

Bu yüzyılın değişikliklerinin beşbin yıllık tarihteki değişikliklerden daha fazla olduğu konusunda herkes aynı düşüncededir. O halde bu olağanüstü değişimi yaşama şansına sahip bir insanın, onca görüp geçirmiş olmasına rağmen, aynı yerde oturup kalması düşünülebilir mi? Böyle bir kadavra olmadığım için kimseden affedilmemi istemiyorum.

Fırtınalar çağından erişkinlik çağına ulaştığımda, yirmi yaşımda, en büyük sorunum hayatıma bir anlam aramak oldu.

Fakat amaç yalnızca benim kişiliğim değildi. Dünyayı ve hayatı değiştirmek, bir birliktelik gerektirir. Daha kolay olanı, yani komünistlerinkini seçmedim ve otuzyedi yıl komünizme bağlı kalmış olmaktan da pişman değilim. Ne insanın aşkın boyutunu kabul ettirmek için orada savaş vermiş olmaktan, ne de Don Kişot ve Sisyphe arasında seçim yapmış olmaktan...

Bütün hayatımda olduğu gibi, bu kitabı da yönlendiren değişmez amaç, hayatımın yirmi yıllık bulanıklığının bittiği noktada, coşkun ve bazen acı dolu umutlarla geçen yarım yüzyıldan sonra bir kristal berraklığına kavuştu. Amacım şu aksiyomla özetlenebilir: Aşkınlık (transendence), yani yaratıcı Allah'ın ve buna bağlı olarak mutlak değerler karşısında insanın bağımlılığını kabul etme ve birliktelik (communauté), yani diğer bütün insanların yazgısından sorumlu olmaktan doğan ve insan olan herkeste bulunan duygu. İşte insanın bu iki önemli boyutunu göz önünde bulundurmamak istemeyen her toplum, ister istemez parçalanır.



ISBN 975-7138-30-4