

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>

Doç.Dr. Aliye Çınar

Sosyolojik ve Antropolojik Açıdan Dine Bakış



SOSYOLOJİK VE ANTROPOLOJİK AÇIDAN

DİNE BAKIŞ

Aliye ÇINAR



Emin Yayınları: 65
Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış
Aliye ÇINAR

Birinci Baskı Bursa 2009

© Bütün yayın hakları Emin Yayınları'na aittir.

Redaksiyon: Nebile ASLAN
Tasarım: Emin ÖZDAMAR

Baskı: Bayrak Matbaası,
Davutpaşa Cd. No:14 K:2 Topkapı / İstanbul

E M İ N Y A Y I N L A R I
Fethiye Mah., Kurlangıç Sok. No:2 16140 Nilüfer / BURSA
Tel: (0224) 242 28 98, Fax: (0224) 241 25 69
www.eminyayinlari.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Sosyolojik ve Antropolojik Açından Dine Bakış
Aliye ÇINAR

1.Sosyoloji 2.Antropoloji 3.Din/İslam 4. Modernleşme

ISBN: 978-9944-404-53-2

Sertifika No:0507-16-008607

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

SOSYOLOJİK VE ANTROPOLOJİK AÇIDAN

DİNE BAKIŞ

Aliye ÇINAR

Doç.Dr. Aliye ÇINAR

1996 yılında Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1998'de Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalında, 'Leibniz'de Tanrı-Âlem İlişkisi' konulu yüksek lisans ve 2004 yılında da 'Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi' başlıklı doktora tezini tamamladı. Ocak 2009'da doçent oldu. Çeşitli dergilerde makale ve çevirileri yayınlandı. Yazarın kitapları şunlardır:

Ahlak ve Ötesi (P. Tillich'den çeviri), Elis Yay., Ankara 2006.

Varoluşçu Teoloji –Tillich'de Din ve Sembol– İz Yay., İstanbul, 2007.

Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji Düşünce Kitapevi, İstanbul, 2008.

Tanrı Yanılgısı Üzerine –İnanmak ya da İnanmamak– Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
GİRİŞ.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE ANTROPOLOJİ.....	17
A. DİN VE KUTSAL.....	19
1. Din Nedir?	19
2. İslam ve Mukaddes	22
a) Kutsal Fikrinin Kaynağı.....	27
b) Kutsal ve Profan Ayrımı.....	28
B. DİN VE KÜLTÜR.....	33
C. DİN ANTROPLOJİSİ: MARY DOUGLAS ÖRNEĞİ.....	40
1. Kültürel Yapıda Temizlik ve Kirlilik Kategorileri	40
a) Kutsal ve Temizlik.....	48
b) Kültür’de Müphemlik ve Sınır	54
2. Levililer Kitabı’nda Kirlilik ve Temizlik	57
a) Eti Yenen ve Murdar Hayvanlar Tasnifine Göre Kirlilik ve Temizlik.....	57
b) Kurban Olan ve Olamayan Hayvanlar Tasnifine Göre Kirlilik ve Temizlik	67
c) Tabu	68
d) İman, Kurban/Ritüel ve Anlam.....	76
D. POTLAÇ KÜLTÜRÜ.....	78
1. Paganizm ve Potlaç Kültürü	79
2. Potlaç ve İslam Kültürü	82
E. KURBAN OLAYINA ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM.....	86

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPIMIZ VE EĞİTİM	91
A. EĞİTİM.....	93
1. Talim ve Terbiye'den Eğitim ve Öğretime	93
2. Eğitim Sistemümüz ve Pragmatizmle Bağlantısı	98
3. Pragmatik Eğitim Felsefesi Seküler midir?	103
4. Eğitimde Bir Model Olarak 'Emile'	108
B. TOPLUM VE AYDIN	112
1. Din ve Aydın.....	112
2. Entelektüel, Aydın ve Din.....	117
C. TOPLUMUN/FERDİN DÖNÜŞMESİ VE AŞK.....	123
1. Güvercin Gerdanlığı ve Ülfet.....	123
a) İbn Hazm'da Aşkın Doğuşu	125
b) Aşkın Gelişimi	126
c) Aşkın Yükselişi ve Tezahürü	127
d) Güvercin Gerdanlığı'ndan Günümüze Üç Mesaj	128
2. Toplumsal Dönüşümde Aşka olan Açlığın İfadesi	129
a) Elif Şafak ve 'Aşk' Romanı.....	129
b) Niçin Aşk Dini	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPIMIZ VE MODERNLEŞME	139
A. TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN OLGUSU	141
B. TÜRK VE İSLAM TOPLUMUNDA SOSYOLOJİ.....	147
1. İbn Haldun: Umran ve Asabiyet	147
a) Umran Fikri	149

b) Umran'ın Aşamaları	154
c) Umran'ın Özellikleri.....	156
d) Asabiyet Fikri.....	157
e) Asabiyet ve Devlet.....	159
2. Kaşgarlı Mahmûd ve Divânü Lügâti't Türk'de 'Bilge' ve Adalet.....	160
3. Yusuf Has Hacıp'de Adalet, Akıl, Kanaat ve Mutluluk	165
4. Bir Sufi Olarak Yunus Emre'de Akıl ve Gönülün Ahengi: "Olmak ya da Olmamak"	169
a) Yunus'da "Olmak"	173
b) Yunus'da "Olmamak/ Ham Kalmak"	177
5. Bilge ve Mizah Ustası Olarak Nasreddin Hoca.....	179
C. TOPLUMSAL YAPIMIZ VE KİMLİK SORUNU	185
1. Modernleşme Maceramızın Olumsuz Geribildirimi: Annelerin Tehdit Edilmesi	185
2. Modernleşme ve Geleneksellik Zıtlaşması ve Kimlik Sorunu	190
a) Türban'ın Sosyo-politiği ya da 'Kimlik Krizi'	190
b) Başörtüsü ve 'Kimlik Krizi'	195
c) Başörtüsü Neyi Örtür?	201
3. Kimlik Sorununun Cemaat Çözümlemesi Üzerinden Sorgulanışı	204
a) Gülen Cemaati: Sosyolojik Bir Analiz.....	204
b) Gülen Cemaati'nin Dindarlık Tipolojisi.....	207
c) Politik Teoloji Açısından Gülen Cemaati	211
D. TOPLUMSAL YAPIMIZ VE KADIN SORUNU	217
1. Dogmatizm ve kapitalizm kaskacında Kadın	217
2. Kadın Erkek Eşitliği: Eşitsizlik ya da Tahakküm.....	223
3. Farklılık Kültürü Niçin Gereklidir?	228

4. Farklılık Kültürü Açısından Bir Şair Portresi

Çözümlemesi: Sezai Karakoç.....233

5. Tanpınar'da Eşik, Zaman ve Kadın Algısı 237

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞME VE DİN 243

A. BATI DÜNYASINI BİR TEHDİT OLARAK İSLAM.....245

1. Batı'lı Gözüyle İslamofobi.....245

2. İslam: İslamofobi mi Barış mı? 250

3. Dinlerarası Diyalog 256

a) Papa'nın stratejisi ve Dinler arası diyalog.....256

b) Dinlerarası Diyalog Söyleminin Hedefi.....267

c) Dinler arası Diyalog ve Dinî Çoğulculuk.....271

B. MODERN DÜNYANIN KRİZİ: DEĞER VE ANLAM .276

1. Ahlaksızlığımız, vicdansızlığımızdan mıdır? 276

a) Ahlak ve Vicdan 276

b) Kayıp Halka: Vicdan.....279

C. DİN VE BİLİM.....283

1. Din ve Bilim Neden Çatıştırılır? 283

2. Tanrı Yanılgısı ya da Dawkins'in Yanılgısı 286

3. 'Yanılmışım Tanrı Varmuş'.....290

KAYNAKÇA 297

ÖNSÖZ

Din sadece ülkemizde değil, diğer toplumlarda da her zaman ya olumlu ya da olumsuz ilgi odağı olmuştur. Belki de bu gerilimli durum, sözünü ettiğimiz ilgiyi beslemiştir. Dini çocukluk döneminin nevrotik bir kalıntısı olarak gören pozitivist ve psikanalist bir bakışın en ilgi çeken eserleri din çözümlemelerinden doğmuştur. Antony Flew, inandığını bildirmeden önce, sıkı bir analitikçi ve ateist olarak bilinirken, asıl ilgiyi, yarıldığını ve bir Tanrı'nın varlığını kabul ettiğini ilan etmesinden sonra gördü. Kimisi eleştirmek kimisi de kendine referans vermek için okudu Flew'u. Ünlü ateist Richard Dawkins ise aslında bir zooloji (hayvanbilim) profesörüdür. Eğer kendi alanında eserler verseydi, sadece bu sahada çalışanlarca bilinirdi. Ancak şimdi ününü dünyaya duyurmasının tek sebebi, Tanrı'yla kavgalı olmasıdır.

Öte yandan Yunus Emre'yi çağlar ötesine taşıyan, onun engin duyuş ve düşüncesini, Allah odaklı olarak ifade etmesinden başka bir şey değildi. "Tanrı olmasaydı bile, onu yaratmak zorunda kalırdık" diyen düşünür, önemli bir gerçeği ifade etmiştir. Acaba insan denen varlık, dünya denen yolculukta, kâh kavga ettiği kâh barıştığı Tanrı olmaksızın hikâyesini tamamlayabilir miydi? Bunun cevabı bir yana, tıpkı insan gibi insanbilimleri de tabu, büyü, mitos ve din isimleri altında, Tanrı'yı şu ya da bu şekilde işin içine katmaktadır. Belki de yarına gideceğimiz yolun adına tarih dersek, bu yolculukta inanma ya da inanmama isminde caddelerin olduğu bir gerçektir. Bu caddelerde, iyi keşif yapan bilim adamları münbit bir hazineden dolayı, verimli ve yaratıcı eserler kaleme almaktadırlar. Belki de ülkemizdeki toplumbilimciler, bu caddeleri kabul edelim veya etmeyelim, en azından toplumbilimci hüviyetiyle analiz etmenin gereğini derinden fark etmeye başladılar. Çünkü yarına götürecek taşıtın adı geçmişse, dinin

gelenek ve kültür boyutu en azından devre dışı bırakılamazdı.

İnsanlık durumunu, dahası bizim insanımızı, yaşadığı mozaikten soyutlamadan, özelde modernleşme maceramız ekseninde, dinin bir sorun olarak algılanışının arka planını, genelde ise din ve toplum problemini analiz ettiğimiz yazıların bir araya gelmesinden oluşan *Sosyolojik ve Antropolojik Açıdan Dine Bakış*, dine toplumun ve dinin içinden bakmanın imalarını vaat ediyor.

Bu çalışma, farklı zaman ve yerlerde yayınlanan bazı yazılarla birlikte, yeni makalelerden müteşekkildir. Yazıları merakla okuyup, tashih eden sevgili redaktörüm Dr. Nebile Aslan'a teşekkür ederim.

Teoloji ve felsefeden kazandığım birikimden sonra metafizik yerine, somut toplumdan hareketle, insanı ve dini yorumlama dönemecinde beni destekleyen çok değerli hocam, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sabri Gökmen'e müteşekkirim. Nihayet çalışmamın yayımlanmasını üstlenen Emin Yayınlarına teşekkür ederim.

GİRİŞ

Bir toplumun kodlarını çözmenin en kestirme yolu, bu topluluğun Tanrı anlayışını kavramaktan geçer. Toplumdaki kırılmaları, yenilenmeleri ve kalıplaşma dönemlerini de Tanrı tasavvuru üzerinden tahlil etmek mümkündür. Ancak bunu söylerken, klasik felsefenin özcü yaklaşımını yeniden güncelleme niyetinde değiliz. Çünkü 19. yy.'da sosyolojinin ve diğer insanbilimlerinin felsefeden bağımsızlaşması, anlamlı bir kopuştu. Zira Yunan tarzı düşünme biçiminde oldukça rasyonalist/akılcı ve determinist/belirleyici bir tefekkür, toplumu, insanı ve kurumları aklın birer görünümü olarak telakki ediyordu. Böyle olunca insanın ve toplumun tek yönü, özellikle akıl boyutu öne çıktığı için, farklı durum ve etkileşimlerle müphemlikleri ihtiva eden ve gelişimi kollayan bir toplumbilimden bahsetmek oldukça zordu. Mesela bu bağlamda Emile Durkheim'ın *İntihar* isimli eseri, başlı başına sözünü ettiğimiz kopuş ve eleştiriyi temsil etmektedir. Zira *İntihar*, modern öznenin ve sanayi toplumunun bir çözümlemesidir. Ayrıca sosyolojinin felsefeden bağımsızlaşma gerekçesini ve toplumu özcü felsefenin bir parçası olarak kurgulamanın yanlışlığını ortaya koyması bakımından da son derece önemli bir eserdir. Bu bağlamda, özcü felsefenin, modernleşme ile sonuçlanmasının bir eleştirisi olarak da okunabilir *İntihar*.

Ancak bu itiraz ve yeni çıkış oldukça anlamlıyken, acaba özellikle sosyoloji olarak bağımsızlaşan disiplin, hareket noktasına ve çıkış gerekçesine bağlı kalarak ne kadar özgün ve etkin olabilmiştir? Her ne kadar bağımsızlaşsa da farklı yollardan-beslenmenin, bütünlüğün ve devamlılığın dışında yine asıl kökleriyle buluşarak varlığını sürdürmüş olabilir mi?

Sosyolojik metinler, nerdeyse sadece ve kendi çizgisi doğrultusunda Hristiyanlıkla ve sekülerizmle meşgul ol-

maktadır. Bu durum da sözünü ettiğimiz –Hıristiyanlığın Yunan felsefesinin baskın etkisinde olduğunu anımsarsak-Grek aklına gizliden bir geri dönüştür. Öte yandan bu yeni etkinlik, dinî ideolojileri, yerel bağlantıları ve küreselleşme projesi içinde değerlendirmeyip, dini ikincil bir sorun olarak görmektedir. Hatta meseleyi oldukça dar ve bilinen bir denkleme indirgeyerek, din-devlet ilişkisi gibi yüzeysel bir başlığa mahkûm etmektedir. Dini, bir kurum olarak ele alan din sosyolojisi de dini, sadece alan araştırması ve tarihsel din anlatısına kilitlemektedir. Böyle olunca da yaşantı içindeki dinin dönüştürücülüğü ile insanın dini dönüştürmesini, derinlemesine analiz edememektedir. Elbette bunun pek çok nedeni olmakla birlikte, şabloncu düşünme biçimi bu duruma izin vermemektedir.

Din ve insan etkileşimini en iyi analiz etmeye antropoloji ve din antropolojisi adayken, onlar da meseleyi yani dini, kabile ve kabilevî ruha hapsedmektedirler. Oysa insanlık durumunu, yaşantıyla birlikte çözümlemeye pekâlâ antropoloji diyebiliriz. Oysa bugün bu disiplin, dinden ziyade büyü, yaşanan modern toplumdan daha çok, kabile yaşantısına gözünü dikmiştir.

Dolayısıyla sosyoloji, tarihsel din üzerinden ve Hıristiyanlık anlatısıyla, özcü felsefeyi sürdürmektedir. Antropoloji de büyü fikrini eksene aldığı için, Yunan düşüncesindeki belirleyici ve pozitivist bilim anlayışını, kısmen din araştırması üzerinden devam ettirmektedir. Zira büyü, önceden belirlenmiş bir durumun, tıpkı bilimde olduğu gibi, neden-sonuç (tecrübî) öncüllerin zorunlu olarak gerçekleşeceği düşüncesine dayanır. Mesela hasattan verim almak için yapılan büyü töreninin işleyişi ile bilimsel olarak ilaç ve gübre kullanılarak üretimi arttırma gayesi aynı noktada kesişir. Böyle olunca sosyoloji ve antropoloji, empirik dayanakları da işin içine katarak, kendi etkinliklerini metafizik üzerinden sürdürmektedir.

İşte bu anlamda elinizdeki çalışma, toplumun içinden ve dinin içinden bir toplumbilimci perspektifiyle, özellikle modernleşme serüvenini merkeze alarak din konusunun toplumdaki ve insandaki döngüsünü inceleyen yazılardan oluşmaktadır. Kutsal metnin yanı sıra, yaşanan hayatın da birer metin (*text*) olarak okunabileceğine, buradan hareketle insanın durumu, gelişimi ve kendi içindeki evrilişinin analiz edilebileceğine dayanak olması bakımından teorik bir çerçeve diyebileceğimiz Mary Douglas'ın *Purity and Danger* isimli eseri ekseninde bir din antropolojisi denemesini ilk bölüme koyduk. Bir tür derleme olarak okunabilecek olan bu çalışma, birbiriyle organik bağı olan yazılar dizisinden oluşmuştur. İlk bölümü, din ve kültür ekseninde antropolojiye ayırırken, diğer bölümlerde antropoloji ve sosyoloji zaman zaman da din felsefesi ve teoloji perspektiflerinde ufukumuzun kaynaştığı ve bu bileşkeden süzülen görünümleri okurla paylaştık. Bunları da yukarıda ifade ettiğimiz otantik toplumbilim okuması olarak gördük.

İkinci bölümde, toplumsal yapımızı daha çok, eğitim, irfan ve aydın konuları çerçevesinde analiz ettik. Nihayet insanın toplum ve ötekiyle diyalogu ve bir "olma" süreci olarak toplumsal yapıda aşkın nasıl kodlandığını ve yeni arayışlar ve kilitlenmelerde ona nasıl bir paye verildiğini tahlil etme yolunu tercih ettik.

Üçüncü bölümü kitabın ismine alt başlık olarak koyabileceğimiz modernleşme olgusuyla başlatıp, alternatif sosyoloji kesitleri olarak, kendi kültür maceramızın toplumbilimcilerine yer verdik. Modernleşme sürecinde kimlik sorununu, farklı parametrelerden irdeledik.

Dördüncü bölümde de küreselleşme ve din adını koyduk. Bu bölümde ise dini, evrensel ve içi boş bir isimden ziyade, kültürel maceramızdaki İslam dini olarak; bunun küresel dünyada nasıl algılandığını ve manipüle edilmeye

çalışıldığını göstererek, yerel ve evrensel boyutta modernleşmenin nedenini ve sonucunu nispeten göstermiş olduk.

Çözümlemelerimizi yaparken yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, toplumun içinde yaşayan bir toplumbilimci olarak dinin içinden de konuşmanın imkân ve sakıncalarını göstermiş olduk. Bu durum önemli bir husustur. Alasdair MacIntyre'in meşhur sorusunu hatırlatmamız yerinde olabilir: Dini anlamak için inanmak gerekli midir? MacIntyre'a bakacak olursak, şüpheci ve ateist bir kişi dini yadsırken, reddettiği veya kuşkulandığı şeyi anlaması gerekir. Oysa dini anlamak için inanmanın lüzumunu söylediğimizde, MacIntyre, bu durumda, söz konusu kişinin toplumsal bağlamı göz ardı etmesi gerektiğini hatırlatır. Ancak toplumsal bağlam, inanmaya set çekse bile, eğer inanma varoluşsal bir dönüşüm ve oluşum ise, bunu ne kadar engelleyebilir? Bir başka ifadeyle inanmak toplumsal bir kodlanmışlık ise, söz konusu tablo, anlamayı sadece kolaylaştırır. Eğer Anselmus'a geri dönüp, "saçma olduğu için inanıyorum" denilecekse, böylece inkâr etmenin anlamı da açığa çıkar: Saçma olduğunu anladığım için yadsıyorum. Son tahlilde bunun tipik modernist tavır olduğu sonucuna kadar gidebiliriz. Bir başka ifadeyle MacIntyre'in geleneğin önemini ortaya atarken, orada geleneğe kapalı kalarak, kısa devre yapması gibi, iman ve anlama ilişkisinde de benzer bir olayı gözlemlemek mümkündür.

İslamî paradigmanın anlama ve inanma, dahası eylem ve bilme ilişkisine dair verdiği dayanıklı ve esnek algı, bir alternatif olarak durmaktadır. Bu bağlamda, *Türk ve İslam Toplumunda Sosyoloji* başlığı altında ele aldığımız düşünürlerin, bilgi-iman, evrensel ve yerel, toplum ve birey ilişkisini kuşatıcı ve dinamik olarak nasıl algıladıklarını en azından bir örneklem olarak değerlendirmek faydalı olabilir. Dahası bizim kendi tavrımız da, MacIntyre'ı sadece 'reddettiğimiz şeyi anlamamız gerekir' görüşü açısından kabul etmekle

birlikte, tamamlayıcı mahiyettedir. Dolayısıyla Evans-Pritchard'ın deyişiyile, "dinin, gerçek anlamda, ancak içeriden kavranabileceğini" bir tez olarak ortaya atıp onu temellendirmekten ziyade, tam aksine doğal bir tavırla, modernleşme ve din/İslam ekseninde parametremizin göstergelerini, sosyolojik ve antropolojik perspektiften kaleme almış olduk. Öte yandan toplumbilimlerinde din denildiği vakit, genelde Hristiyanlığı anlatan tavrın yerine, problematiğimiz bize kendi kültür ve toplumumuzun dinini doğrudan çözümleme imkânı verdi.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN VE ANTROPOLOJİ

Bir kültürün tasnif biçimini ve algı haritasını "doğal olmayan davranış" belirler.

Mary Douglas

A. DİN VE KUTSAL

1. Din Nedir?

İnsanın en ayırt edici özellikleri, sevmeye, düşünmeye, irade, eylem ve tecrübe gibi boyutlardır. Bu boyutlar dinin tanımlanmasında da oldukça belirleyicidir. Ancak belirleyici olması, ona indirgenebileceği anlamına gelmez. Bu nedenle dini, sadece belli açılardan tasvir edebiliriz. İnsanı, toplum ve fert merkezli tanımlayabileceğimiz gibi, dini de bu eksenlerden ele almak mümkündür. İnsanı “meçhul” olarak gören A. Carrel, din hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Bununla birlikte manzaranın belli bir yerden tasvir edilmesi mümkündür. Dolayısıyla Tanrı merkezli bir din açıklaması, teoloji olarak karşınıza çıkarken, insan odaklı bir din izahı da antropolojinin daha doğrusu din antropolojisinin sınırlarını belirler.

İnsanın sevebilme, inanabilme ve güvenebilme yönü, onun ruhunun asıl gücüyle buluşmasını, üstelik güncellenmesini temin eder. Bu bakımdan insan eksenli din açıklamasında, bu özelliklerin öne çıkması pek tabiidir. Çünkü insanı en iyi dönüştüren şey sevgidir. Bunun için olmalı ki, Allah’ın isimlerinden biri ‘Vedûd’dur. “Seven Rab” aynı zamanda “ihsan” sahibi, güçlü ve adildir. İman sayesinde de kişi, sevgi, güç ve adaletin birliğini idrak eder. İnsan, ister Allah’a isim versin, ister Allah kendini bu şekilde tanımlasın, o, “ipin ucu bendedir, diğer ucu Tanrı’dır” demektedir.

Şu halde insan ve Tanrı arasındaki en güçlü bağın adı sevgidir. Sevebilme özelliği, ruhun kendini fark etmesinde önemli bir yer işgal eder. Bu özellikten uzak olan kişi, kendine yabancıdır. Sevgi, insanı kendisiyle buluşturmada vazgeçilmez öneme sahiptir.

Sevmeyen insan kendine uzak olduğu gibi topluma da uzaktır. Kendine ve topluma yabancı insanın hakkıyla inanan ve ruhsal bakımdan sağlıklı bir birey olmasından söz etmek

zordur. Çünkü modern psikoloji de normal insanı tanımlarken, 'sevme ve üretme' özelliğine işaret eder. Sevebilen kişinin yaşama coşkusu vardır. Oysa sevmeyen kişi, yaşamın gerisindedir ve bu gerilikten dolayı ruhunda her geçen gün bir gedik açılır. Ruhun hamle yapıp adeta kendini güncelleyebilmesi için çok temel bir güçtür sevgi.

Yunus Emre, "aşk gelince, cümle dertlerin tükeneceğini"ni söylerken, hem insan hem de din için en önemli pınarı açığa vurmaktadır. Çünkü bu sayede ruhta bir tür denge ve ahenk başlayacaktır. Dolayısıyla *sevgi* ve *ülfetin*, din ve dindarlık için önemli bir işlev ve sınır fonksiyonu icra ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Yine ülfetin zıddı *düşmanlığın* da karşı kutupta bir sınır çizdiği açıktır.

Seven ruh, tam bir rikkat içinde olduğu için aynı zamanda adalet duygusu da etkin durumdadır. Sevgiden uzak bir adalet dini, salt kurallar manzumesine mahkûm olmuş demektir. Bu ise, dönüştürücü ve yapılandırıcı bir dinden ziyade, sadece emir ve yasakları çağrıştıran bir din olacaktır. Böyle olduğu takdirde de, insanı merkeze almak mümkün olmayacaktır. Sanki insandan ziyade, kuralların işlemesi, bir başka ifadeyle şekilcilik öne geçecektir. Oysa var oluşa farkındalık kazandıran din (iman), kendinde gücü, sevgiyi ve adaleti birleştirdiği için insanın kendini gerçekleştirmesine hizmet eder. Dolayısıyla dinin dinamizmi, sevgi, güç ve adaletin birliği olarak, ölçü, cesaret, cömertlik ve saadeti teminat altına alır.

Kâbe bu anlamda dinin bir özetidir. İlk insanın yaratılmasından (sevgi), insanın ölümlülüğün bir ifşasına ve emre itaatten (benlikten azad oluştan/ Hz. İbrahim'in Kurban olayı), insan olmanın farkına varılmasına ve insanın şeytanın tuzağından kaçışına kadar, insanî vasıflar vetiresi sergilenmektedir. Kısacası bu tablo, 'işte insan gerçeği' dedirtmektedir. Dünya ve ahiret, ruh ve beden, geçmiş ve gelecek, melek ve şeytan dualiteleri 'tevhid' ekseninde yeniden inşa edilmektedir.

“Kendisinin güzel ahlakı tamamlamamak için gönderildiğini” söyleyen Hz. Muhammed de yönünü dine çeviren ve “tevhid”i eksene alan kişinin ruhen yükselip, arınacağına; huzur ve ahengi yakalayacağına işaret etmektedir. Böylece güzel ahlakın, dinin en önemli boyutu olduğu açığa çıkmaktadır. Bu anlamda Hz. Muhammed ‘gayb’ ve müşahede âlemini bir araya getirmektedir. Çünkü onun hayatı, dinin neticesini somut olarak gösterdiği için ‘gayb’ı yakınlaştırmıştır. Yağmurun başağı büyütüp ürün vermesi sayesinde toprağın altının görünür hale gelmesi gibi, ‘iyi insan’ profili de, insan tohumundaki madde ve manayı bir araya getirmeye modellik yapar.

Sözünü ettiğimiz iman ve güvenin diğer adı sevgidir. Bir başka ifadeyle inanmak, sevmektir. Zaten sağlıklı bir kişi olabilmenin en iyi göstergelerinden biri üretmek (ekip-biçmek) ve toprağın yeşerteceğine güven yani sevgidir. Bunun için Kur’an, sevgiyi imanla aynı anlamda kullanmıştır (19/97):

İman edip iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için çok merhametli olan Allah, (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.

Burada, eğer iman ederseniz, rahmet, sevgi olarak tecelli edecektir iması vardır. Günümüz psikologlarının diline dolaşıp çok ucuz tükettikleri sevginin neden yankı bulmadığını anlamak zor değildir. Çünkü Kâbe mihrabını kendine eksen yapan kişinin gönlünde sevgi kök atacaktır. Aksi halde sözde sevgi pırıltılarından ya da sevgi gölgelerinden söz edilerek, avunulmak zorunda kalınacaktır. Sevgi kamufлаjı altında menfaat, hırs ve öfke, düşük benlik algısının yüceltilmesiyle kişilikleri bütünlemek yerine parçalamaya devam edecektir.

Yine bir başka yerde iman edene hem sevgi verileceğini hem de başkaları tarafından sevileceği söylenmektedir. Bu ortak bağlılıktan dolayı Allah’ın düşmanı bu kişinin de düşmanı olacaktır (20/39):

Musa'yı sandığa koy; sonra onu denize (Nil) bırak; deniz onu kıyıya alsın da, benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın. Ey Musa! Sevilmen ve benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.

Sevgi en iyi ayraç ve elverişli derinleşme ve bütünleşme aracıdır. Sevgiden nasipsiz olan kişi, sevmeyi bilmemekte ve inanması da yüzeysel kalmaktadır. Sevgi olmayınca, 'insanı diğer varlıklardan ne ayırabilir?' diye sormak saçma bir soru olmayacaktır.

Allah'ın sevgi vermesi ve sevilen bir kişi olmanın yolu ona teslim olmaktan geçmektedir. Allah'a isyan eden kişinin sevgiden bahsetmesi nasıl bir sevgi olacaktır? Dini hümanizm panayırında tüketen sevgi-perest tutum imana uzak, ancak sevgiden dem vurmaktadır. Dolayısıyla da sadece anma günlerini süsleyen; saman alevi etkisindeki bir sevgiden! söz edilir olacaktır.

Kur'an'ın 'ülfet' kelimesine bir mihenk taşı veya turnusol kâğıdı işlevi vermesi boşuna değildir. "*Birbirine düşman kişileri ülfet güvencesiyle birbirine emin kılan*" (3/103) Allah, bu sayede, en büyük hikmetlerinden birini insana hibe etmiştir. Hanîf dinin ümmeti olmak da, bu sevgiyle bağlanmak demektir. Zaten ümmet (topluluk), Arapça köken itibarıyla ana (ümm) kelimesinden neşet etmiştir. Bu durumda toprak ana (rahim) ya da ümmet, rahmettir, berekettir. Eğer ümmeti besleyen sevgi ve iman damarları kurutulursa, sözde ve müsvedde bir toplumdan söz edilecektir ve bu durumda adeta sağ göz, sola göze güvenemez hale gelecektir.

2. İslam ve Mukaddes

İslam dininin kalbi ve en mukaddes mihrabı, kuşkusuz Kâbe'dir. Kâbe'de, hem Hz. Âdem, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in ruhlarının ilhamını, hem de her Müslüman'ın ruhunun büyümesinin adresini temaşa etmek mümkündür.

Bu anlamda Kâbe, sadece yükselmenin ve irtifa kazanmanın şifrelerini kendinde muhafaza eden arkeolojik bir muhit; gelişimin donelerini (verilerini) ihtiva eden bir yörüngedir. Miracın imkânını Hz. Muhammed temsil ederken, yine bunun, bir ölçüde her insana açık olduğu mesajı –namazın miraç oluşu gibi– vardır, Kabe’de. Doğrusu bu belde, İslam dininin bütün yönlerini kendinde birleştiren bir semboller örgüsüdür.

Safa ve Merve arasında gidip gelme, insanın kendi zıt dinamikleri arasındaki bir seğirtisidir. Bu bakımdan, Kâbe’de tavaf ihramla mümkünken, insanın kendi Kâbe’sinin ışıyabilmesi, aydınlık içinde kalmasıyla, ahlakî bakımdan âdil ve erdemli olmakla mümkündür ki ahlak, aynı zamanda, bilişi ve imanı ihtiva etmektedir. Kâbe’nin eteklerine yapışp ‘affet diyen’ kişi, sadece bir teyit için ordadır. Zaten bunu kendinde gerçekleştirmektedir. Arafat’ta şeytan taşıyan mü’min, en azından bilinçli olarak günde beş kez bunu gerçekleştirmektedir. Hatta adalet şuuruyla çalışıp çabaladığını dikkate alırsak, her daim, şeytanla yani nefsiyle bir mücadele halindedir. Kısacası Kâbe, Müslümanların arkeolojik ve kültürel hafızalarıdır. Kişinin kendini güncellemesi için bu kodlarla buluşmasını, Hacc ibadeti olarak isimlendirmek mümkündür. Bu güncellenme durumuna, farkına varma ya da ‘bilme şuurunun’ üst düzeye çıkması demek mümkündür.

Bu nedenle olmalı ki ‘Arafat Dağı’, bu bilmenin zirvesini, arifliğin simgesini temsil eder. Kelime de (*arefe*) bilmek anlamına gelir. Nitekim Âdem ve Havva’da ‘bilmenin teyit’ini burada güncellemişlerdi. Bilmeye en büyük engel benlik duvarı olduğu için ‘Arafat’ aynı zamanda şeytan taşlanılacak zirvedir. Aslında şeytana atılan taşlar, bir çocuğun oyuncakları olan benlik kabuklarının, dışarıya fırlatılması ve çocukluktan ve küçüklükten azat olmanın nişanesidir. Demek ki, bilmenin önündeki perde, benlikten başkası değildir. Benlik parmaklıklarından kurtulan ve bilmek isteyen kişi huzurda-

dır. Zaten o, 'lebbeyk/huzurundayım' diyerek bunu doğrulamaktadır. Çağrı anca engeller kalkınca duyulabilir.

Ancak bunu, inanan kişi, Kâbe'de zirve olarak yaşarken, hayatın her anında zaten tecrübe etmektedir. Bu nedenle de, Kâbe'ye özel ve ulaşılmaz bir kutsallık atfedip, sonra dünyayı kutsal ve profan olarak bölmek, sadece modernite eleştirisinin şablonunu Kur'an'a uyarlamak olacaktır. Oysa ruhunun küçülmesini göze almayan ve aydınlanmasına gözünü diken kişi için her yer, Allah'ın bir ayetidir. Dolayısıyla, bunu fark ettikçe ruhunun açılacağını bilen kişi, kutsal-profana ayrımından değil, sadece tezekkür edip edememe ayrımından söz edecektir.

'Allah'ın hangi ayetini yalanlayabilirsiniz?' mesajı, mü'min için zaten iyi bir ölçüttür. Allah'ın ayetlerini fark edebilme, insanın kendini bilmesiyle doğru orantılıdır. En büyük ayet, insanın kendi kalbidir. Bu kalbin nasıl nuranî olduğunu müşahade edebilmek için Kâbe bir fırsattır. Ancak Kâbe, tek başına bunu mümkün kılamayacaktır. Bu nedenle, eğer kutsaldan, mukaddesden bahsedeceksek, asıl, kutsallığın insanın ruhu olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü Kâbe'yi Kâbe yapan, Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen temiz ruhlu peygamberlerdir. Kâbe, onları büyük ruh yapmamıştır. Bilakis onlar, Kâbe'yi, Allah'ın buyruğuna itaat ederek inşa etmişlerdir. Bu nedenle, asıl kutsal olan, ilahî buyruk ile onu yerine getiren insandır!

Bu gerçeği, dinlerde bizzat görmek mümkündür. Dinlerde, özellikle de İbrahimî geleneğin dinlerinde, güvenilen ve huzur veren yegâne varlığa "Metin/Muhsin" isminin verilme zamanı gelmiştir. Putperest bir toplumda, adeta ruhsal bakımdan bölük pörçüklüğü yaşayan Arap kavmine Hz. Muhammed, 'tevhid'i getirmiştir. Tevhid, Mekkeli müşrikleri, Rahman ve Rahim olan Allah'a, yani Tevhid'e çağırıyordu. Allah, kendini, dünya ve insan sayesinde ifşa ettiği için, bu gözle bakıldığında, kutsal ve profan ayrımından söz etmek

mümkün değildir. Allah her yerde olunca, bu şuur, onu, varlığın sahibi kılmaktadır. Bu nedenle, O'nun ışığının hâkim olması veya karanlıkta kalma yani şeytanî olana kapı aralamadan söz edilebilir. Allah'a en yakın varlığın insan olduğunu hatırlarsak, insan, hem melekî, hem de şeytanî özelliklere sahiptir. Ruhsal bakımdan yükselip 'Tevhit' ekseninde bütünleşmiş bir ruh haline gelmede, şüphesiz her iki kutup da, yani hem şeytanî ve hem melekî yön önemlidir.

Ontolojik bakımdan, melek ve şeytanı, Allah'a ve dahası, Allah'ın insana itaat ermine uyma ve karşı gelmeyle ayırmak mümkündür. Her iki özelliği de kendinde barındıran ve aşk sayesinde melekten de üstün kılınan insana, melek secde ederken, şeytan başkaldırmıştır. Zıt bir açıdan bakarsak, yine ünsiyet veya ünsiyetin iflası olarak insan tanımına ulaşırız.

Habil ve Kabil kıssası da, bizzat insanın bileşkesini, melekî ve şeytanî yönlerin birliğini vermektedir. Bu nedenle, İbrahimî gelenekte, bizatihî tek başına, ne kutsaldan, ne de profandan söz edilebilir. Tevhid şuurunun yayıldığı her yer aydınlık veya kutsal, onun perdelendiği mahaller ise karanlık veya profandır. Zaten Kur'an, Mescid-i Haram'ı, tam da bu anlamda kullanır. Hz. İbrahimle başlayan hanif dinin ya da tevhidin sembolüdür, o; ilk mescittir. Ona saygısızlık, bizatihî mescide değil, onun temsil ettiği tevhide saygısızlıktır. Bu nedenle, ona Mescid-i Şerif de denilmiştir. Saygı duyulması gereken mâbed, bu saygıyı ancak, tevhidin yönünü ya da kibleyi temsil etmesinden dolayı hak etmiştir. Zaten, mekânın bizatihî kutsal olmayacağı, kutsallığın tevhidden kaynaklanacağını, Kur'an'da açıkça görmek mümkündür.

Mekke'de tevhid'in ibresi Kible olarak Kudüs'e dönülürken, Medine'de Beytül Haram'a dönülmüştür. Bu gerçeğe şöyle işaret edilmiştir: "Her nereye gidersen git, yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Bu elbette, Rabbinden gelen bir gerçektir. Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir" (2/149; 2/150); "Yüzünü göğe çevirip durduğunu görüyoruz. Seni,

sevdiğin kableye mutlaka çevireceğiz. Hemen yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Ey müminler. Siz de nerede olursanız olun, yüzünüzü onun tarafına çevirin" (2/144). Müşriklerin, inananları tevhitte uzaklaştırmasını men etmeye atıfla, Kâbe'ye haram sıfatı eklenmiştir. Yani, mescide değil, tevhide yapılan saygısızlık öne çıkmaktadır. Öte yandan, söz konusu saygısızlık, insanın bizatihi kendisine getireceği bir alçaltmadır (2/217; 5/2).

Yine, Kur'an'da Allah'ın vatan olarak kıldığı "mukaddes toprak" (Maide, 110) ifadesi de, tevhidin, yani hanif dinin yayılacağı belde anlamındadır. Ne var ki, bu yerleri ayrıcalıklı kılan, tevhitte başka bir şey değildir. Esasında, ilk kutsal-profan ayrımını, Yahudilerin yaptığını söylemek mümkündür. Zira onlar, hem kendi beldelerinin, hem de kavimlerinin seçilmiş yani kutsal olduğu hükmüne vardılar. Oysa mukaddes toprak, sadece tevhid sayesinde mümkün olacaktır. Bu seçkin halk, daha sonra profanın ve kapitalin de patronu, yani her iki konuda da elit olmaya kilitlenecektir. Dolayısıyla, moderniteye bir eleştiri ve çözüm arayışı olarak getirilen kutsal-profan ayrımının köklerini, çok daha gerilere götürmek mümkündür.

Yahudilerin, seçilmiş olmayı kutsallık; Hristiyanların, Son Vahiy olarak İsa'yı nihaî kutsal; Müslümanların da, kendilerinde dinin kemale ermiş olmasını bir ayrıcalık olarak gördüklerini dikkate alırsak, dinlerin müntesiplerinin de, kendi içlerinde kutsal ve kutsal-dışı ayrımına izin verdiklerini söyleyebiliriz. Böylece, ilk kırılmanın zaten böyle başladığına dikkat çekmek mümkündür.

Hatta Platon'un ideal dünyasını Augustinus, Tanrı Şehri (*The City of God*) olarak isimlendirmiştir. Bu düşünce, İslam geleneğinde ise yankısını *Medînet'ül Fâzıla* (*Erdemli Şehir*) olarak bulmuştur. Dolayısıyla, kutsal ve profan ayrımı, kelime anlamı ve dikotomik karşılıklı gidiş geçişlerle bir modernite eleştirisi olarak karşımıza çıksa da, dinlerde, dahası, onların

düşünsel yorumlarında egemen olan fikirlerde de, benzer kırılmanın olduğu söylenebilir. İdealar dünyasının karşısında fenomen dünyası, sadece bir gölgeden ibarettir. Erdemli şehrin karşısında ise, kusurlu toplumlar olacaktır. Tanrı Şehri'nin karşısında ise, köleler topluluğu olacaktır. Her ne kadar bu ayrımlar, sanki modernitedeki ayrımlardan farklı gibi gözüksede, gerçekte bunlar, suyun gözüdür. Modernite, bu ayrımları miras alıp yeniden üretmiştir ve yeni isimler vermiştir: Kutsal ve profan ayrımı, gerçekte bunlara geri döner.

a) Kutsal Fikrinin Kaynağı

Kutsal fikrinin menşeyini irdeleyebilmek için, düşünce tarihinde ve Kutsal Kitaplar'da onun nasıl takdim edildiğinin köklerini bulmamız gerekmektedir. Bu bağlamda, öncelikle şu sorulara cevap aramamız icap etmektedir: Acaba ilkin insanlar, Tanrı'yı tecrübe mi etti, yoksa ona inandı mı? Tanrı'nın varlığının problem olarak ele alınması, insan tecrübesinde neye tekabül eder? Dahası, kutsal ve profan ayrımı, nasıl ve ne şekilde zuhur etmiştir? R. Otto'nun *The Idea of the Holy* (Kutsal Fikri) kitabı, neyin bir göstergesidir? Öte yandan, Kutsal Kitaplar'da, kutsala nasıl işaret edilmiştir?

Açıkçası, Kutsal Kitaplar'da, Tanrı'nın, şeytanın ve meleklerin varlığına dair bir argüman ileri sürülmediği gibi, kutsal ve profanın varlığı ve onların zıtlştırılması hakkında bir tartışmaya da rastlanılmaz. Aslında insanlar, ilkin Tanrı'ya inanmadılar. Tıpkı, diğer manevî varlıkların durumunda olduğu gibi, onu yaşadılar, tecrübe ettiler. Bu nedenle sorun, özellikle de mitolojiler açısından düşünecek olursak, Tanrı'nın var olup olmadığı sorunu değil, tecrübemizde onun ne'ye, nasıl tekabül ettiği veya güvenin kaynağı olup olmadığı sorunudur. Dolayısıyla da iman, O'nun varolduğuna iman meselesi olmayıp, yaşantılanmış ve kendini geçerli kılıcı bir veri olarak var olduğu bilinen varlığa güvendir.

Tanrı'nın ve meleklerin varlığının konu olması, onların iman ve güven objesi olmaktan kaybolduğu ya da gölgelendiği anlara tekabül etmesi gibi, kutsal da, profanın egemenliğinin verdiği çoraklıktan sonra konu olmuştur. Diyebiliriz ki, mitolojik bilinçlerde kutsala inanılmadı; bilakis tecrübe edildi ve güven kaynağı oldu. Dinlerde ona inanıldı; düşünce sistemleri ise, dinlerin inanma objelerini eleştirerek kavramsal yapılar oluşturdular. Daha sonra ise, kutsal sahneden çıkarılınca, varolup olmadığı konu oldu. Zaten, bir şeyin var olup olmadığı tartışılıyorsa, o şey, yaşantının gerisinde kalmıştır.

b) Kutsal ve Profan Aynımı

Kutsal ve profan ayrımından önce, kutsalın nasıl problem olarak ortaya çıktığına göz atalım. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında, bu konun fazlasıyla işlenmesi, acaba hangi gerçeğe tekabül etmektedir? sorusunu soralım. Dahası, Modernizmle birlikte, kutsaldan ziyade, sekülerin ivme kazandığını hatırlarsak, seküler alan, kutsalın açığını mı dayatmıştı? Asıl kutsalla kast edilen nedir? Bir başka ifadeyle, dindarın zihnindeki mukaddesle, Eliade'nin kutsal kavramı, bir ve aynı gerçeğe mi işaret etmektedir?

Her şeyden önce, modern zamanlarda Tanrısal ve kutsal alanın iptal edilmesi, dahası onların yok sayılması, zamanla bir başka boyutun imkânını ima etmeye başlamıştır. Bu boyutta da kutsal denilmiştir. Dolayısıyla, kutsalın yok sayılmasından sonra, kutsalın ele alınması, bir bakıma, onun "yokluğun mevcudiyeti paradoksuna dayandığını" söylemek mümkündür. Zira kutsal, iptal edilenin yeniden varsayılması düşüncesine dayanmaktaydı. Bu düşünce daha da ileri götürülerek, kutsalın, sekülerin derinliklerinde olduğu söylenecektir. Çünkü kutsal, yaratıcı temeldir; ve aynı zamanda, seküleri eleştirmek için iyi bir kıstastır. Başka türlü söylersek, seküleri tanımlamak için bile, kutsal, zorunlu bir referans olmak durumundadır.

Hristiyan ilahiyatçı Paul Tillich, profan teriminin anlamını, “mâbedin kapısının önünde olma”; ve sekülerin anlamını da, “dünyaya ait olma” olarak tasvir eder. Hal böyle olunca, seküler tanımı için mâbed ya da kutsal kabul edilmesi gereken bir gerçeklik olmak durumundadır. Ne var ki, mesele tam da burada başlamaktadır. Çünkü kutsal için, vecdî, cezbedici ve ürkütücü belirteçler kullanılarak İbrahimî geleneğin mukaddes kavramından farklı bir anlama işaret edilmektedir. Zira seküler için rasyonel, kutsal için ise irrasyonel tanımlaması, kutsal ve sekülerin doğası, hatta kutsal-profan ayrımının niteliği hakkında ciddi ipuçları vermektedir. Seküler rasyonedir; ve rasyonelin, Kutsalın irrasyonelliğini yargılaması gerekir. İşte tam da, rasyonelin (sekülerin) irrasyoneli (kutsalı) yargılaması sırasında, kendi yabancılaşmışlığını da fark etmesi mümkündür. Aynı durum, kutsal için de geçerlidir. Oysa mukaddes olanın karşısında şirk ve şeytanî boyutlar vardır. Mukaddes’e nüfuz edebilmek için, ‘ilm-iman-amel’ üçlüsünün yani ‘eylem-tecrübe-bilgi’ boyutlarının birliği ve bütünlüğü gereklidir. Şirki ise isyanla tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla, modernite eleştirmenleri, profanı rasyonel, kutsalı irrasyonel (aklı aşan, akıl-dışı) olarak tanımlarken; dindeki mukaddes, iman alanına girerken; mukaddes olmayan ise küfür sahasını aittir. Çünkü aşağıda geniş olarak ifade edileceği gibi, İslam’da, her şey Allah’ın ayeti olduğundan, bu bilinç ve şuur, varlığı mukaddes olarak okuyacaktır.

Sekülerliğin baskın olması, insan olarak onun varoluşunda nasıl bir yankı buldu? Hatta sorun olarak kabul edilmesi ile insanın sekülerleşmesi arasında doğrudan bir ilişki var mıdır? Modern düşüncede insan, sadece düşünen ve bilimsel akıl varlığı olarak telakki edilmeye başlanınca, dahası, bu durum bir zorunluluk olarak takdim edilince, ortaya yalınkat bir insan çıktı. Marcuse’un *Tek Boyutlu İnsan* isimli kitabı, sadece isim bakımından bile, bu gerçeği oldukça güzel anlatır. Yine, Frankfurt okulundan Horkhimer’in *Akıl Tutul-*

ması, insanın akıl içinde tutuklu kalmasını sembolize eder. Bu gerçeğe teolojik açıdan bakan Martin Buber ise, *Tanrı Tutulması*'nda, ilk ikisinin teşhis ettiği durumun daha gerilere ve derinlere gitmesi gerektiğini söyler. Ona göre, insanlık bir Tanrı tutulması yaşadığı için karanlıkta kalmıştır; meselenin özü budur. Işığın doğabilmesi için de, bu tutulmanın bertaraf edilmesi gerekmektedir. Buber'e göre, Kitab-ı Mukaddes'de, yaratılış kıssasında, ilk insan günah işlemesinden dolayı, Tanrı'yı yok saydığı için bir tutulma yaşadı ve bunun farkına varıp varmama, karanlık ve aydınlığın nirengi noktası olarak gösterildi. Buber'in gözünde aynı tablo, modern insanı da özetlemektedir. Kitab-ı Mukaddes'de hikâye şöyle anlatılmaktadır:

Âdem ve Havva, yaratıldıkları gün, günah işleyerek Tanrı'ya başkaldırdıklarından dolayı Cennetten kovulunca, önce batan güneşi gördüler. Dehşete düştüler. Çünkü onlar bu olayı, kendi suçlarının bir bedeli olduğunu düşündüler. Bütün gece ağladılar ve bir kalp değişimi yaşadılar. Sonra gün ağardı. Âdem, bir hayvan yakalayıp, onu Tanrı'ya bir kurban olarak sundu. Ancak modern insan, amansız bir şekilde Tanrı'nın sahneden kovulmasından son derece memnun kaldı. Çünkü bunun adı bireycilik veya özgürlüktü.

Buber, *Tanrı Tutulması*'nda, modern insanın, kendi elle riyle Tanrı'yı çok derinlere gömdüğünü ve dolayısıyla karanlıkta kaldığını söyler. Ne var ki hem Buber, hem de yukarıda ifade ettiğimiz diğer modernite eleştirmenleri, kutsaldan bahsederken, gerçekte salt akılcılığı restore etmeyi hedefleyen bilinçdışını sahneye çıkarmayı amaçlamışlardır. Çünkü bilinçdışı, imgelemin zuhur ettiği derin uçurum olduğuna göre, önce insanın bu boyutunun gölgelenmesine izin verilmemeliydi. Nitekim kutsal-profana, bilinç-bilinçdışı, ilahî-şeytanî gibi ayrımlar, sanıldığı gibi sekülerleşen bir dünyaya Tanrı'yı davet etme projesi değildir. Bunlar, sadece iptal edilen boyutu

dile getirmeyi; dinî ve kültürel sembolleri yeniden canlandırarak, bilinçdışını uyandırmayı gaye edinmektedir.

Batı'da kutsal-profán sorununun, onların kendi düşünsel serüvenleriyle ilgili olmasına rağmen, bizdeki ısmarlama çözümlerin ne kadar yüzeysel kaldığını söylemek zor olmasa gerektir. Dolayısıyla, özellikle din üzerine kafa yoran kişilerin, mesela Eliade, Jung, Buber ve Tillich gibi düşünürlerin kavramlarından hareketle, dini anlamlandırmaya çalışarak fikir üretme çabaları, ısmarlama bir proje üzerine işçilik yapmaktan başka bir şey değildir. Hatta Kutsal Kitap'lardaki kutsal ve haram kılınan yerleri ve zamanları, sözünü ettiğimiz bağlamda ele almaya çalışmak, işin başında işlenen bir hatadır. Çünkü Kutsal kitaplarda, mesela Kur'an'da Kâbe'den bahsedilirken, Kâbe'nin kutsal, onun dışındaki yerlerin seküler olduğu ima edilmemektedir. Allah'ın va'dine uyan bir topluluğun kültürel kodlarının manzumesinin terennümü vardır Kâbe'de.

Ancak, burada Buber'in dönemi itibariyle düşünecek olursak, asıl meselenin, ihmal edilen bilinçdışının tekrar tanınma çabası olduğunu yeniden hatırlatmamız gerekmektedir. Çünkü bireylerin gerçek varoluşsal durumlarıyla imgesel bir ilişki arasındaki bağlantıya dikkat çekilirken, insan varoluşunun bütünleştiği zeminin, imgelem alanı olduğu söylenmektedir. Bu düşünceye göre, insan, imgelemin zuhur ettiği derin uçurumda bilinçdışıyla bütünleşir. İnsan, aşkın varlığa, bilinç ve bilinçdışının bütünleşmesinin ötesinde katılır. Sonuçta Buber, Otto'nun Kutsalın cezbedici ve ürkütücü (*mysterium tremendum*) özelliğini, her ne kadar 'bütünyle öteki olarak Tanrı'nın niteliği şeklinde ifade etse de, gerçekte ruhun bütün yönlerinin birleşmesini ima etmektedir. Doğrusu, Buber ve Otto çizgisindeki düşünürler, kutsal fikriyle irrasyonel tanımlamasından hareketle bilinçdışını kabul etmektedirler. Onlar son tahlilde, insanın, sadece bilinç varlığı değil, bilinç-bilinçdışı, rasyonel-irrasyonel, profan-kutsal, seküler-

dinî boyutların bir bileşkesi olduğunu söylemek isterler. Nitekim R. Otto, *The Idea of The Holy*'da kutsalı şöyle tanımlar:

Kutsalın hissedilmesi, bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin, derin ve sakın bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin 'profan' havasına yeniden bürününceye dek, o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu hâline geçer. Coşku ve sarsıntılarla, ruhun derinliklerinden gelen âni bir taşma olur ya da anlaşılabilir heyecanlarla, sarhoş coşkusallık ve vecdî kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşî ve şeytanî formlarda da cereyan edip, bir dehşet ve titreme hissine gömülebilir. Kaba, vahşî öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hâzır-nâzırın önünde kişi, ürkek, suskun ve sükût halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyen önünde hissedilen, açıklanamaz bir müsterdir.

Görüldüğü gibi Otto, kutsalı resmederken, bilinçdışının, bilince akışını, ya da bilinç dışının bilinci yarıp geçişini tasvir etmektedir. Açıkça, ruhun derinliklerinden gelen, sarsıntı ve coşkudan bahsetmektedir. Ruhun profan havasına dönmeyle kastı ise, tamamen bilinç durumunun hâkimiyeti, yani rasyonel durumdur. Otto ve Eliade gibi düşünürler, insanın tek boyutluğuna itiraz ederek, onun aynı zamanda, 'dinî bir varlık' (*homo religious*) olduğunun unutulduğuna dikkat çektiler. Bilinçdışının beslendiği verimli alanın din olduğu gerçeğinden hareketle, gündemden çoktan düşmüş olan din, yeniden sahneye davet edilmek istenmiştir. Onlar, özellikle kutsal ve profan ayrımının açmazlarını ya da sonuçlarını tahlil etmeye koyuldu. Psikiyatri penceresinden ise Jung, din ve bilinçdışının önemini analiz etmeye başladı. Yine aynı çizgide, R. Otto, teşhisi bütün çıplaklığıyla koyarak, kitabına Kutsal Fikri *The Idea of the Holy* (Kutsal Fikri) dedi. Ancak bu düşünürler, kutsalı analiz ederken, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, asıl olarak şunu söylemek istediler: Modern düşünceyle birlikte, insanın bilinçdışı ya da kutsal iptal edilmiştir; dolayısıyla

insan, sadece ve sadece, bilinç varlığı olarak takdim edilmeye başlanmıştır.

K. Leledakis, aynı problemi, toplumsal açıdan incelediği *Toplum ve Bilinçdışı* kitabında, Pascal'dan aldığı bir alıntıyla, dinî şuurun, bilinçdışını uyandırışına dikkat çeker. O, Pascal'ın, imansız olan birine, 'diz çök, dua ediyormuş gibi dudaklarını kıpırdat, inanacaksın' tavsiyesinden ilham alarak, diyalogun, bireylerin gerçek varoluşsal durumlarıyla imgesel bir ilişkiye aracılık ettiğini ve bireyler üzerinde 'imgelem gücü' alanında tezahür eden bir etki yarattığını hatırlatır. Çünkü "insan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda, imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur." [Söz konusu tecrübe ve imgelemenin yaratılmasında, bilinç, bilinçdışı, sezgi, irade, rasyonel ve irrasyonel boyutlar iş başındadır. Bu anlamda Pascal, ritüelin, en esaslı diyalog olduğuna dikkat çekmektedir. Ancak, Leledakis'in dinle ilgilenmesinin nedeni, dinin otantikliği ya da anlam ve değer krizini aşan özelliğinden vs. değil, sadece ve sadece, bilinçdışıyla bağlantısından ya da onu besleyen en elverişli zemin olmasından dolayıdır.

B. DİN VE KÜLTÜR

Seküler bir kültürel yapı dahi, kendi rasyonellik yapılarını tehdit etme pahasına olsa bile, kurumsal bir din ya da sözde-bir dinin otoriter kriterlerini kabul eder. Çünkü hali hazırdaki eşgali seküler olsa bile dinî olan yapıları soğurarak ya da içini boşaltarak var olmuştur. Dinî köklerini doğrudan kabul eden bir kültür, kendi yaratımlarında, yabancı bir şey olarak değil, fakat bizzat kendi tinsel temeli olarak, ilahi ve aşkın bir anlamı dışa vurur. Dolayısıyla da '*din, kültürün özü, kültür dinin formudur*' dediğimizde bu karşılıklı etkileşime ve birbirini tamamlama gerçeğine işaret etmiş oluruz.

Din ve kültür ilişkisine girmeden evvel öncelikle kelimeyi kendi sınırlarında yoklayalım: Her ne kadar doğayı kültürün bir türevi olarak görme temayülü olsa da, etimolojik açıdan

kültür doğadan türemiş bir kelimedir. Özgün anlamlarından biri, “çiftçilik” ya da doğal gelişme demektir. Kültür ile aynı kökten gelen “*coulter*” saban demirinin ağzı demektir. İnsan faaliyetlerinin en inceliklisine işaret eden kültür kelimesi, emek ve tarım (*agriculture*), gelişim (*cultivation*) ve ürün (*crops*) kelimelerinden beslenir. Francis Bacon, “kültür ve zihnin işlenmesi” derken “hayvansal ve zihinsel atık” arasındaki farklılık mı diye duraksatacak imalı bir ifadede bulunması bu gerçeğe işaret eder. Kültür burada bir faaliyeti gösterirken, onun bir oluşu imlemesine daha hayli zaman vardır.¹ Ziya Gökalp’ın kültürü hars anlamında kullanması da ürün, hasat ve ekip biçmeyi kasacası ‘işlemeyi ve geliştirmeyi’ ifade eder.

Kültür kelimesinin Latince kökü de tarımda gelişmeden tutun da ikamet etmeye, tapmaktan korumaya kadar pek çok anlama gelen, *colere*’dir. İkamet etme anlamı, Latince *colonus*’tan gelir ve günümüzde “kolonyalizm” şekline bürünmüştür. Bununla birlikte, modern zamanlarda kültürün dinin yerini almaya başladığına şahit olunmaktadır. Bu nedenle de *colere*’yi önce *cultus* şeklinde karşılamak daha sonra da dinî bir kisve havasını veren ‘kült’ (*cult*) olarak çevirmek yaygınlık kazanmıştır. Yukarıda ima ettiğimiz gibi kültür ile din arasında derinlikli bir ilişki vardır. Seküler bir dünya algılayışında din her ne kadar telaffuz edilmese de kültürel hakikatler, kutsal hakikatler olarak düşünülmüştür. Kültürün saygı görmesinin ve korunmasının kökleri burada aranabilir. Diyebiliriz ki modern zamanlarda kültür, dinî otoritenin görkemli gücünü miras almıştır.²

Ancak bu miras alma işi biraz manipüle edilmiştir. Mirastan ziyade kültür dinin yerine ikame edilmeye çalışılmıştır. T. Eagleton, “Batı Avrupa solunun teolojisi bu kadar görmezden

¹ Eagleton, Terry, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 9-10.

² A.g.e., s. 10

gelmesine, din karşısında bu kadar kayıtsız kalmasına hep şaşmışımdır” diyor. Ona göre, işin gülünç yanı, kültürel sol bir de en çok ilgilendiği şeyin popüler kültür olduğunu iddia ediyor! Din kadar etkili, derin, kalıcı, zengin ve popüler olan kültür alanı mı var? Din ideolojik olarak bazı görevler yerine getirir ki kültür bunları yapamaz. Kültürün günümüzde kriz içinde olmasının nedenlerinden biri de bence budur. Kültürün din kavramının yerine geçmesi bekleniyordu. Ama hiçbir zaman bunda yeteri kadar başarılı olamadı. Büyük ölçüde ateist bir geçmişten gelen sol dinle ilgilenmedi, dini küçümse- di, bu yüzden de böylesine ciddi bir söylemle bağ kurmayı başaramadı.

Öte yandan kültürün, işgal ve istila ile de gergin ve hu- zursuz bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla kavram daima pozitif ve negatif kutuplar arasında gider gelir. Bu gerilimde doğal ola- rak, verilen ve yaratılan, korunan ve geliştirilen, değiştirilen ve muhafaza edilen, inceltilen ve istila edilen gibi birbine zıt ve farklı anlamları ve ilişkileri kendinde barındırır.

Kültür, aktif doğal gelişme eğilimi anlamına geldiğine gö- re, suni ve doğala, dünyaya yaptıklarımız ve kattıklarımız ile dünyanın bize kattıkları ve yaptıkları arasındaki diyalektiğe de işaret eder. İnsanı merkeze koyduğumuzda onun ötesinde doğa ve saf bir maddenin olduğu bir gerçektir. Bunun yanın- da insanın ‘inşa edici’ boyutu devreye girmekte ve bu saf madde insan deneyimine göre anlamlı bir şekle girmektedir. Şu halde kültür-doğa karşıtlığının yapı çözümü uğratılmasın- dan çok, “kültür” kelimesinin zaten böyle bir yapı çözümü ima ettiğini hatırlamamız gerekmektedir.³ Nitekim aynı ör- güyü, din sahasında da düşünmek mümkündür.

Doğa karşıtlığını ima eden bu kavram zımnen ikili bir reddi de ima eder mi? Çünkü kültürel gelenek ve görenekler- den muaf biri bunlara köle olan birinden daha özgür değildir.

³ A.g.e., s. 11.

Diyebiliriz ki kültür, bir yandan organik determinizmin, öte yandan da tinin özerkliğinin bir reddidir. Neyin nereye kadar etkin olduğunu belirlemek güçtür. Zira kültür kelimesi, yapma ve yapılma, rasyonallite ve kendiliğindenlik, etkinlik ve edilginlik arasındaki bir gerilimi ima eder. Kelime garip bir biçimde, büyüme ve hesaplamayı, özgürlük ve zorunluluğu, planlanmayla ele avuca sığmamayı birlikte harmanlar. Bütün bunlar da kültür kelimesinin benliğimiz ve çevremiz arasındaki farklılığa işaret ettiğini gösterir. Bu gerilimin tuzağında kendi kendimizi geliştirenler olarak ellerimizdeki çamuruz. Hem kurtarıcı hem de kurtarılan; aynı bedendeki günahkâr ve aziziz. Kültürden söz ediyorken, doğanın bir şeylerden yoksun olduğunun iması vardır. Kısacası kültür kelimesinde örtük olarak, tarih, siyaset ve teoloji (din) vardır. Bu enstrümanlarla insan kültürü oluştururken, kültür de ortak insanlığımızı cisimleştirir.⁴

Kültürün insanlığımızı cisimleştirdiğini söylerken onun gerçekliğinin kuramsal bir haritasından ziyade, bir dizi örtük anlayış ya da pratiği ihtiva ettiğini kast ediyoruz. Farklı ortamlarda nasıl hareket edilmesinin kalıplarını veren, neyi neden yaptığımızı dolaysızca gösteren bir tür anlama şeklidir. Kısacası Aristoteles'in *phronesis* (pratik hikmet) kavramını anımsarsak, bir şeyin nedeninden ziyade nasılını bilmektir.⁵ Bu nedenle kültürel genleri iyi bilen ya da onda yoğrulmuş olan bilgisiz bir yaşlı, bilgili torunundan daha öndedir. Çünkü o kültürel kalıpların nasılını daha iyi bilmektedir. Kısacası bir toplumsal grubun gerçekliğinin, korunduğu, yeniden üretildiği ve muhafaza edildiği bütün pratikleri, anlam ağları ve temsilleri, kültürel ağın görünümüleri olarak okumak durumundayız. Bu ağ, toplumsal düzeni koruduğu gibi, onun aktarılmasını ve üretilmesini de mümkün kılar. Bu ağın kod-

⁴ A.g.e., s. 13-15.

⁵ A.g.e., s. 47.

larını keşfetmek ve tecrübe etmek esasında onu yeniden üretmek demektir. Dolayısıyla o, anlamlandırmaya açık olduğu gibi anlamlandırıcı bir dokudur da. Sonuç olarak toplumun maddi ihtiyaçlarına da işleyebilen, daha ziyade pratik ve manevi gereksinimlerine kültür diyebiliriz.

Tikel kültürleri aşkınlaştıran hatta kültürün özünde böyle aşkın bir boyutun var olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan yer ve zamanda tecessüm eden, öte yandan da onları aşan bir boyut kültürü Kültür kılar. Bu anlamda kültür, bütün olarak bir anlam haritası ya da sembol, yerelde vücut bulan bir sonsuzdur. Sembol, sonluyla sonsuzun, tikelle evrenselin, duyu-larla tinin ve devinimle devinimsizliğin kesiştiği noktadadır. Tıpkı sembolü yorumlayacağımız gibi, kültürü de yorum-larken ikili bir kodlama kullanarak, kültürü hem aynı hem farklı kategorileriyle, hem belirli bir topluluğun hem de evrensel Kutsal'ın ürünü olarak kavramalıyız. Bu anlamda kültür, belirli bir çevre ve gelenekle, evrensel insanlık arasındaki bağa işaret eder.⁶

Kültür sadece tikel olmadığı gibi, içi boş olan evrensel de değildir. Kültürün bu anlamda kucakını açtığı varlık insandır. Çünkü insan, kendinde tikeli ve evrenseli barındırır. Bu durumda kendini, kültürde ve sanatta dışa vurur. Çünkü kültür, insanlığın kendini özgül eserlerde bireyselleştiren tinidir. Kültür söylemi kendinde, bireysel ve evrenseli, benliğin en hassas noktasını ve insanlığın hakikatini birleştirir. Bu bağlamda evrensel, bireyselin sadece karşıtı değil, paradigmasıdır da.⁷ Bireyciliğin, insan tekinin içini boşaltarak ürettiği evrensel akıl ve evrensel insan projesi sözünü ettiğimiz kültürün bileşke ve birleşme noktası olma durumunu iptal eder. Kültürel diyalogdan söz edilecekse bu, bireyselle evrensel arasındaki dolaysız ilişki sayesinde gerçekleştirilecektir. Oysa

⁶ A.g.e., s. S. 68.

⁷ A.g.e., s. S. 69.

“insanî içeriklerinden koparıldığında insan”⁸ sadece bir eşgalden ibaret olacaktır. Bu boşaltma ve direşken bir benlik tesis etme kendinde ciddi açmazları barındıracaktır.

Kültürler arası diyalog ya da Medeniyetler çatışması tezinin köklerini burada aramak isabetli olacaktır. Öncelikle medeniyetler çatışmasına göz attığımızda, kültürel bir hegemonya projesi dikkatimizi çeker. Batı kültürünün kendini merkezi ve evrensel olarak konumladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü tehlike arz eden İslam medeniyetinin dışlanması gerekmektedir. Zira R. Benedict’in işaret ettiği gibi, Batılı zihniyet, insan doğası ile kendi kültürel standartlarını denk görmektedir.⁹ T. Eagleton ise özde aynı olan düşünceyi şöyle ifade eder: “Tanrı’nın insana yaraşır olduğuna karar verdiği yer olarak seçilmek nasıl ki Dünya gezegeninin iyi talihiyse, Geist’in (tinin) ete kemiğe bürüneceği yer olarak seçilmek de Avrupa’nın iyi talihiydi.”¹⁰ Dolayısıyla bu tinin nihaî olarak tecessüm ettiği yer olarak düşündükleri Avrupa aynı zamanda aşkınlığın da sembolü olmaktadır.

Öte yandan İslam ise İsa’yı evrenselliğin aşamalarından biri görürken, tam kemale ermenin timsali olarak Hz. Muhammed’i kabul etmektedir. Avrupa merkezciğe göre bu son durumu anlamak ve bir yere koymak neredeyse imkânsız. Eğer buradaki direşkenlik yumuşatılırsa kültürler arası diyalogdan söz edilebilir. Çünkü kültürün belirli bir gelenek ve evrensel insan arasındaki bağa işaret ettiğini söylediğimizde, diyalogun özellikle evrensel insan dolayımılaması üzerinden gerçekleşeceğini ifade etmek istiyoruz. Yerel olan kültürel doku ise, her birinin kendini anlaması ve fark etmesinde bir ötekilik işlevini görecektir. İster evrensel olan üzerinden ken-

⁸ Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yay., 1998, s. 71.

⁹ Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınevi, 1998, Ankara, s. 27-28.

¹⁰ Eagleton, Terry, *Kültür Yorumları*, s. S. 68.

dini yeniden üretme fırsatı veren kültürler arası diyalog, ister tikel olanların kendini fark etme ve bu sayede zenginleşme fırsatı yakaladıkları iletişim, kabul edilebilecek bir şeydir.

Nitekim Claude Levi-Strauss, modernizmin sosyo-kültürel görünüşünün bu dışa kapalılığının ve direşkenliğinin sadece bir çoraklaşma getirebileceğine dikkat çeker. Eğer diyalogdan söz edilebilecekse, her şeyden önce esnek mi yoksa direşken mi bir *'ben-idrakine'* sahip olduğunun belirlenmesi gerekir. Esnek bir ben-idraki ne türden olursa olun seçilmişliği ve ayrıcalıklığı kabul etmez. Dolayısıyla büyük şemsiye altında kendine dâhil olan farklı inançlara sahip olanların kendi kimliklerini ve yaşamlarını kendilerince yeniden üretmelerine imkân verir. Esnek bir ben-idrakine bürünülmezse, ötekine kapalılık beraberinde kendine nüfuz edilemezliği ve kültürel çeşitliliğin yok edilmesini getirir. İnsanlığın boynunun borcu der, Levi-Strauss, söz konusu kültürel çeşitliliği tırpanlamak değil, onu korumaktır. Aksi halde insanlık, tek tip yaşama biçimine mahkûm edilir. Bu tek tip yaşama biçimi, insan topluluğunu yıkıp geçebilen ve doğasını bütünüyle gerçekleştirmesini engelleyen bir handikaptır. Kültürlerin gerçek katkısı her birinin özel buluşlar listesine bağlı olmayıp, kendi aralarında birbirlerine sunduğu *ayrimsal farklılıklara* bağlıdır.

İnsanlığa düşen kutsal görev, insanlığın özgünlüğünü bir ırka, bir kültüre ya da bir topluma mal etmeye yöneltecek kör bir ayrıcalıklılıktan sakınmaktır. Zira insanlığın bir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayabileceğini ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın oluşabileceğini düşünmek akıl almaz bir şeydir.¹¹

Şu halde kültürel çeşitliliği ve farklılığı iptal etmek hem despotizmi hem de gizliden gizliye kültür kelimesini doğalcı-

¹¹ Lévi-Strauss, C., *İrk, Tarih ve Kültür*, Çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüden, Metis Yay., 1997, s.56, 58, 61,

lıkla yer değiştirmeyi beraberinde getirir. Çok geçmeden anlam, benlik ve ahlak konusu açıklanamaz olur. Çünkü doğal olanla insanî olan, maddi olanla anlamlı olan arasındaki bağlantıyı yani ahlaki izah etmek, kültürün en önemli işlevidir. Deyim yerindeyse ahlakî beden, maddi doğamızın, anlam ve değerle bulunduğu bağlamdır.¹² Dolayısıyla çıkar eksenli ahlak görüşü/doğal ahlak, ahlak olayını izah edememektedir; onun açıklaması zorlama olmakla birlikte bir tür ahlakçılıktır.

Ahlakçılık, ahlakî sorular olarak bilinen bir soru kümesinin var olduğuna ve bunların, toplumsal ya da siyasal sorulardan net bir biçimde ayrıldığına inanır. "Ahlakî olan"ın, insan davranışının dokusunu ve niteliğini olabildiğince zengin ve duyarlı bir biçimde araştırmakla ilgili olduğunu görmez.¹³ Üstelik insanı, toplumsal çevrelerinden soyutlamanın mümkün olmadığını da anlayamaz. Dahası insanın gücü ve ahlaklılığı arasındaki bağlantı da ıskalanır ahlakçılıkta.

C. DİN ANTROPLOJİSİ: MARY DOUGLAS ÖRNEĞİ

1. Kültürel Yapıda Temizlik ve Kirlilik Kategorileri

Bir antropolog olarak Mary Douglas, antropoloji ve teolojinin çalışma alanlarının kesiştiğini, hatta çoğu zaman aynı yere farklı açılardan baktıklarını söyler. Genel olarak felsefi anlamda, antropoloji, insanın doğasını, yani 'bireylerin en mahrem bilinç durumlarını' sorgular. Teoloji ise, Tanrı'nın doğasını inceler. Douglas'a göre, insanın toplumsal bir varlık olduğunu düşündüğümüzde, onun hem insanî hem de ondan ayrı düşünülemeyecek dinî yönü açığa çıkar. Başka bir ifadeyle, insanı toplumsal bir hayvan olarak yaratan Tanrı'nın tezahürü (yüzü), tahrif olmuş bir lens yani toplum sayesinde görülebilir. Her ne olursa olsun, bir toplum şu ya da bu şekilde Tanrı tarafından takdis edilmiştir. Çünkü bizatihi yaşamın

¹² Earleton, Terry, *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Arabacı, Literatür Yay., İstanbul, 2004, s. 160.

¹³ A.g.e., s. 147.

kendisi, açıklayıcı bir ritüeller örgüsü, bireysel kutsamalar ihtiva eden, acıların dindiği ve anlamın doğduğu bir alandır. Şüphesiz ritüellerin aşkın bir boyuta açıldığını, kutsamaların manevi yönü ifşa ettiğini, anlamın sınırlı ve duyusal dünyayı aştığını anımsarsak, toplumdaki Tanrısal yön kendiliğinden ortaya çıkar.

Öte yandan insanın 'en gizli şuur durumlarının' bu boyutlarla bağlantılı olduğunu hatırladığımızda, antropoloji ve teolojinin kesişme noktaları kendiliğinden belirginlik kazanmaya başlar. Bu bağlamda, sosyolojinin de gerçekte bu kesişme ve irtibat noktalarına yabancı kalamayacağını söylememiz isabetli olacaktır.¹⁴ Esasında bütün disiplinler, insana farklı açılardan bakarlar. Diğer alanlarla irtibatı kaybedecek kadar, kendi sahasında derinleşen alanlar, bir süre sonra resmin bütününe kaybedebilirler. Bu bir anlamda, gerçekliğe uzmanlaşmış at gözlüğü takmaktan başka bir şey değildir. Douglas da, buna işaret ederken, disiplinler arası çalışmanın ya da bakışın, fotoğrafın bütününe görme isteğinden başka bir şey olmadığına dikkat çeker. Teoloji, araştırmasına Tanrı'dan başlar; incelemesi esnasında, 'insanın kendini Tanrı tasavvuru sayesinde kavradığını' fark ederken, antropoloji ise, insandan başlayarak onun ismine ne dersek diyelim genel anlamıyla 'insanın dinî bir varlık olduğu' sonucuna varır.

Douglas, bu açıklamalarda da ifade edildiği gibi, teoloji ve antropolojinin birbirini besleyen disiplinler olduklarını kaydeder. Ona göre, bu disiplinler birbirlerine karşılıklı ufuk ve perspektif verdikleri için, teolojisiz bir antropolojiden bahsetmek eksik olacağı gibi, antropolojisiz bir teolojiden de söz etmek önemli bir damarı ihmal etmek anlamına gelecektir. Antropolojik metot, teolojinin problemlerini, çağdaş terimlerle yeniden formüle etme konusunda yol gösterici olabilir.

¹⁴ Fardon, Richard, *Mary Douglas –An Intellectual Biography*, Routledge, London& New York, 1976, s. 260.

Yine antropoloji, Kutsal Kitab'ı kültürel bir metin olarak okuyabilmenin imkânlarını ve yollarını açar. Kutsal Kitab'ın kültürel bir metin şeklinde okunabilmesi, kuşkusuz onu, sadece söz konusu okumaya indirgemek anlamına gelemmez. Bir imkân olarak, farklı bir perspektiften bakmanın hem yöntem hem de anlam bakımından bir zenginlik getireceğini ima eder.

Teoloji de, antropolojiye, farklı kabile ve kültürdeki insan özelliklerini cömertçe sunar. Hatta kutsalın farklılaştırıcı ve sınır koyucu özelliğini tasvir ederken, dinî ve kültürel sembollerin dökümünü vermiş olur.¹⁵ Kısacası, dinî simgeciliğin yapısal bir tahlili için oldukça kışkırtıcı bir zekâ Douglas. O, özellikle temizlik ritüeli konusunda zihnini uyardıkları için, iki hocasına teşekkür eder: Biri, Yahudi Franz Steiner, diğeri Hindu, Profesör Strinivas. Bu kişiler onun zihninde toplumsal ayrımı netleştirmede kirlilik ve temizlik algısının ne kadar önemli bir harita olduğunu açığa vurmuştur. İlk gözlemlerini bunlar üzerinde başlatırken, onların her birinin kendine has temizlik ritüellerini nasıl ayırdıklarını müşahade eder.

Mary Douglas'ın özellikle *Purity and Danger* (Saflık ve Tehlike) isimli kitabı, dindar insanların yaşamlarında temizlik ritüellerinin antropolojik izlerini takip eder. Daha doğrusu, sınıflamaya holistik bir yaklaşım için, temiz ve kirli kategorisi hareket noktası olarak alınır. Kutsal kitabın sınıflamasında, kutsal ve tabunun önemi, dahası murdar ve temizlin anlamı açığa çıkarılmaya çalışılır. *Saflık ve Tehlike*, fazla 'farklılaşmamış' bir dünya görüşüyle, farklılıkların belirgin olduğu bir anlam dünyasını karşılaştırır. Sembollerin fonksiyonu da, farklılıkları mümkün kılmaktır. Dahası toplumlarda, ritüeller ve semboller, simgesel olarak anlamlı bir dünya tesis eder. *Saflık ve Tehlike*'de, kirlilik kurallarının ve yiyecek tabularının, bir toplumun düşünce yapısını çözümlemede ne kadar belirleyici olduğu gösterilmeye çalışılır. Bir başka ifadeyle, hijyen

¹⁵ Fardon, Richard, *Mary Douglas –An Intellectual Biography*, s. 44.

ve yiyecek tabularını, bir toplumun tüm düşünce yapısına referansla yorumlama yoluna gidilir. Douglas, dinî ve kültürel sembollerin, sınırların ve toplumsal düzenlemelerin yapısını verdiğini söylemek ister. Bu nedenle de, onun çözümlemesine bir bakıma 'anlam-semantik' tahlil olarak bakmak mümkündür.¹⁶ Bir başka ifadeyle Douglas, toplumu ve kültürlü sembolik-yapısalcılık çerçevesinde analiz etmektedir.

Kirlilik, 'sınıflandırılmış ve düzenlenmiş bir düzeneğin dışında olma' anlamına geleceği için, bu düzeneğe doğrudan bağlantılıdır. Bir bakıma tasnif edilen sınıfın dışında olma kirlilik anlamına gelecektir. Kir, düzene karşı koyduğu için, onun düzensizlik olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Dolayısıyla da kiri temizlemede, duvar kağıdını yapıştırmada, dekorasyonda, tertip düzende biz hastalıktan kaçma ya da hijyen düşüncesinden ziyade, çevremizi düzenleyip, mevcut nesneleri bir sınıfa dahil etmek amacıyla; nihayetinde bunu bir fikre uymak için yaparız. Temizlik ritüelleri ya da kirden kaçınma eylemi, anlamsız veya mantıksız değildir. Bilakis o, tecrübeyi birleştirmek için yaratıcı bir harekettir –formu işlevle ilişkilendirme teşebbüsüdür. Bütün toplumlarda, ayırmanın, düzenlemenin ve temizlemenin böyle kategorileştirme ve yerleştirme fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Kültürel kodların dinî menşeyini anımsarsak, doğal olarak toplumda tabunun merkezî bir işlevi vardır. Düzensiz ve bir hiyerarşiye tabi olmayan olgu ve nesnelere bir sistem dayatma, tabu ve kutsalın en merkezî işlevidir. Günah, sevap, arınma, mükâfat ve ceza, bu bağlamda toplumun temelinde mevcut olan dini hiyerarşinin bir ifade biçimidir. Dinî semboller de, böylelikle sınırı muhafaza ya da ihlali gösteren ibrelerdir. Kültürün içerimleri, kendi anlam ağı içinde bir tasnife

¹⁶ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion, -An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1995, s. 204.

¹⁷ Douglas, Mary, *Purity and Danger -an analysis of concepts of pollution and taboo*, Routledge, London&New York, 2001, s.2.

ait olduklarından, kültürel bünye muğlâk, kural dışı ve tikel olanın üstesinden gelmeye çalışır. Toplumsal sembol ve anlam haritasının dışında kalan tikeller, sınıfları tehdit ettiği için, çoğu zaman toplumsal anlam şebekesince dışlanmışır.¹⁸

İlahî dinlerde doğa yasalarının işleyişi ve insanların ahlaklılığı arasında bir paralellik konulması da, esasında Tanrı tarafından konulan sınırların ihlali ya da muhafazasıyla izah edilmiştir. Çoğu zaman aşırı giden ve haddi aşan kavimlerin, doğal afetlerle karşı karşıya kaldıkları ifade edilmiştir. Toplumda cereyan eden zina ve ensest olayı –Tanrı’nın koyduğu– sınırları ihlal etmek olduğu için, toplumsal sistemin bozulmasına ve toplumsal dejenerasyonun başlamasına neden olacaktır. Toplumsal bozulma da, sınırların ihlali ve ahlaki çöküntüyü getirecektir. Mesele sadece bununla kalmayacak, doğal dengenin de bozulmasını getirecektir. Genel olarak dinî sistemlerde, meteorolojik felaketlerin, politik hıyanetten yani Tanrı’ya karşı saygısızlıktan kaynaklandığı ifade edilir.

Zina yapan kişinin dokunulmasının ve bakışlarının kirli olarak telakki edilmesi, toplumun ahlaki kodunun hastalanmasını temsil etmekten başka bir şey değildir.¹⁹ Demek ki, ahlakî dil ile doğa düzeninin işleyiş dilinin karşılıklı olarak birbirlerini olumlu ya da olumsuz olarak etkilemekte ve beslemekte oldukları düşünülmüştür. Bazı bakımlardan farklılıklar içermekle birlikte, çoğu toplumda şu ya da bu şekilde mevcut olan yağmur duası ya da ritüeli de gerçekte bu durumu onaylamaktadır. Zira yağmur duasında toplu olarak ahlak ve doğanın paralel işleyişini kabul eden bir durum vardır. Topluluklular dua ederken, meteorolojiye etki etmekten ziyade, doğal düzenin ahlaki boyutla ilgisini bir tasdik vardır. Bu ritüele katılan kişilerin her birinin bu gerçeği bir kez daha görmesiyle, yağmur yağdıran ilahi güçlere etki edilebileceği

¹⁸ A.g.y.

¹⁹ A.g.e., s.3.

ya da hatalarının kabul edilmesiyle onların teskin edilebileceği düşünülür.²⁰ Hatta törene katılmayıp ancak böyle bir ritüelin yapıldığını bilenlerde bile, aynı noktaları kabul etme söz konusudur. Dolayısıyla yağmur duası üstünden, toplumsal ahlakın gidişatını bir gözden geçirmeye ciddi bir ihtar vardır.

Sadece bedensel bakımdan kirlilik değil, kötü düşünce de tamü tamına temiz olmayışı temsil eden sembolik anlam taşıyıcısıdır. Bu, sosyal yaşamla ilgili kirlilik fikrindeki oldukça ilginç bir seviyedir. Çünkü düşünce bazında sınır tanımayan bir duruş, mesela zinayı ve hırsızlığı normal gören bir kişi, hem düşünceyle hem de eylemle sınırları ihlal ederek toplumsal yapının bozulmasına neden olacaktır. Öyle ki, bazı kirlilikler sosyal düzenin genel bir görüşünü açıklamak için analogi olarak kullanır. Örneğin, her cinsel ilişkinin, cinsel sıvıyla bulaşma yüzünden öteki için bir tehlike olduğuna dair inançlar vardır. Özellikle bunu gayr-i meşru ilişkiler açısından düşünürsek, cinsel tehlike modellerine, simetri veya hiyerarşiyi açıklama gözüyle ya da toplumsal asimetri ve kaosun nedenleri olarak da bakılabilir. Meşru ilişki toplumsal kodların sınırını çiğnemediği için ona bu gözle bakmak isabetli olmayabilir.

Ancak Douglas, cinsel tehlikelere ilişkin çoğu fikrin toplumsal kesimler arasındaki ilişkinin sembolleri, daha genel toplumsal sisteme mahsus hiyerarşi ya da simetrileri yansıtan tasarılar olarak yorumlanmasının daha isabetli olacağını önermektedir. Cinsel bakımdan kirlenmiş olma, bedensel kirliliği, dolayısıyla toplumsal ifsadı da içinde barındırır.²¹ Bu bağlamda, kadın ve erkeğin toplumsal sınıf ve hiyerarşi örgüsünün ana koordinatları oldukları rahatlıkla söylenebilir. Enlem ve boylam olarak kadın ve erkek, meşru ilişkiyle bu ana

²⁰ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", in *A reader in the Anthropology of Religion*, ed. Michael Lambek, Blackwell Publ., Oxford, 2002, s. 196.

²¹ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s.4.

toplumsal gövdenin varlığına hizmet ederken, zıttı da onun zayıflamasına neden olacaktır. Hatta günümüzün tehlikeli hastalığı AIDS'e de bu gözle bakılabilir. Ahlaki bakımdan sınır ihlalinin, bedensel çöküşü getirdiği söylenebilir. Bu bedeni, bireysel açıdan insan vücudu olarak görmek mümkünken, toplumsal bünye şeklinde okumak da pekâlâ imkan dâhilindedir. Her halükarda bedensel mükemmellik adeta ideal bir teokrasiyi sembolize edebilir.

Her kültür kendi içinde bir dünyadır. Murdarlık ya da temizlik kuralları, belirli bir dünyanın tehlikeli ve yararlı hudutlarını çizer. Bu bağlam, o dünyayı yorumlamak için parametreler sunar. Söz konusu kültür dünyasını tehdit edecek yıkıcı okları, kendi kültürel kodlarından okumak mümkündür. Tıpkı bir insanın başına gelebilen felaket tarzındaki her şey, onun özel kültür dünyasını içeren aktif prensiplere göre sınıflandırılacağı gibi, kültürel yapının yıkıcı unsurlarını da kendi bünyesinin temel prensiplerine göre hiyerarşilendirmek mümkündür.

Kirlilik, kötülüğe ve tehlikeye sınır olduğundan, temizlik sınırını ihlal eden tüm sinyaller, toplumsal yapı için tehlikenin habercisidirler. Bu nedenle, toplumu güçlendirecek ve zayıflatacak girdi ve tehditleri bu sınır ve uçlar üzerinden kestirmek ya da hesaplamak mümkündür. Temiz olanın, tasnif ve sınıflama anlamına geldiğini anımsarsak, kötü ya da kirli olan sınıflamanın dışında kalacaktır. Toplumlar kendi dünyalarında faal yapılardır. Güçler, karşı hücumlara misilleme yapmak için, kendi güçlü noktalarından karşı tarafın savunuyu ya da saldırısına direnç gösterirler. Ancak toplum, nötr ve şarj edilmemiş bir boşlukta var olamaz. O, dışsal baskılara bağlıdır; onun parçası olmayan ve yasalarına itaat etmeyen şey, potansiyel olarak ona karşıdır. Sınırlar ve uçlar üstündeki bu baskıları tasvir edebilmek için, toplumun ana anlam damarlarını tespit etmek gerekir. Başka türlü söylersek,

ayıran, saflaştıran, tahsis eden ve cezalandıran ayraçlara ihtiyaç vardır.

Tasnif ve sınıflamada belirleyici olan, temizlik ve kirlilik kategorisi, iç ve dış, üst ve alt, erkek ve kadın, leh ve aleyh şeklindeki alt düzeneklerle farklılaştırıcı bir ayraç olarak işlev görecektir.²² Kısacası kirliliğin temel bir kategori olarak görülmesinin nedeni, ayırma ve farklılaştırma ritüellerinde, sınır, hudut, mihenk ve dahili çizgiler mevcut olduğu için, bütün bir düşünce ve tasavvur dünyasının kodları onda mevcuttur. Douglas'ın Lele topluluğu ile Tevrat arasında, 'doğal olmayan davranış' üzerinden onların tasnif biçimi ve algı haritasının kesiştiğini keşfetmesi, söz konusu kültürün sınır ve anahtarının, kirlilikte ve anomalide saklı olduğunu fark etmesiyle ilgilidir.²³

Sınır, sınıflandırma ve anomali kategorilerini murdar ve murdar olmayan parametreleriyle belirleyen düşünceyi - somutlaştırmak gerekirse- bir toplumu ve ülkeyi tehdit eden terör olayı ile izah edebiliriz. Zira terör, toplumun ana tasnifini hedef alarak mevcut sınıflamayı yıkmak ister. Terör, korku ve kiri zımnen kendinde barındırır. Douglas'ın Paul Ricoeur'e atıfla kirlilikle birlikte korku âlemine girişimizi hatırlatışı, kültürel düzeneğin ve anlam dünyasının ters yüz olmasını ima eder. P. Ricoeur'un ifadesiyle, 'kirlilik kendisi de ancak bir temsildir. Ve bu temsil, düşünmeyi körelten özel bir korku içinde bastırılır. Kirlilik biz korku âlemine gireriz'.²⁴ Kirlilik temsil sistemi saflığın ya da temizliğin temsil sisteminin tam zıddıdır. Bunun içindir ki, tedavüldeki düzeneğe dinamit koymayı amaçlayan terör, kıyım ve tehditle kirlilik sınırını güçlendirerek, temizlik sınırını aşındırır.

²² Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 5.

²³ Fardon, Richard, *Mary Douglas - An Intellectual Biography*, s. 185.

²⁴ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 1.

Toplumsal bakımdan ana çatki ne ise, onu yıkmak terördür. Bir başka ifadeyle düzeni, kaosa çevirme çabasıdır. Bu bir bakıma mevcut toplumu tersine çevirme arzusudur. Terörün hedef aldığı ülkenin anlam ve sembol sistemi her ne ise, şer odakları tam da onun zıddından ilerlerler. Terörün genişletmek ve yaymak istediği ana kategori –işler haldeki topluma göre– kirlilik tasnifidir. Onu genişletmesi, temiz olanın azalması anlamına gelecektir. Onun kendi anlam dünyasından bakılacak olursa, durum tam tersidir. Zira o zaviyeden bakılınca, kan dökmek ve katliam kiri değil tam da temizlemeyi temsil etmektedir. Oysa hali hazırdaki yani hedef alınan toplumda ise, askerlik, müdafaa ve şehitlik saflık kategorisinde yer alır. İşte bu iki zıt kanattan baktığımızda da toplumun simge ve anlam sisteminde temiz ve murdar kategorisinin ana araç ya da temel ayrımlaştırıcı olduğu söylenebilir.

a) Kutsal ve Temizlik

Kutsal yerlerin ve kutsallık atfedilen şeylerin pislikten korunmasının temellerini, temizlinin aslı kategori oluşu ve onun kutsal olanla bağlantısıyla izah edebiliriz. Kutsallık ve kirlilik doğal olarak birbirine zıt kutuplardır. Latince Kutsal kelimesi, etimolojik olarak, ‘tanrılara aidiyetten kaynaklanan sınırlama’ anlamına gelir. Kısacası kutsal ayrılma fikrine dayanır. Eski Ahit’te Tanrı’nın insanı, Mısır’dan kurtarışına atıfla, onun kendini ayrı kıldığı, sınırladığı söylenir. Kutsal olma bu tahdit ve sınırlamayı ima ettiği için, tıpkı Tanrı gibi insanın da ayrı olması tembihlenir.²⁵

Tanrı’nız olmak için sizi Mısır’dan çıkaran Rab benim. Kutsal olun (ayırt edilen), çünkü ben kutsalım (ayırt edilenim). (Levililer 11. 45)

Mary Douglas, kutsallık ve temizlik ilişkisi bağlamında dinlerde mesela Hinduizm’de mübarek sayılan kişinin do-

²⁵ A.g.e., s. 7-8.

kundduğu suyun da temiz olarak kabul edildiğini hatırlatır. Kutsal kadın olarak kabul edilen *sadhu*'nun eline dökülen suyun kutsal olarak telakki edilmesinde olduğu gibi, kutsal sayılan ineğin dışkısının da arındırıcı olarak kabul edilmesi aynı gerçeğe işaret eder. Kutsal kadın, köyü ziyarete geldiğinde ona muazzam saygı gösterilir ve onun etrafında tam bir anneme ritüeli gerçekleştirilir. Douglas, B. Harper'in bir incelemesinden şu tespitleri aktarır²⁶:

Sadece ibadette kullanılan özel gümüş bir kap vardır ve elden ele dolaştırılır ve bir ölümlüden ziyade bir tanrı statüsü verildiğini göstermek için, kutsal sıvı (tirtha) olarak içilmek üzere, onun sağ eline dökülür.... Kirliliğe saygının en dikkat çekici ve genellikle karşılaşılan ifadesi, arındırıcı bir ajan olarak inek gübresinin kullanılmasıdır. Havik kadınları tarafından her gün ineğe ibadet edilir; belirli törensel vesilelerle Havik erkeklerince de inek kutsanır....Bazen ineklerin tanrılar olduğu söylenir; başka türlü söylersek, ineklerde binlerce tanrının ikametinden daha fazla bir şey vardır. Basit bir kir, suyla temizlenirken, daha büyük derecedeki bir kirlenme inek gübresi ve suyla arındırılır. Herhangi bir hayvan gübresi gibi, inek gübresi de aslında pistir ve kirlenmeye neden olur – gerçekte o, bir tanrıyı kirletir; ancak bir ölümlü için görece saftır...ineğin en kirli kısmı, Brahman bir papaza, ölümlünün kirlerini uzaklaştırmak için görece temizdir.'

Yukarıda kutsal olarak nitelendirilen kadın, sıradan bir fâni olmayıp, kendisine kutsallık atfedilen kişidir. Onun içindir ki, onun değdiği su temizdir. Hatta onun gelişini kutlamak için gümüş bir ritüel tabağının elden ele dolaştırılması da onun kutsallığını simgeler: Onun huzuruna temiz gelinmeyi ima eder. Öte yandan Sokrates'in kutsalın huzurunda yalınayak yürümesi, her ne kadar geleneksel öğreti ve değerlere karşı hürmetsiz olarak resmedilse de, doğrusu onun Kutsal'a

saygısı ve kutsalın temizliğinin dile getirilme şeklidir.²⁷ Temiz olan yere ayakkabıyla girmek, onun farklı oluşunu ihlal edecektir. Aynı şekilde 'Musa'nın da Sina Dağı'nda kutsalın huzuruna çıkmazdan önce ya da kutsal yerlere adım atmazdan evvel ayakkabısını çıkarması' onun temizliğini ima eden davranıştır. Dahası 'İsaiah da, vahyi almadan önce varlığındaki eksikliklere son vermek ve kemâle ermek için yakıcı bir kömüre dokunması' gerekmişti.²⁸ Müslümanlar'ın Kâbe'de yalınayak huzura duruşu da Musa'nın durumuyla birleştirilir. Sonuçta her iki tablo da, Kutsal'ın temizliğini ima etmektedir.

Temizlik ve kutsallık ilişkisini bir Brahman'ın günlük temizlik ritüelinde gözlemleyen Mary Douglas, onun günlük banyo yapması gerektiğine işaret ederek, temiz olmaksızın tanrılara yaklaşabilmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Hatta ideal olanı, onların her yemekten önce, günde üç kez yıkanmaları gereğidir. Ancak bunu gerçekte tam olarak çok azı ifa eder. Günlük banyo ritüeline hepsinin riayet ettiği söylenebilir. Günlük ana yemek ve ibadetten önce banyo yapılmaktadır.²⁹

Müslümanların namazdan önce aldıkları abdest ritüelini de bu bağlamda zikretmek uygun olacaktır. Çünkü onlar da, ibadetten önce annıma ritüelini gerçekleştirirler ve bu sayede temiz olan Allah'a yaklaşma fırsatı yakalarlar. Dahası kutsal sayılan Cuma günleri ve bayramlarda temizlik daha bir öne çıkar. Çünkü kutsal günlere temiz olmadan girmek uygun değildir.

Bütün bunların hem bir toplamı hem de özeti denebilecek Hac ibadetinde, önce ihrama temiz olarak (boy abdestli olarak) girilir. Zaten ihramın beyaz oluşu da bu saflığı ve temiz-

²⁷ Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in *Heidegger, Education and Modernity*, Lanham, Rowman, and Littlefield Publ., 2002, s.31-33.

²⁸ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, I, s. 145.

²⁹ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 33-34.

liğı tecessüm ettirmektedir. Allah'a teslimiyetin nişanesi olan Kurban kesme olayından önce de, abdest alınması ve namazla huzura durulduktan sonra kurbanın kesilmesi, Kutsal alana geçit bulmak için temiz olmanın gereğini ima etmektedir. Yine kutsal mekân olan camiye girmek için temiz olmanın lüzumu da, aynı gerçeği temsil eder. Abdest almış birinin vücudundan kan çıkması neticesinde, temizliği ihlal ettiği gerekçesiyle temizlik ritüelini tekrarlaması gerçeği de, arınma ritüeline girme, sınırda durabilme anlamına gelir. Zira Tanrı'yla karşılaşma da zaten insanın kendi sınırlarının, insan olmasının bir farkına varılmasından başka bir şey değildir.

Douglas, kutsallık ve temizlik tabusunun paralel işlemesinin ayırt etmeyi beraberinde getirdiğine işaret eder. Zihinsel olarak gelişmiş olmak farklılıkları görmek anlamına gelir. Oysa primitif bir zihinde farklılık fark edilemez. Hatta fark ve ayırım ilkel zihne yabancıdır. Onun zihni aynılıkla tanışıktır. Dolayısıyla kutsallık ve kirlilik birbirine zıt olmayıp, aynıdır.³⁰ Özellikle İbrahimî gelenekte dinin ahlakî yönünün vurgulanması da, kirlilik ve kutsallığın zıtlığını ima etmektedir. Bunlar, farklılığa vurguyla ilkel dinlerden ayrılırlar. Çünkü bu dinlerde ahlakî merkezli açıklanan dinde, temiz olmayı ima eder. Dolayısıyla da Tanrı'ya daha yakındır. Ahlaksızlık ya da ahlakı ihlal eden düşünce, Tanrı'dan uzaklaşma anlamına geldiği gibi temiz olmama manasını da ihtiva eder.³¹

Ahlak merkezli dinlerde de, kirlilik ve kutsallık zıt kutuplar olarak mütalaa edilirler. Tanrısallık bir bakıma sınır olarak ifade edilebilir. Sınırı aşma kirlenme; sınıra riayet ise, temizlik yani kutsal alanda kalma anlamına gelir. Bu durumda toplumsal bakımdan ahlaklılık ve ahlaksızlık Tanrı'nın tecessüm ettirilmesiyle ilgili olacaktır. Tabir caizse, temizlik haritasının hâkim olması Tanrı'nın baskın bir şekilde vücut bulması an-

³⁰ A.g.e., s. 10.

³¹ A.g.e., s. 15 vd.

lamuna gelirken, Tanrı'dan uzaklaşılması ahlakî zaafiyet ya da kirlilik olarak değerlendirilecektir.

Modern zamanlarda bu kategorinin tamamen baş aşağı edildiği söylenebilir. Çünkü kutsal ve profan kutupluluğunda kutsaldan ayrılma profan olarak değerlendirildiği için, kutsal sınırlarında kalmak baskılanmış olmak olacaktır. Bu baskılanmışlıktan kurtulma, profana yaklaşma olacaktır. Bu kez uzaklaşılması gereken kutsalken, alanı genişletilmesi gereken ise profan sahadır.³² Hatırlanacağı gibi, Levililer'de Tanrı ayrılmış olmayı, tanrısallık olarak nitelemişti. Ayırt edilme, sınırlanma kutsallık iken, profan, dünyada ayrılmadır. Oysa seküler dünyada ayrılma profanlıkla paralel işlemektedir. İlkinde Mısırdan çıkma kutsallığının ayırt edici özelliğiye, ikincide profan dünyada kalma ayrı olma anlamına gelmektedir. Ancak burada kutsallık ve kirliliğin birbirine zıt olduğu söylenemez. Çünkü profanın derinliklerinde kutsal olduğu söylenerek, onların ayrı olmadığı ima edilecektir. Hatta her biri kendi içinde bir tasnif olduğundan, birine göre diğerine kirlili demek mümkün değildir. Sadece bunu, onların kendi içlerindeki düzensizlik ve anomaliye göre söyleyebiliriz.

Mary Douglas kutsal ve temizlik ritüelini işlerken önemli bir gerçeği atlamamamız gerektiğine işaret eder. Eğer biz temizlik ve arınmayı soyutlarsak, yani kirden kopuk bir temizlik tanımına kalkışırsak, onun kir için verdiği tanımı iptal etmiş oluruz. Çünkü kir, maddenin ya da nesnenin yerinde olmayışıydı. Bu yaklaşım oldukça elverişli bir kategori şeması sunar. Çünkü bu tanımın iki şartı vardır: Düzenli ilişkiler ağı ve bu düzenin ihlali. Dolayısıyla kir, kesinlikle izole, yalıtılmış biricik bir olay değildir. Bu anlamda temizlik için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu nedenle nerede bir kir ya da kirlilik varsa, orada bir sistem vardır. Kir, sistematik bir düzenin ve maddenin sınıflandırılışının -ki düzen, uygunsuz

³² A.g.e., s. 22.

öğeleri dışlamak, dışarı atmak anlamına geldiği sürece- yan ürünüdür. Diyebiliriz ki, kir fikri bizi doğrudan bir sembolik sistem içine yerleştirdiği gibi, temizlik ve saflık sistemine de eklemeler.³³

Görüldüğü gibi, kir fikri soyut bir kavram olmayıp, düzenli bir sistemin öğelerinin reddedilmesidir. Kir, rölatif bir fikirdir. Çünkü ayakkabı kendinde kirli değildir, ancak onu yemek masasının üzerine koyduğumuzda kirlidir. Yiyecek bizatihi kirli olmayıp, pişen yemek tenceresini yatak odasında karyolanın üstüne koyduğumuzda kirlidir. Banyoya ait alet edevat, çalışma odasında kirli olarak telakki edilir. Kıyafetler sandalye ve masaya yayıldığında temiz değildir. Dolabın içinde olması gereken şeyler dışında olduğu zaman, merdivenin üstünde olması gereken nesne, onun altında olduğu zaman, kıyafetin içinde olması gereken şey, onun üstünde olduğu zaman, mevcut düzen ihlal edildiği için bu bir tür kir ya da kirlilik olarak telakki edilir. Kısacası bizim kirlilik düşüncemiz ve davranışımız, mevcut düzen ve sınıflamanın dışına çıkan ve o sınıflamayı tehdit eden davranıştır.³⁴

Kirli ve temiz kategorileri kendiliğinden anomalinin hatta müphemine –bunlar bir bakıma eş anlamlı- ne olduğunu ima etmektedir. Şüphesiz anomali ve müphem gerçekte eş anlamlı değildir. Çünkü ilki, belirli bir düzeneğe uymama anlamına gelir. Eğer düzeneğe uygun olsaydı normallik sıfatını alacaktı. Oysa müphem, iki yoruma da gelebilecek tarzdadır. Hem normal hem de anomali kategorisine girebilir. Mesela şeker pekmezi ne sıvı ne de katıdır. Onun hakkında müphem niteliği kullanılabilir. Ne katı ne sıvı kategorisine dahil edemediğimiz şeker pekmezi için anomali nitelemesinde bulunabiliriz.

Douglas bu konuyu aydınlatmak için Sartre'ın (*Varlık ve Hiçlik*) yapışkan hakkındaki değerlendirmesini örnek verir:

³³ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 36.

³⁴ A.g.e., s. 37.

Küçük bir çocuk, elini bal kavanozunun içine batırdığında, katı ve sıvı niteliklerine sahip bir şeye dokunduğunu anlar. Daha da önemlisi, kendi subjektif benliği ile tecrübe edilmiş dünya arasında olduğunu kavrar. Çünkü yapışkan, yarı katı yarı sıvıdır. Çocuğun tecrübesi de böyledir; yarı kendi deneyimi yarı dış dünyanın tecrübesinin ortasındadır. Bu deneyim çocuğun, tecrübesini zenginleştirir. O, bu sayede kendisi ve maddenin nitelikleri; benliği ve diğer şeyler arasındaki ilişki hakkında bir şey öğrenmiş olur. Sartre bu örnekle, hayatın bizim en basit kategorilerimize uymadığını, onu aştığını söylemek ister.³⁵ Tıpkı hayatın yeni kategoriler dayatması gibi, kültürde mevcut olan tabular, günahları ayırma, günahı arındırma, cezalandırma ve sınırları belirleme işlevi görür.³⁶

b) Kültür'de Müphemlik ve Sınır

Kültürlerin en önemli işlevlerinden biri, belki de en önemlisi, müphemlik ve kuraldışı olaylarla başa çıkmaktır. Çünkü bu tikel durumlar ya da kültürel kategorilerden herhangi biriyle kavranamayan olaylar mevcut kültür için tehlike arz edebilirler. Mesela bazı kültürlerin, kültürel kodlarında bulunmayan ikizler ya da biçim bozukluğu gösteren yeni doğmuşların genellikle doğumu müteakiben öldürülmesinin nedeni budur.³⁷ Ancak bu yeni kategorinin olumlu katkısının da bulunduğu unutulmamalıdır. Çünkü insan zihni için yeni tasnif bulmak zor olmakla birlikte, mevcut şemalardan birinin revizyonu ile farklı bir kod üretmek imkansız değildir. Elbette hiç bir birey kültürel bakımdan tecrit edilmiş bir dünyada yaşayamadığı gibi, kendi şemasının başkaları tarafından paylaşılamayacağı bir dünyada da varolması mümkün değildir.³⁸

³⁵ A.g.e., s. 39.

³⁶ A.g.e., s. 10-11.

³⁷ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 205

³⁸ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 39.

Bir toplumun standartlaşmış değerlerine kültür denildiğini anımsarsak, onun, bireylerin tecrübelerinin oluşumuna aracılık ettiğini söyleyebiliriz. Kültür, kişiye, temel kategoriler sunarken, bir bakıma onun kişiye has değil, toplumsal olduğunu ima eder. İsteğe bağlı olarak kolay kolay değiştirilemez. Kendi tasnif biçimine göre, anomalili kategoriye meydan okur. Bazen, bu anomaliliye yüz çevirmeyip ona yeni bir tasnif bulmanın imkânlarını zorlar. Mesela Nuer topluluğunun, insan ile hayvan arasında bir tür yaratık doğduğunda, onu öldürmenin yerine –çünkü kültürel bünyeye yabancı olduğu için ana dokuyu tehdit eder- ait oldukları nehre bırakmaları, kültürel algının genişlemesi için önemli bir davranıştır.³⁹ Douglas teoloji antropoloji ilişkisini ele aldığı *Purity and Danger*'da müphem ve anomali kategorileriyle meşgul olmanın faydalı olacağını ifade eder. Çünkü kültür örüntülerinin veya ağının âdeta bir örümcek ağı gibi genişlemesi, toplumsal sınıfın yeniden tanımlanmasından, kategorilerin genişletilmesinden ya da belli tasnifler altına yeni alt başlıkların yazılmasından geçer. Demek ki, müphem ve anomali kategorisi kültürel ağı canlı tutan ve genişlemesine aracılık eden önemli bir ara bölmedir.

Ancak müphem ve anomali kategorisi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genellikle kültürü tehdit eden tikel bir durumdur. Bu nedenle çoğu zaman bu tehdidin ortadan kaldırılması gerekmiştir. Örneğin Batı Afrika kabilesinde ikiz doğum, toplumsal bir anomali olarak düşünüldüğü için varlıklarına son verilmiştir. Çünkü aynı rahimden iki kişinin doğması toplumsal sistemin bilmediği ve bir tasnife oturtamadığı tikel bir durumdur. Yine gece öten horozu da bu kabile anlamlandıramadığı için yok etmiştir. Çünkü horoz şafakta ötmesi gerekirken, gece yarısı ötmesi, horoz tanımını çelişkiye düşürmektedir. Tıpkı bu örneklerde olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'in

³⁹ A.g.e., s. 40.

bazı hayvanları murdar sayması, hatta iğrenç kabul etmesi onların belirli tanımların dışında olmalarıyla izah edilebilir. Özellikle Levililer'de sürüngenlerin tehdit olarak kabul edilmesinin nedeni budur.⁴⁰ Kısacası, toplumun bildiği bir tanımın dışındaki kategori, anlamsız olduğu gibi ürkütücü de olabilmektedir. Ancak tikel ya da müphem semboller, kültürde anlamı zenginleştirmede önemli bir fonksiyona sahiptir. Özellikle ritüel ve ayinlerde de şüphesiz müphem semboller mevcuttur. Yine ister toplumsal ister de bireysel ritüellerde, şeytan, tanrı, tabu ya da her neyse hem var hem de varolmayan şey, insanın anlam ufkunu genişletmektedir. Bu sayede kişi, varoluşu farklı perspektiflerden yakalama imkânına sahip olmaktadır.⁴¹

Sonuç itibarıyla diyebiliriz ki, gerek kirlilik gerekse de müphemlik ve anomali kavramları, toplumsal düzenin dışına çıkma anlamına gelmektedir. Özellikle kirliliğin, maddenin ya da nesnenin yerinde olmayışı tarzındaki tanımı anımsarsak, kirlilik ya da anomali durumunda bir model ya da düzeneğe takip edilememektedir. Başka bir ifadeyle, Düzeni tehdit eden, sınırı ihlal eden bir durum söz konusudur. Bu bağlamda seküler ve kutsal arasında kesin ayrıma gitmek söz konusu değildir. Sekülerin kendi nesnelerinin yerinde olmayışı kirlilik iken, kutsal alanda da yine yerinde olmayış veya anomali murdar olarak telakki edilmektedir. Dahası ilkel ile modern olanın da birbirine zıt olduğu söylenemez. Her ikisinin de tasnifi kendi içindedir; modern olandan kalkıp diğerine ilkel demek mümkün olmadığı gibi, ilkele nazaran da bize daha yakın olana modern demek mümkün değildir. Kısacası her ikisinin de tasnif sınıfı kendilerine özgüdür. Bu anlamda aralarında ayrım yapmak bile zordur.⁴²

⁴⁰ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 40.

⁴¹ A.g.e., s. 41.

⁴² A.g.e., s. 41.

2. Levililer Kitabında Kirlilik ve Temizlik

a) Eti Yenen ve Murdar Hayvanlar Tasnifine Göre Kirlilik ve Temizlik

Mary Douglas kültürel sistemde temizlik ve kirlilik kategorilerini ya da ritüellerini izah ederken, zımnen anomali ve müphemlik kavramlarının da, onlarda içkin olduğunu ima etmektedir. Kirlilik, kültürel kategoride bir bakıma müphemlik anlamına gelmektedir. Ne olduğu tam olarak bilinmeyen şey, müphem ve anomali durumundadır. Zaten insanın kirlilik fikrinin iki dayanağı vardır. Birincisi, insan doğal olarak temizliğe meyli olan bir varlıktır. Diğeri ise, gelenekten gelen bir mirastır. Kısacası, kir fikrinin kökeni; hijyeni sevme ve geleneğe saygıdır. Elbette hijyen kuralları, bilgi durumundaki değişimlerle değişir. Geleneksel olarak kirden-salanmaya gelince, burada tam olarak kirin müphem olmayarı çağrıştırdığı kabul edilir. Bu nedenle olmalı ki, Douglas ilginç bir örnek vererek, Hardy'nin çiftlik işçileri, 'sıradan iyi bir insan' olarak çobanın, elma şarabını temiz bir kupadan içmeyi reddetmesini övdüklerini hatırlatır:

'Emrederek, "çoban için temiz bir kupa" dedi, maltçı.

'Hürmetkârlığı azarlayan bir tonda, "Hayır, -önemli değil", dedi, Gabriel.

*"Saf halinde ve ne tür bir şey olduğunu bildiğimde kiri kesinlikle mesele yapmam...Zaten dünya kadar yapılacak iş varken, yıkatarak komşulara çok sıkıntı vermeyi düşünmüyorum."*⁴³

Burada çoban, ne tür bir şey olduğunu bildiğimde kiri sorun yapmam derken, kirliliğin bilinmeyen bir anomali ve müphemlik durumu olduğunu ima etmektedir. Diyelim ki, o verilecek kupada meşrubat içildiyse, meşrubat kiri olduğunu bilen, Gabriel'in saflık ve temizlik sınırları ihlal olmadığı için, 'ne olduğunu bildiğimde kiri kesinlikle sorun yapmam' de-

⁴³ A.g.e., s. 7.

miştir. Aynı durum, Douglas'ın kutsal kitap incelemesi için de geçerlidir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'de özellikle Levililer ve Tesniye'de sözü geçen eti yenen ve yenmeyen hayvanlar listesinin de söz konusu tasnifle, yani bilinip bilinmemeye, anomali ve müphemlik kategorisiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz (Tesniye: 14: 2-21). Eti Yenen ve Yenmeyen hayvanların listesi şöyledir:

İsrail halkına deyin ki, karada yaşayan şu hayvanların etini yiyebilirsiniz: Çatal ve yarık tırnaklı, geviş getiren hayvanların tümü. Ancak geviş getiren ve çatal tırnaklı olan hayvanlardan etini yememeniz gerekenler şunlardır: Deve geviş getirir ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. Kaya tavşanı geviş getirir ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. Tavşan geviş getirir ama çatal tırnaklı değildir. Sizin için kirli sayılır. Domuz yarık ve çatal tırnaklıdır ancak geviş getirmez sizin için kirli sayılır. Bu hayvanların etini yemeyecek, leşine dokunmayacaksınız. Sizin için kirlidir.

Sürüngeklere gelince; yeryüzünde sürünen şeyler arasında pis olarak kabul edilenler şunlardır: Sansar ve fare, kaplumbağa, gelincik ve bukalemun; kertenkele, salıngoz ve köstebek (Levililer 11: 29-31).

Eti yenebilen suda yaşayan hayvanlar şunlardır: "Pullu ve yüzgeçli canlıların etini yiyebilirsiniz. Ama pulsuz ve yüzgeçsiz canlıların hiçbirini yemeyeceksiniz. Bunlar sizin için kirli sayılır. Temiz sayılan bütün kuşları yiyebilirsiniz. Etini yemeyeceğiniz kuşlar şunlardır: Kartal, kuzu kartalı, kara akbaba. Çaylak, doğan türleri. Bütün karga türleri. Baykuş, puhu, martı, atmaca türleri. Kukumav, büyük baykuş, peçeli baykuş. İshakkuşu, akbaba, karabatak, Leylek, balıkçıl türleri, ibibik, yarasa. Bütün kanatlı böcekler sizin için kirli sayılır. Hiç birini yemeyeceksiniz. Ama kanatlı yaratıkların tümünü yiyebilirsiniz".

Bu kuşların ya avcı kuşlar ya da leş yiyiciler olduğu söylenebilir. Zaten Tesniye’de ve Levililer’de leşin yasak olduğu açıkça bildirilmektedir. “Leş yiyenler de doğal olarak yasak grubuna girmektedir. “Kendiliğinden ölen hiçbir hayvanın etini yemeyeceksiniz. Ölü hayvanı yemesi için kentlerinizde yaşayan bir yabancıya verebilir ya da öteki yabancılara satabilirsiniz. Siz Tanrınız için kutsal bir halksınız”. Görüldüğü gibi bu ifadelerde, ölü hayvanın etini yemenin yasak oluşu temiz kılınan kenti ifade etmektedir. Söz konusu hayvanların etini şehirde yaşayan bir yabancı yiyebilmektedir. Bu da açıkça, bu yasakların bir ayrımı ifade ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Yabancı ile yabancı olmayanı ölü hayvan etinin yenmesinden de ayırmak mümkündür. Rabb’in kutsal olması gibi Mısır’dan çıkan bu halkın da kutsal olması gerekmektedir. Mısırdan çıkanlar yabancı olmayıp Tanrı’nın seçtiği bir topluluk olduğuna göre, bu toplulukta kalma onun buyruklarıyla seçkinleşmeyi, ayırt edilmeyi icap ettirir.

Tesniye’deki alıntılardan da anlaşıldığı gibi Douglas, Eski Ahit’te temizlik ve kirlilik haritasının dünyanın, kara, su ve havadan müteşekkil ayrımından hareketle, bunlarda yaşayan canlıları insanların tüketip tüketemeyeceğinin Tanrı’nın yasal olarak izin verip vermemesine göre çizildiğine işaret eder. İlgili ifade en genel şekliyle şöyledir: Kirli olanı temizden, eti yenen yenmeyenden ayırt edebilmeniz için hayvanlar, kuşlar, suda toplu halde yaşayan bütün canlılar ve küçük kara hayvanlarıyla ilgili yasa budur. (Levililer, 11. 46-47).

Tanrı’nın dünyayı sınıflamaya tabi tuttuğuna dikkat çeken Douglas, bu sınıflamadan hareketle hayvanların insanlara nasıl temiz ya da murdar olarak algılandığını analiz eder. Bu tetkik, şüphesiz, ‘hayvanlar, murdarlık ve temizlik’ kategorisi ekseninde yol alır. *Saflık ve Tehlike* bu konu üzerine odaklandığı gibi, ‘*Land Animals, Pure and Impure*’ (Kara Hayvanları, Temiz ve Murdar) başlıklı yazısında da aynı mesele üzerine eğilir. Tekvin’in yaratılış bahsinde kabaca üç dünyevî

alandan söz edilir: Bunlar, 1) Tanrı'nın yer dediği 'kuru toprak', 2) yaratıcının 'denizler' dediği sular topluluğu, 3) 'yerin üzerinde, cennetin açık semasında' yükselen hava ya da gök. Bütüncül bir anlam ağıyla, bu alanların her biri, yaratıcı tarafından kronolojik bir sırayla meydana getirilen, özel bir 'hareketli canlı' kategorisiyle bağlantılıdır. Bunlar da, dört ayaklılar ve sürüngenler olmak üzere, yerde yaşayan yaratıklar, sularda yaşayanlar ve kuşlar olarak sınıflanmaktadır.⁴⁴

Douglas Afrika'da Lele topluluğu üzerinde araştırma yapmadan önce yerel diyet kuralları ve yiyeceklerde yasaklama konusuyla karşılaşmadığını kaydeder. İlk kez, Lele topluluğunda gözlemlediği sözünü ettiğimiz diyet kuralları ile Eski Ahit'teki yasak yiyecekler arasında paralellik kurulabileceğini fark eder. O zamana kadar Eski Ahit üzerinde de herhangi bir düşünsel hazırlığı yoktur. Zaten "Animals in Lele religious symbolism"ın (1957) yayın dünyasına girmesinden tam on yıl sonra *Purity and Danger* yayınlanacaktır.⁴⁵ Böylece o, Tekvin'de tespit ettiği hayvan taksonomisi ile kozmoloji arasındaki bağlantının ilk nüvelerini Lele topluluğunda oluşturmaya başlamıştır. Kadınların yiyebileceği hayvanlar ile erkeklerin yiyebileceği hayvanlar ve hamile kadınların yiyebileceği hayvanların dışındaki tüm diğer canlıların murdar sayıldığı görülmektedir. Bu ayrım ayrıca gece hayvanlarını, gündüz hayvanlarından; aşağı hayvanlarını yukarı hayvanlarından; kara hayvanlarını su hayvanlarından ayıran ayrımla da örtüşür. Bu sınıflara dahil edilemeyen hayvanlar muğlak kabul edildiği için, yasaya aykırı olarak kabul edilir ve diyet listesinden çıkarılır. Kısacası gök, yer ve su şeklindeki üçlü şema, yaratıcı tarafından kronolojik bir sırayla meydana getirilen özel bir hareketli canlı tasnifi ile bağlantılı olarak takdim edilmiştir. Hatta bu kozmolojik alanlardan biriyle bağlantılı

⁴⁴ A.g.e., s. 42 vd.

⁴⁵ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", s. 196.

olan hayvanlar da, kendi arasında yine bir ayrıma tabi tutulmuştur. Mesela yerde yaşayan yaratıklar, dört ayaklılar ve sürünenler olmak üzere diğer alt gruplara ayrılmıştır.⁴⁶

Douglas görüldüğü gibi, eti yenen ve yenmeyen hayvanlar listesinden bir sağlıklı ya da sağlıklı diyet çıkarma yoluna gitmiyor. Çünkü dolaylı olarak bir 'tıbbi diyet' listesi çıkarmak mümkün olmakla birlikte -ki çoğu zaman zorlama olacaktır-, yaratıklar düzeneğinden kozmolojik sistemi ve oradan da bu sistemin kurucusunun yasaklarına ve sınırlarına nüfuz etmek daha isabetli olacaktır. Bazı yiyeceklerin tabu olarak nitelenmesi bir bakıma, kozmolojik düzenden kültürlen anahtarını verecektir. Tıpkı kutsal olarak kabul edilenlerin toplumsal yapının iç sınırlarını göstermesi gibi, tabu da, aynı işlevi görecektir. Kutsal kitaptaki murdar ve temiz hayvanlardan, sağlığa zararlı ya da yararlı tarzında bir yaklaşımı Douglas bir tür materyalizm dahası 'tıbbi materyalizm' olarak okur. Kısacası "kutsal kitap, kesinlikle yasaklanan hayvanlardan her hangi birinin yenilmesinin vücut sağlığına zararlı olduğunu söylemez".⁴⁷ O, Kitab-ı Mukaddesi teolojik açıdan oldukça iyi analiz eden Maimonides'in yaklaşımını da, materyalist bir tutum olarak değerlendirir. Yine kutsal kitaplardaki diyet listesinin haram ve helal olarak sınıflandırılmasını akıldışı ve keyfi olarak isimlendirmenin isabetli olmayacağını düşünür, Douglas.⁴⁸ Ona göre, Yahudilerin çok sıkı tasnifi, derin göndermelerde bulunur:

Çok katı bir sınıflamaya sahiptirler. Bu sınıflama, yaşayan yaratıkları davranışsal temelde üç alandan biriyle ilişkiler ve her bir alana yerleştirilen hayvanlarda en yaygın biçimde bulunan belli morfolojik kıstasları seçer. İki alanın arasında yaşayan nitelikteki ya da bir diğer türün üyelerinin

⁴⁶ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 205-206; Fardon, Richard, *Mary Douglas - An Intellectual Biography*, s. 185.

⁴⁷ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", s. 197.

⁴⁸ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 208.

tanımlayıcı özelliklerine sahip veya tanımlayıcı özelliklerinden yoksun olan kuraldışı yaratıkları reddeder. Bu sınıflamanın dışında kalan herhangi yaşayan bir varlık, dokunulmaz ve yenilmezdir.⁴⁹

Kozmolojik düzenin üç karşılığı olan kara, deniz ve hava hayvanlarının etinin yenilebilirliğinin belirleyiciliğinde başka kıstaslara da müracaat edilmekle birlikte, özde onların bu sınıflardan birine ait olması gerekir. Gökte uçan iki ayaklı kuşların belirgin özelliği uçmaktır. Sulardaki pullu balıklar yüzgeçlerle yüzer. Kara hayvanları sıçrar, atlar ya da yürür. Bu şekildeki hareket organlarıyla donatılı olmayan hayvanlar sınıfı kutsallığa karşıttır. Ancak Douglas'ın bu tasnifi en genel bir sınıflamadır. Zira o, Tesniye ve Levililer'e müracaat ederek, mesela kara hayvanlarının sadece iki ayakla yürümesi ve atlamasının esas alınmayacağını, bunun yanında çatal tırnaklı olup olmadığı ve geviş getirip getirmediğinin de önemli olduğunu ifade eder. Mesela Levililer'de, kaya tavşanının geviş getirmesine rağmen çatal tırnaklı olmayışı bir murdarlık alameti olarak görülür. Yine domuzun yarık ve çatal tırnaklı olmasına karşılık geviş getirmemesi de bir murdarlık belirtisi olarak görülmektedir. Havada uçan kuşlardan leş yiyenlerinin de murdar olduğu söylenmektedir.

Her ne kadar bu durumu B. Morris, onların "ekolojik sahaları açısından değil, fakat insanın hareket alanını işgal etmeleri açısından kuraldışı olarak"⁵⁰ yorumlanabileceğini söylese de, Levililer ve Tesniye'de onların murdarlık alameti olarak leş yemeleri gösterilir. Ancak salt akılla ilerlendiğinde buradaki ayrımları izah etmek ve neden domuzun yenmeyeceğini sorgulamak pekâla mümkünken, Douglas Musa'nın çağrısının belirleyici olduğunda ısrar etti. Çünkü o, 'kutsal

⁴⁹ Douglas, Mary, *Implicit Meanings*, Routledge&Kegan Paul, London, 1975, s. 266.

⁵⁰ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 208.

olabilmek için, ayrılmış (*seperate*) olmanın gereğini' hatırlattı. Bu bağlamda, kutsal kitabın tam da bir ayraç ve uyarı olduğunu söyler:

Bu sözlerimi aklınızda ve yüreğinizde tutun. Bir belirti olarak ellerinize bağlayın, alın sargısı olarak takın. Onları çocuklarınıza öğretin. Evinizde otururken, yolda yürürken, yatarken, kalkarken onlardan söz edin. Evlerinizin kapı sövelerine, kentlerinizin kapılarına yazın. (Tesniye 11: 18-20).

Mary Douglas, Kutsal Kitabı, sıradan seküler bir bakışla okumanın mümkün olmayacağına dikkat çeker. Zira onu hem kültürel bir metin olarak ya da kültürel bir bağlamda okumak gerekir, hem de dinî bir metin olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla onun bu konudaki analizlerine aynı zamanda dünyanın ahlaki oluşumu ve inancın doğası gözüyle de bakmak mümkündür. Çünkü kutsalın kirlenmesinin analizi.esnasında, özellikle Levililer kendi saflık ve kirlilik kıstaslarını sunarken, bu sınırların dışında kalanların Yahudi olmadığını söyler. Antropologun önemi tam da burada belirginleşir. Zira o, bütün yaratıkları salt evrensel doğal bir kategoride okursa, -inekle, domuz arasında doğal olarak farkın olmadığını söylerse- doğanın kültürel olarak tanımlandığını iptal ederek, kendi duruşunu çelişkiye düşürür. Çünkü burada kirlilik ve saflık kategorisi İsrail halkını belirginleştirmektedir. Onlar için murdar olan, bir başka topluluk için olmayabilir. Mesela onlar için deve murdarken, uygarlığını deve üzerine inşa eden bir başka topluluk için o temizdir.⁵¹

Burada Antropoloğun, dinin antropolojik incelemesinde genelde bütün kutsal kitapları, özelde de burada konu olduğu üzere Kitab-ı Mukaddes'in bir ahit ve anlaşma olduğunu unutmaması gerekmektedir. Zaten incelemenin amacı da, bu ahitin ayırma ve belirginleştirme ya da sınır bulma ve uçları

⁵¹ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", s. 202-203.

kavrama olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim Yaratılış Kitabında (9-10) bu açıkça söylenmektedir: “Sizinle ve gelecek kuşaklarınızla, sizinle birlikteki bütün canlılarla, kuşlar, evcil ve yabanıl hayvanlarla antlaşmamı sürdürmek istiyorum”.

Tanrı Sina Dağı’nda Musa’ya seslendiğinde ve antlaşmasını bildirdiğinde âdeta bir tapınak olan o dağa karşılık gelecek şekilde kurban kesilebilecek hayvanlardan söz edildi. Tanrı kendini ifşa ederken, kurban kesilecek olan hayvanlar tam bir diğer dünya olma işlevini gördü. Hatta bu hayvanlar bir yandan öteki mikrokozmos işlevi üstlenirken, diğer yandan da kutsal ve kutsal olmayan alanı kendinde birleştirir. Doğal olarak da, arada köprü olma fonksiyonunu üstlenir.⁵² Çünkü Kurban olayının kökeni, Tanrı’ya bir armağan sunmaktan ziyade, daha çok kurbanın eti ve kanında Tanrı’yla birleşme düşüncesine dayanır.⁵³

Hatta Emile Durkheim’in ifadesiyle, kurban sayesinde, göksel olaylar üzerine doğrudan etki edilebileceği düşünülmüştür. Çünkü sadece insanın değil tanrıların kökenini bile kurbanla atfedilir.⁵⁴ Nitekim Tanrı, Sina Dağı’nda kurban kesilebilecek hayvanları, tam da dağa koşut olmak üzere, diğer dünya olarak konumlamıştı. Ancak saflık, kirlilik ve kurbanın ayrıncılığını o belirlediği için, kurban Tanrı’nın kendisine insan tarafından sunulduğundan, onun bile aslını, doğasını açığa vurur. Kurbanın bu yapısından olmalı ki, onun yönlendirici bir özelliği olduğu kabul edilmiştir. Kurbanın Tanrı gibi etki gücü, sadece ona bir sunak olmanın ötesinde, akıtılan kan sayesinde onunla birleşme fikrine kadar gider. Onunla birleşme, insanın eksikliğinin tamamlanması anlamına gelir. Bunun için olmalı ki, mesela Yunan simya kitaplarında bakı-

⁵² Douglas, Mary, “Land Animals, Pure and Impure”, s. 196-197.

⁵³ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 210.

⁵⁴ Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Ward Swain, Collier Macmillan Publ., London, 1965, s. 49-50.

nın gümüşe dönüşmesinin nederi olarak kurban gösterilir. Bu da onun etki ve dönüştürme gücünü ifade etmektedir.⁵⁵

Douglas'ın özellikle eti yenilebilen ve yenilemeyen hayvan tasnifini bir ayırma ve farklılaştırma kategorisi olarak sunmasının altında –şüphesiz asıl tema Kutsal Kitabın- insanların hayvanlar üstündeki hakimiyetini ima eder. Dahası, Sina Dağı başta olmak üzere, hayvanlar ve bitkilerle birlikte Tanrı da âdeta bir çoban olarak takdim edilmektedir, hatta derebeylik sisteminin efendisi şeklinde sunulmaktadır. Böyle olduğu için de Tanrı'dan başkasının nelerin kurban edilip nelerin yasak olduğuna hüküm vermesi mümkün değildir. Onun izni olmaksızın hayvanlar hakkında murdar ve temiz damgası vurmak imkânsızdır.⁵⁶ Çünkü sahibinden izinsiz bir bahçeye girmek ve oradan ürün toplamak uygun olamaz. Dahası o bahçedeki yabancı ve evcil olan bitkilere ve hayvanlara sadece bahçe sahibi izin verebilir.

Öte yandan bazı hayvanların murdar olmakla birlikte, insanların hizmetinde olması ise bir başka konudur. Mesela deve ve eşek yük taşırken, köpek ve kedi koruyucu olarak insana fayda sağlar. Bu anlamda onların da temiz olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki, öldüklerinde onlar için de murdar hükmü geçerlidir.⁵⁷ Diyebiliriz ki temizlik kategorisi, sadece yeme ve diyetle ilgili olmayıp, insanın hizmetinde olan diğer hususlar için de geçerlidir. Şüphesiz buradaki temizlik tasnifi de kendi içinde sınıflara ayrılacaktır. Yük hayvanı olarak temiz addedilen deve, İsrail halkı'nın diyetinde murdar hükmünde olacaktır.

Tanrı'nın feodal bir yapının Efendisi olarak kabul edilmesi, genel olarak İbrahimî dinlerin asli özelliklerindendir. Çün-

⁵⁵ Mauss, Marcel, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005, s. 102.

⁵⁶ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", s. 198.

⁵⁷ A.g.m. s. 203.

kü bu dinlerde, Tanrı efendi, çoban, akrabalık, yakınlık ve aile fikri ile temsil edilmektedir. Kutsal Kitap, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi, ontik birlikten ya da rasyonel bir ilkedен ziyade, bu tablolaradaki bireylerin birbiriyle münasebeti tarzındaki imgelerle kurar.⁵⁸ Aynı şekilde Tanrı, Yahudi kavmini seçmiştir ve özel bir ilgi ile kendi çocuklarını sevmekte ve onlara kol kanat germektedir. Tanrı'nın konuşması, peygamber göndermesi, bir kavmi seçmesi, mucizeleri bize onun Tarihe girdiğini, maceralarında insanlığa ve İsrail kavmine refakat ettiğini gösterir. O, zamanın iniş ve çıkışına bağlı olmayıp zamanı da yaratandır. Yine bu müdahale kesinlikle tutarsızca bir müdahale olmayıp, insicamlı akışa refakattir.⁵⁹ Demek ki, kutsal kitaptaki sınırlamalar pek çok bakımdan yeni tasniflerle birlikte, mevcut kültürel bağlamdan kopuk değildir. Sadece akış halindeki duruma bazı müdahaleler vardır. Ancak belki de onu özgün ve başka kılan, bu müdahalelerdir.

Bir diğer önemli nokta da, hem bir feodal Efendi imgesi hem de koruyucu gözetleyici bir muhafız ve baba figürü öne geçmektedir. Dolayısıyla onun emir ve yasakları zaten bu özelliklerinden dolayı da sorgulamadan uygulamaya değerdir. Hem onun efradından olmak, hem de bu paradigmaya yerleşerek varoluş kodlarını bir bir sökmek için kutsal kitap her bakımdan ayırt edici bir yerleşkedir. Esasında tanrısal buyruk, ilahi parametre ekseninde bir uygarlık ve medeniyet oluşturmaktadır. Din ve ilahi buyruk, insanı salt doğal bir varlık olmanın ötesine, ona kültürel ve toplumsal kodlar yükleyerek taşır.

Ölü hayvan eti seküler mutfağa girmediği gibi kutsal bir mutfağa da giremez. Bunların sadece eti murdar değil, aynı zamanda leşe dokunmak da kirliliktir. Bu ortak özellikten

⁵⁸ Berlin, İsaiah, "Felsefeye Bir Giriş", *Yeni Düşün Adamları içinde* (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yay., 1985, s. 31.

⁵⁹ Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., 1998, s.77.

dolayı leşin murdar olması seküler terimlerle izah edilse de canlı olanları arasındaki tasnif, kutsal mutfak için tamamen dinîdir.⁶⁰ Buradan da seküler ve kutsalı ayırmada canlılık ilkesinin önemli olduğunu görmekteyiz. Ölü olanın her ikisi için de murdar olması, esasında onun bir kategori olmamasıyla ilgilidir. Ya da leşi, en genel evrensel anlamdaki temiz karşıtı olarak görmek mümkündür. Mesela deve, İsrail kabilesi için murdar sayılmasına rağmen, İslam-Arap kültüründe, etinden derisine ve sütüne kadar temiz addedilirken, o aynı zamanda yük taşıması açısından temiz hayvan kategorisine girer. Buradaki devenin ayırt edici özelliği, iki farklı topluluk için ayrıştırıcı olmuştur. Oysa leş, murdar olması bakımından bütün din mensuplarınca kabul edilemez bir tasniftir. Yine o, seküler mutfak için de murdardır. Dolayısıyla bu noktada leşin murdarlığını, kültürel bir fenomenden ziyade doğal bir olay olarak görmek gerekmektedir. Leşin murdarlığını hem dinî hem de natüralist ve seküler bir perspektif, kirli olarak algılamaktadır. Kültürel antropoloji açısından, kültürel tasnif ile doğal tasnifin aynı olması çoğu zaman bir ayraç özelliğini muhafaza etmeyip, o bir boşluk tasnifiyle neredeyse bir ve aynıdır. Buradaki ortak özellik bir başka gerçeği açığa vurmaktadır. O da, kültürel antropolojiyle K. Marx'ın yollarını kesiştiren noktadır: Kültürel ve "tarihsel bir varlık olarak insan ile doğa arasındaki karşılıklı bağımlılık önemli bir husustur".⁶¹ Leşin hem seküler hem de dinî kategorice murdar sayılması insanın özü itibarıyla hem doğal hem de toplumsal bir varlık oluşunu teyit eder.

b) Kurban Olan ve Olamayan Hayvanlar Tasnifine Göre Kirlilik ve Temizlik

Mary Douglas "*Deciphering a Meal*" (Bir Yemeğin Şifresini Çözmek) başlıklı denemesinde, kirlilik ve temizlik kategorisi-

⁶⁰ Douglas, Mary, "Land Animals, Pure and Impure", s. 201.

⁶¹ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 29-30.

ni tam olarak analiz etmek için, İbranilerin hayvanları genel olarak üç sınıfa ayırdıklarını söyler: Yenilebilir olarak düşünülenler, kurban olarak sunulanlar, din dışı bir bağlamda yenilebilir olarak düşünülenler (dinî bağlamda pis ve murdar olarak kabul edilenler). Bizi bu bölümde özellikle sunmak için uygun olan (kurban olabilen) hayvanlar ilgilendirmektedir. İbranilerin sunak hayvanları şunlardır: Üveyik ve güvercin kuşları, öküz, koyun ve keçiden müteşekkil dört ayaklılardır. Kurbanlar sayesinde Tanrı'yla bir olma düşüncesi ve ona katılma fikri olduğu gibi, Yehova'ya 'kefaret ödeme', yani ona serbestçe ulaşabilme imkânını yeniden elde etme niyeti vardır.⁶² Bu kadar temel bir işleve sahip olan kurbanın, sıradan olması şüphesiz düşünülemezdi. Dahası bu önemli ritüelde hayvanın cinsiyetinden, etine ve kanuna, hatta Tanrı'yla etkileşime geçebilmek için ritüelin biçimine varıncaya kadar ince nüanslar mevcuttur. Şimdi bu özelliklere kısaca göz atacak olursak:

c) Tabu

Douglas'ın saflık ve kirlilik, eti yenen ve murdar olan hayvan tasnifi vb. kültürel kategorizasyonda vazgeçilmez öneme sahip olan kavram 'tabu'dur. Ona göre tabu, tek bir varlığın, kültürel tasniflerin herhangi birinde yer almamasından doğmuştur. Örneğin Lele topluluğunda pangolinin etinin yenmesi yasaklanmıştır. Pangolin, Leleler'in bildiği herhangi bir hayvan tasnifine dâhil edilemez. Bu haliyle o, bütün geçerli hayvan kategorilerine karşı durur. Bazı bakımlardan diğer hayvanlara benzese de, kesinlikle herhangi bir hayvan ailesine mensup değildir. Mesela onun da tıpkı balık gibi pulları olmakla birlikte, ağaçlara tırmanma yeteneği de vardır. Dişi bir memeliden çok, yumurtlayan bir kertenkeleye benzer; ancak sanki bir memeli gibi yavrularını emzirir. İlginç olan, diğer küçük memelilere karşıt olarak, bir doğumda sadece tek

⁶² Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 210-211.

bir yavru doğurur.⁶³ Kısacası bu pangolin hem tekil bir hayvan, hem de diğer sınıflara dâhil edilemeyen sınıflar sisteminde bir tekillik olarak varlık gösterir.

Kültürel tasnifte tekil varlık, daha çok kendini tecrübede ve eşyanın tasnifinde fark ettirir. Başlangıçlar ve sonlar tekil anlardır. Dahası onun tekil olması hasebiyle merkezi bir önemi vardır. Her şeyden önce bu tekiler zamanın sınırlarını çizer. Zaman bir bakıma tekiler etrafında dönmeye başlar. Çünkü varoluşun homojen öğelerinin bütününden zamanı kesip ayıran ve zamanın devirlerini sınırlayan küçük zaman birimleri ya da anlar tekilliktir. Bir başka ifadeyle zamanı bu tekillikler kurar. Örneğin kurban ve sunaklar, mâbedler tekillikte kurulduğu gibi, dünyanın ekseninin geçirildiği merkezler de tekilliktir. Bu anlamda ilâhlar da tekilliktir, çünkü bilinen tasnife meydan okur. Yine anomalili doğumlar da tekilliktir.⁶⁴

Ancak Douglas'ın *Purity and Danger*'daki bütün analizlerine rağmen, 'göndergesel çerçevenin sınıflayıcı düzeniyle ilişkisi açısından bu tekilliğin merkezi önemini ya da kurucu rolünü gösterdiği pek söylenemez. Tekillik bir sınır üzerinde durduğundan, bütünün çerçevesini oluşturur. Tekillik "göndergesel çerçevenin olayı"dır. Kategorilerin dışında veya kategorilerden önce mevcut olduğu için, "söylenemeyen şey"dir. Uzaysal olarak bu tekillik, hem merkezde hem de çevrededir. O kendi olayının çevresinde, göndergesel çerçeveyi açıp göstererek bir merkez oluşturur. Hatta olayda çerçeveden kaçan ve onu inkâr eden şeyi göstererek bu aynı çerçevenin sınırını ve çevresini belirler. Olay, göndergesel çerçeveye merkezde, kaynaklık eder; bu anlamda onu besler. Öte yandan bu olay, çevrede merkezi iptal etme aracıdır. Bu iki durumda ve tanımlayıcı biçimde olay, göndergesel çerçeveyi

⁶³ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 170.

⁶⁴ Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 302.

bütününüyle tanzim eder. Göndergesel çerçeve, bu tekillik olayı ile başlar ve biter. Bu nedenle, bu tekillik olayı onun başlama ve bitiş yeri olduğundan, onu yutacak ve besleyecek olan havzadır.⁶⁵

Dinin fonksiyonu, göndergesel çerçeveyi yani temelin temelsiz olduğunu göstermektir. Esasında, din bu durumun bir tanzimi ve yönetimidir. Din sınırı gözetler. *Aynı* ile *Başka'yı* belirler. Hatta *Aynı'nın Başka'yla/Farklı'yla*, yakınlığını güvence altına alır. Bütünün nöbetçisi olan din, bütün eşiklerin bekçisidir. Bu nedenle o, sınırın gözetleyicisidir. Aynı zamanda o, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ve ritüelleri garanti altına alır. Din, yeni doğanların belirli bir başlangıç noktasında doğduktan sonra bir ömre sahip olarak, nihai durağının ölüm olduğunu kabul eder. Böylece o, tam bir sınır koyucu olduğu gibi, başlangıç ve bitiş çizgisini de belirleyen bir ayraç işlevi de görür. Bu anlamda din, bütünün veya eşğin bekçisi olarak, biçimsiz ve isimsiz şeyleri, bir varlık kategorisine dâhil ederek, yeni doğanları, çocukluktan ergin çağa, varlığı profandan kutsal duruma atlatır. Diyebiliriz ki, dünyanın sınırlı bütünü, göndergesel çerçevenin çizilmesiyle mümkündür. Bu bütünün duygusuna sahip olmak, göndergesel çerçevenin dünyadan başka olan varlıktan hareketle kurulduğunu ve bu varlığın söz konusu çerçevedeki merkezi ve sınır fonksiyonunu anlamakla mümkündür. Sonuç olarak diyebiliriz ki din, bütünün sınırlarındaki gözcüdür.⁶⁶

Din tekillige bağlı olunca, bu tekillik dili sınırlayarak hem dışarıdan hem de içeriden bakar. Bu dilin bir tecrübeyle tekilligi dışı vurduğunu dikkate alırsak, din antropolojisi tam da bu ifşa olan izleri analiz eder. Bu bağlamda, ritüellere, toplumsal ve kültürel örüntülere ve mimari eserlere, söz konusu tekilliğin etki gücü olarak bakmak mümkün olduğu gibi, di-

⁶⁵ Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş", s. 303.

⁶⁶ A.g.e., s. 301-302.

nin dilin dışına yansımış şekli gözüyle de okumak mümkündür. J. Pierre'in verdiği örnekle, nasıl ki, bir direk sütun başlığını ayakta tutuyorsa, totem de göndergesel çerçeveyi aynı şekilde ayakta tutar. Bu özelliğiyle totem, anlamın olayını oluşturur. O aynı zamanda bir durumu, bir olayı ve anlamı taşır. Bu anlam sayesinde, kozmoloji, hayvan sınıfları, evlilik biçimi ve aile soy kütüğü teşekkül eder.⁶⁷

Ancak burada ciddi bir ayrım kendini açığa vurmaktadır. İlk, her kültürde tabunun olup olamayacağı önemli bir sorundur. Öte yandan tabu sayesinde, bir kültürdeki tasnifleri ve sınıflamaları izah etmek mümkündür. O, anlamın olayını inşa etmektedir. Ancak dindeki tikelliği göz önüne aldığımızda, o da anlamın olayını meydana getirmekle birlikte, dinî tikel üzerinden olay ve anlam arasında ayrıma gitmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, tabuyu tanıyan bir toplumsal yapıda tasnifler, seküler bölmelerden müteşekkildir. Oysa dinî bir kozmolojide, tikel hem anlam veren hem de olaysallığı teşekkül ettiren bir özelliğe sahiptir. Çünkü din, özü itibarıyla, hem olay hem anlam ağıdır. Merkeze yerleşmiş olan tekil sayesinde din, bir yandan özdeşliğin ve başkalığın sınırlarını ve komşuluğunu teminat altına alır. Ancak dinin özgün yanı da tam bu noktada belirtmeye başlar.

Özdeşliğin ve başkalığın tekilikte sırt sırta dayanması, tekilliğin yapıyı hem açtığı hem de kapadığı anlamına gelir. Tekillik, yapıyı özdeşliğin üzerine kapatır, başkalığın üzerine açar. Tekillik, yapının morfogenezinin müdahale ettiği, yapının belli bir yerinde bu şekilde yer alır. Tekillik morfogenezi yönetmez; özdeşliğin ve başkalığın bir içeriğini belirlemez. Tekilliğin mekanizmaları başka yerdedir. Tekillik burada anlamın olaysallığına, yani anlamın oluşa itaat ettirilmesine dikkat etmeyi belirtmekle yetinir.⁶⁸

⁶⁷ A.g.e., s. 305.

⁶⁸ A.g.e., s. 306.

Douglas'ın özellikle dindeki murdar ve temiz hayvan kategorilerini daha geniş yelpazede düşünmek mümkündür. Mesela dindeki helal ve haram tasnifini dinî paradigma açısından ele alalım: Bir kişinin helal dairesinde olması tamü tamına kendi olması, kendi sınırlarının küçülmesine göz yummayıp, bilakis kendi üzerine eğilmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle, kişinin tam da kendi olması, helal ekseninde kalmasıdır. Helal dairesine, farklılık dahil olmadığı gibi, müphem ve anomalili olanın da girmesi mümkün değildir. Dini tasnif sistemi içinde helal, yapının kendi üzerine kapanmasıdır. Dinin fonksiyonu da işte bu yapının kapanmasını muhafaza etmektir. Başka türlü söylersek, 'isteğin kapanmasını' din temin eder. Bir yandan, yapının kendi üzerine dönmesinin önemini garanti altına alırken, öte yandan da helal sınırlarını aşmanın ve harama dalmanın bir gedik olacağını söyler. Bunu izah etmesi bir bakıma, isteği gemlemenin meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir. Esasında Tanrısal Yasa da, yapının koruyucusudur. Tanrısal buyruk, yapının kendi üzerine dönme yollarını dikte etmiştir.

Oysa haram, sınırları ihlal ederek, kişinin tam olarak kendi olamaması, kendine yabancılaşmasıdır. O, göz göre göre kendinin küçülmesini göze alır. Bir boşluk alanı oluşturan haram, kişiyi kendine uzaklaştırdığı için, onun kendi üzerine eğilmesi mümkün olmayacaktır. Gerçekte haram da temizliği ihlal eden, boş, kendine tümüyle yabancı, ayaklarımızı silmeden girdiğimiz ve çıktığımız yapıdan gelir. Haram bir bakıma dışarının özgürce, içeriye geçmesi ve nihayetinde orada kaybolmasıdır. Bu durumda din, isteğin ve arzunun gemlenmesini temin ederken, amacın da açılmasını güvence altına alır. Niyetin ifşa olmasını meşrulaştırır.⁶⁹ Tanrısal açılmayı desteklerken, dışa çıkmanın önüne bent koyar. Zaten tam olarak Tanrısal olana açılma kendiliğinden, kirlenmeyi ve haramı

⁶⁹ A.g.e., s. 307.

güvence altına alacaktır. Çünkü, bu sayede kendi üstüne dönebilen kişi, ruhunun küçülmesine göz yummayacaktır. Diyebiliriz ki dinin asıl işlevi, dilde haram ve helali yönetmektir. Yapının açılmasını ve kapanmasını tayin etmektir. Bu anlamda din, bir tür görü bahşeder. Gösterilen şeyi görmeyi ve ondan uzaklaşmayı ya da ona uymayı temin eder.

Haram/yasaklanan ve helalin/yasaklanmayan, kişinin küçülmeyi göze alıp almaması olduğunu söylediğimizde, Tanrısal olan daireyi ihlal etme ya da etmeme önemli bir gerçek olarak çıkar karşımıza. Küçülmeyi göze almak, karanlıkta kalmak olarak ifade edilmektedir. Yahudi efsanesinde insanın bu karanlıktan ya da tutulmadan aydınlığa çıkışı da kurban olayıyla anlatılmaktadır. Dolayısıyla kurban, hem Tanrı ile birleşmenin hem de onun aydınlığında olmanın bir şükranı olarak ifade edilmektedir. Kısacası hikâyede Kurban, bir yandan Tanrı'nın aydınlığına kavuşmanın ifadesi, öte yanda sınırı ihlal etmenin tam bir farkındalığının dışı vurulmasıdır.⁷⁰

Dindeki tekil ile tabunun aynı işleve sahip olup olmadığı, dahası bunların göndergesel çerçevenin sınıflayıcı düzeyiyle ilişkilerindeki kurucu işlevlerinin aynı olup olmadığı, önemli bir meseledir. Bir direk, sütun başlığını ayakta tutuyorsa, totem de göndergesel çerçeveyi aynı şekilde ayakta tutar. Bu özelliğiyle totem, anlamın olayını oluşturur. O aynı zamanda bir durumu, bir olayı ve anlamı taşır. Ancak dindeki tekil de tıpkı, bir çadırın kanvasını ayakta tutması gibi bir direk işlevine sahip olsa da, bunlar bazı açılardan oldukça farklı içerimleri ima etmektedirler. İlkin, tabu ve dini tekil, büyük ölçüde biçimsel tasnif açısından benzer işlevlere sahip olmakla birlikte, kültür örüntüsünün dış görünümünün geri kalanı yani deruni ve içsel yapının dokunuşu birbirinden farklı olabilir. Tabu, anlamın olayını oluştururken, dinî tekil,

⁷⁰ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, Ankara, 2000, s. 37

anlam ve anlamın olayını birlikte oluşturur. Bu bağlamda, Lele topluluğundaki tabu olarak görülen pangolin ile İbrahimî gelenekteki, İbrahim'in koçunu ya da Hristiyanlık-taki Mesih olayını birlikte düşünebiliriz.

İbrahim'in kurbanı gibi Lele toplumunun pangolini de, hayvan olması bakımından ortak özelliğe sahiptir. Şimdi bunu mukayese edelim. Pangolin de bir tür kurbandır. Onu diğer hayvanlar gibi yakalamak ya da avlamak mümkün değildir. Ancak o, köye kadar gelebilir. Köylü ona gelecekteki belaları def ettirici olarak baktığı için, saygılı davranır. Onun çevresinde dönen bir tür ritüel ve kült oluşmuştur. Pangolin gizemleri, büyük ölçüde hüznülmü misterlerdir. Pangolin kültüne riayet etmeyen cezalandırıldığı gibi, toplumsal onayın dışında kalmaktadır. Pangolin ritüeli sayesinde Leleli halk, düşüncenin zorunluluğuyla değil, çıplak gerçeklikle görür. Daha doğrusu o, doğrudan gerçekliğe bakmayı öğrenir. Zorunluluğu kabul etmeyen Lele halkı, belirli bir ölümü de bir zorunluluk olarak görmez. Onların kirlilik sembolizmi özellikle beden üzerine odaklandığı için, herhangi bir kirlenme durumu bedensel parçalanmayı da beraberinde getirecektir. Bu nedenle ölüm, metafiziksel bir açıklama ile izah edilemez.⁷¹ Zira eksilen ya da yok olan her neyse, bu onun bedensel kirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Dahası, her bir şeyin ruhu da bizzat kendine has olduğu için, bedeni kirleten ruhunu da kirletecektir. Bu da doğal olarak, yapının kendi üstüne kapanmaması anlamına gelecektir. Yapının kendi üstüne kapanmaması, bir açığın ve boşluğun ortaya çıkması anlamına geleceği için, bu duruma ölüm demek pekala mümkün olacaktır.

Şimdi İbrahim'in kurbanını da bir tekil durum olarak gören Douglas'ın düşüncesinin izini sürmeye çalışalım: Her şeyden önce, pangolinin bir tekil olarak daha çok fiziksel bir

⁷¹ Douglas, Mary, *Purity and Danger*, s. 172-174.

tasnif işlevinin olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz beden üzerinden, tek tek ruhların temizliği ve kirliliği söz konusu olabilse de asıl ölüm bedensel kirlenmeden kaynaklanacaktır. Lele toplumunda pangolin, göndergesel çerçeveyi ayakta tutar. Bu özelliğiyle o, anlamın olayını oluşturur. Elbette o, aynı zamanda bir durumu, bir olayı ve anlamı taşır. Bu anlam sayesinde, pangolin, murdar, temiz, anomalili hayvan tasnifi ni teşekkül ettirmede belirleyicidir. Ancak ne var ki Douglas, sadece pangolinin göndergesel çerçeveyi ayakta tuttuğunu söylemektedir. Onun kurucu rolünü izah etmemektedir. Bir başka ifadeyle ana belirleyici olarak önemini belirtmekle yetinmektedir. Pangolinin bir anlam taşıyıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte, anlamın ve anlamın olayını onun nasıl teşekkül ettirdiğini açıklayamamaktadır. Yapının biçimsel işleyişini izah ederken, anlam bakımından onun göndergesel çerçeve oluşunun derin tahlilini verememektedir.

Oysa İbrahim'in kurbanı, anlamı ve anlamın olayını birlikte işlemektedir. Dahası, o kurbanın, tekil olması bakımından kurucu işlevi, bütün bir İbrahimî geleneğin dokusunun derinliklerine nüfuz etmiştir. Bir kere anlam, İbrahim ve Tanrısı arasındaki ilişkide teşekkül etmektedir. Kurban da bu ilişkinin bir taşıyıcısıdır. Bu tekil, bir göndergesel çerçeveyi ayakta tutmakla birlikte, onun dayandığı muazzam bir güç vardır. Bir başka ifadeyle kurban, gücünü bu dayanaktan almaktadır. Bu anlamda dindeki helal ve haram kategorisi ile Lele topluluğundaki murdar ve temiz tasnifi sadece isimsel bakımdan benzetmektedir. Dinde helali gözeten kişi, kendi varlığıyla örtüşmektedir. Bu, bir bakıma yapıyla da örtüştüğü anlamına gelir. Dinin farklılığı da burada ortaya çıkmaktadır. O, kişinin kendi varlığıyla yapının varlığının örtüşmesini ve uzaklaşmasını bir ve aynı görür. Ancak Lele'de önce yapıyla örtüşme ön plandadır. Toplumsal entegrasyon ön plandadır. Kuşkusuz toplumsal tasnifin ifsad olması bireysel çöküşü de getirecektir. Ne var ki, bunların çöküşünü sadece tabu yasası

garanti altına almaktadır. Dini perspektiften bakıldığında Lele toplumundaki tasnif, seküler gelebilecektir. Oradan İbrahimî geleneğe bakıldığında ise, oldukça mistik bir izlenim verebilir. Çünkü anlamı besleyen fizikötesi bir gücün varlığına inanılmaktadır. Öyle ki, İsmail kesilmemekle birlikte, İbrahim'in teslimiyetini onaylayan Tanrı bu tasdiki kutlarcasına kendisine yaklaşma sembolü olarak kurbanı armağan etmiştir. Esasında tam zıt bir işleyiş vardır. Burada, insan ve Tanrı'nın birlikte etkinliği gözlenmektedir.

d) İman, Kurban/Ritüel ve Anlam

Her ne kadar, Douglas Yahudiliği incelerken seçilmiş bir kavim olma düşüncesinden dolayı, toplumsal verilmişliği kabul etse de, gerçekte İbrahim'in kurbanı bir dönüşümün sembolüdür. Hatta iman, toplumsal tasnif sınırlarını aşan bir özelliğe sahiptir. Özellikle İslam dini açısından düşünürsek, bir ümmete dâhil olmak, kan bağı, soy kütüğü ve sâirlerini olabildiğince aşma özelliğine sahiptir. Zaten Kâbe bunun en somut sembolüdür. Hiç bir ırk, renk millet imtiyazlı olmayıp, iman ve teslim olma, İbrahim'in teslimiyetine göndermede bulunarak, tek vücut olmaktadır. Bu birliktelik ya da 'Tevhid', anlamını Hac ibadetindeki kurbanla açığa vurmaktadır. Bir Afrika kabilesindeki tabu ile İbrahim'in kurbanını sadece tekillik üzerinden, dile gelme şekliyle birleştirmek, çoğu şeyi kaçırmak anlamına gelecektir. Hijyen üzerinden bir ahlak dokusu izah etmek zorken, haram ve helal üzerinden ahlakın anlamını açıklamak çok zor değildir. Öte yandan Douglas tam olarak Levililer'deki "yasak hayvanların tabu kategorisine girdiğini izah etmemekle birlikte, hayvan kategorileriyle toplumsal ilişkiler arasında dikkat çekici düşünceler öne sürmüştür".⁷²

Her ne kadar Douglas, kozmolojik inançları yorumlarken, toplumsal kurumların önemini öne çıkarmakla Durkheim'ı

⁷² Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, s. 209.

takip etse de, tabu hakkında Levi-Strauss'un bir uyarısı, zihinlere açıklık getirmektedir. O, Durkheim'ın insanlar da dâhil olmak üzere, varlıkların ve nesnelerin sınıflandırılması-
nı tabuya dayandırdığına dikkat çeker.⁷³ Oysa kendisinin, tam aksine, tabusal sınıflandırmanın özel biçiminin onun bir ay-
rımı bile olmayıp, oluşturuca, ilk ve temel bölümlerden biri olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, tabuya yer ver-
meyen halkların da bir sınıflama dizgesi vardır. Bu sınıflama biçimi de onların genel toplum düzeni dizgesinin temel öğelerinden biridir. Bu özelliğiyle, büyüsel, dinsel ve laik kurumları temelden etkiler.⁷⁴

Diyebiliriz ki bütün kültürel yaratımların temelinde anlam vardır. Bununla birlikte anlam, akar ve sürüklenir. Onu ele geçirmek ve kavramak zordur. Bir göstergeler dizinine iliştirilen anlam, kendini dönüştürür. Anlamın anlamı, sonu gelmeyen bir imadır. Gösterenin sonunu bilmediği ancak dur durak bilmeksizin yaptığı göndermedir. Sembolün duraksamaksızın göndermede bulunması anlamı ifşa ettirir. Bu semboller sayesinde anlamı kuran her kişi, her bir olayda farklı örüntüler yakalayabilir. Hatta aynı kişi bile farklı zaman ve mekânlarda aynı sembollerde farklı anlamlar bulabilir. Bunun içindir ki toplumsal yaşam, anlama bir zorunluluk katmaya çalışır. Toplumun temeline dayanan anlam, elimizden kaymaya hazırdır. İşte ayinler, törenler ve ritüeller anlamın sürüklenişini kısıtlamaya yarar.⁷⁵ Ancak ifade etmeliyiz ki ayin ve ritüeller aynı zamanda anlamı üreten kanallardır. Zira ritüeller kutsala geçit veren kestirme yollardır. Bütün milletlerdeki âyinler ile mesela Hıristiyan vaftizi gibi sayısız başlama ritüelleri ve belgeler, insanoğlunda sıradan yollarla yakla-

⁷³ Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 320.

⁷⁴ Lev-i Strauss, Claude, *Yabanî Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 198.

⁷⁵ Douglas, Mary; Isherwood, Baron, *Tüketimin Antropolojisi*, çev. E. A. Aytekin, Dost Kitabevi, 1999, Ankara, s.80.

şılamayan kutsal derinlik bilincinin olduğunu gözler önüne serer.⁷⁶ Demek ki ritüeller ve âyinler, hem anlamın neşet ettiği kaynağa ulaştıran ara geçitler, hem de anlamı sabitlemeye yarayan olaylardır.

D. POTLAÇ KÜLTÜRÜ

"Potlaç", sözlüklerde Kuzey Amerika kabilelerinin yaptıkları büyük şölen ve şenlikleri tanımlamak için kullanılır. Potlaç törenleri sırasında, önce yenilir içilir ve armağanlar verilir, daha sonra da değerli tüm kap kacaklar kırılır, balıkyağı akıtılır, ev eşyaları, dikiş makineleri harap edilir ve hatta evler bile yakılır. Potlaç törenine çağrılmak, büyük bir onurdur ancak her konuk, çağrıldığı her potlaç törenine karşılık kendisi de bir potlaç düzenlemek zorundadır. Bu törenler mal tamahlığını en aza indirmek için yapılır. Biriken eşyayı topluluğun diğer üyeleriyle paylaşmak amaçlı yapılmasından yola çıkılarak, bu törenlerin yapıldığı toplumların yaşadığı kültüre de beşeri bilimlerde "potlaç kültürü" adı verilmiştir. Potlaç kültürü yerine "armağan kültürü" ya da "simgesel değiş tokuş düzeni" tanımları da kullanılabilir.

Potlaç basit bir şölen değildir, yaşamın tüm alanlarını kapsar ve zihniyet işleyişini belirler. Potlaç kültürü, soy ve kan birliği üzerine oturur, yasalar değil karşılıklı rızaya dayalı gelenekler egemendir. Düğün, nişan, bayram, zafer vb. olaylarda gerçekleştirilen değiş-tokuş, bu kültürün belirleyicisidir. Maddiden daha çok manevi alışveriş önemlidir; duygu alış-verişi yaşamsal bir öneme sahiptir. Bu düzende toplum, hiyerarşik bir görünüme sahip olsa da, aslında söz konusu olan eşitler arasında geçici bir eşitsizliktir; her an statü değişiklikleri olabilir. Özel mülkiyet kavramı yoktur, herkes kardeştir, ben yok biz vardır, servet kolektif bir anlama sahiptir. Servet, bir anda el değiştirebilir. Törenlerde verilenin reddi, bir savaş

⁷⁶ Paul Tillich, *—theologian of the boundaries—* ed. Marx Kline Taylor, s. 126.

nedenidir. Aldığınızı çoğuyla iade etmeniz beklenir, aksi halde bir dava ve anlaşmazlık konusu ortaya çıkar.

Potlaç düzeninde topluluğun bütünlüğünü korumak tüm davranışların belirleyicisidir. İnsanların adları bile ait oldukları topluluk ya da onun atası sayılan totem, fetiş vb. varlıkların adlarıyla sınırlıdır. Her şey, prestij, itibar, otorite, hatta cinsel yaşantılar bile kolektif ahlak süzgecinden geçirilerek değerlendirilir. Şan, şeref, kahramanlık, namus gibi kavramlar her şeyin üstündedir, dolayısıyla gündelik hayatta nesnelerin kullanımında işlevsellik ve akılcılık değil, gösteriş ve şatafat öne çıkar. Ne var ki sözünü ettiğimiz durumu günümüz dünyasının gösteriş perestliği ile aynı potada değerlendirmek doğru değildir. Zira potlaç kültüründe gösterişin bu kadar öne geçirilmesi ve aynı zamanda dağıtılmasında eşya sayesinde tanrısallığın gölgelenmesine bir itiraz vardır.

Potlaç kültürünün hüküm sürdüğü kabilelerin ya da toplulukların "kralları şanlarına uygun olağanüstü güzel eşyalara, özellikle de altın ve kıymetli taşlara sahip olmak zorundaydı. Hazine demek değerli maddelerin bir yerlere yığılması demek değildi. Hazine büyük törenler esnasında herkese gösterilmeli, halkın şefleri görkemli hazinelerinin ortasında yer almalıydı. Çünkü bu nesneler onların gurur kaynağıydı". Potlaç ritüelleri sırasında kralların eşyalarının sergilenmesi, daha sonra da dağıtılıp adeta yağmalanması durumunu antropolog R. Benedict *Kültür Örüntüleri* kitabında, bir nevi, iktidar saplantısı olarak değerlendirir. Zira onların mallarını harap etmeleri, eşyanın değişmesinin aksine kendi güçlerinin sürekliliğini temsil etmekteydi. Bir başka ifadeyle, kral bu sayede oluş ve bozuluşun kendi gücü dahilinde olduğunu ifşa etmeyi hedeflemektedir.

1. Paganizm ve Potlaç Kültürü

Levi Bruhl gibi bazı düşünürler potlaç kültürünün tek Tanrılı dinler öncesine ait evrensel bir kültür olduğunu söy-

lerler. Zaten yukarıda potlaç terimin anlamını verirken onun kabilevî bir kültürün özelliğini temsil ettiğini söylemiştik. Bruhl'a göre, bilhassa ilkel kabilelerde (ya da çağımıza yakın olmakla birlikte hala bu özelliği gösteren topluluklarda) tanrısallığın bütün eşyada olduğu kabul edilmekteydi. Bunu daha somut olarak ifade etmek gerekirse, ilkelerde paganizm hâkimdi. Eşyanın da ruhu olduğuna inanılmaktaydı. Zira söz konusu ruh, tanrısal bir ruhtu. Nasıl ki ilkel kabilelerde 'tabu' olan hayvan, bitki vs. her ne ise onun sayesinde kültür örüntüsü teşekkül etmekteydi, bu yapıdaki geleneksel ağda hediye sayesinde tanrısal ruh, toplumsal kültür ağını örmekteydi ve idame ettirmekteydi. Bir başka ifadeyle tabu ile hediyeleşmeyi aynı yapının iki zıt kutbu olarak görebiliriz. Tabu, deyim yerindeyse kültürün oluşumunda, dairevi bir yapının merkezidir. Çünkü tabu, toplumsal yapıdaki yasak ve meşru olanı belirlemede merkezi bir konuma sahiptir. Armağan ise tabunun aksine meşruluğun sembolüydü.

Antropolog Mary Douglas meşhur eseri *Purity and Danger* (Safalık ve Tehlike) isimli kitabında bir Afrika kabilesi olan Lele topluluğunda pangolin denilen hayvanın tabu oluşunun kültürel örüntünün yapılanmasındaki önemini analiz eder. Levi Bruhl da, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı* isimli eserinde, potlaç kültürünü yasak olmayan tanrısal ruhu canlı tutma ve bu sayede hem tanrısallığı tezahür ettirme hem de toplumsal baği tanrısallıkla ikame etme aracı olarak ele alır.

Kapitalizmin önemli nirengi noktalarından bir olan tüketim ve dolayısıyla özel günler ihdası üzerinden armağan kültürünü canlı tutma çabası bir ölçüde paganizme geri dönme durumudur. Çünkü hediye üzerinden karşılıklı dostluktan ziyade para gücünü tecessüm ettirmektedir. Zira kapitalist tüketimde marka ve etiket her şeyin önündedir. Bu yol izlendiğinde bile armağan üzerinden bir tabakalaşmanın ya da deyim yerindeyse sanki kast sisteminin oluşturulduğunu gözlemlemek mümkündür.

Öte yandan zorla armağan talebi diyebileceğimiz modern dilencililiği de benzer bağlamda değerlendirmek mümkündür. Dilencilik, Avrupa'daki kapitalizm öncesi potlaç kültürünün işaretleri diye kabul edilir. Çünkü verme sayesinde, tanrısal ruhun canlı tutulacağı kabul edilmektedir. Feodal dönemde Avrupa'da şefler, bir bakıma hem Tanrıların, ruhların ve ataların yeryüzünde yaşayan temsilcileri olarak kabul edilir hem de toplumsal düzeneğin mübadele üzerinden tanrısallığın ikame ettiricisi olarak görülür. Bu nedenle onlar, toplumun güvence içinde yaşaması, huzur ve refahının sağlanmasından sorumludurlar.

Bunları sağlayamayan şef liderliğini sürdüremez. Şefler toprak sayesinde tanrısallığın temsilcisi olduğundan, mübadele ve potlaç kültürünün sürdürülmesinin garantörüdür. Potlaçtaki simgesel düzen, şaşmaz ritüellere sahip bir büyü düzenidir; değişmezlik, şimdiki zaman ve sözlü kültür egemendir. Bu efsunî ve büyülü ritüel yani potlaç, tanrısallığın güç ve gizemli boyutunu bir araya getirir. Bu bağ, adeta toplumu güncelleyen ve düzenleyen dahası idame ettiren bir özelliği haizdir.

Yine dikkatten kaçmamamızı gereken bir başka özellik ise, paranın, ilk kez potlaç düzeninde ortaya çıkmış olmasıdır. Ne var ki o dönemde para, ekonomik bir gösterge olarak değil siyasal bir güç göstergesi ve barışı sağlamaya yönelik bir değiş tokuş nesnesi olarak kabul görmüştür. Parasal ekonomik düzenin ortaya çıkması, ancak akılcı bir düşünce sisteminden sonra mümkün olabilmiş, bunun için de çok uzun yüzyıllar gerekmiştir. Parasal ekonomik düzenin ortaya çıkışı durumunda bu kez eşya evrensel bir ruhun taşıyıcısı değil de, bizzat paranın bir göstergesi haline gelmiştir. Böylece potlaç kültüründe, eşyanın değişmezliğin ve şimdinin sembolü olmasından dolayı -ritüelde oluş ve bozuluşu temsil etmek bakımından- yağmalanmasına gerek kalmamıştır. Zira modern

zamanlarda eşya, zaten hızlı tüketimle aynen bu anlamı karşılamaktadır. Dahası asıl olan değişim olmuştur ya da tüketim.

Tüketimciliğin ve devlet kurumlarının egemen olduğu bir çağda, pek çok insan, öz çıkarın toplumdaki baskın güdü olduğuna inanır. Armağanlar da, en iyi ihtimalle, yararsız süsler olarak görülür. *Armağan Dünyası* isimli kitabında Jacques Godbout, armağanın aslında günümüz toplumlarında nasıl da hâkim olduğunu gösteriyor. Antropolog Marcel Mauss, 'ilkel' ve arkaik toplumlarda armağan aracılığıyla kurulan ilişkileri incelediği ünlü eserinde, bu değiş tokuşun temel özelliğinin, taraflarda değiş tokuş edilen nesnelerin maddi değerinin üzerinde ve ötesinde bağlayan bir sosyal bağ kurması olduğunu göstermişti. Bu karşılıklı soyut 'borçlar' sosyal dokuyu oluşturuyorlardı.

Godbout ve Caille, modern toplumların piyasa alışverişleri zemininde ve öz çıkar peşinde işlediği varsayımının aksine, armağanın hala sosyal dokumuzun temelini oluşturduğunu vurgulamaktadırlar. Yazarlara göre, aynı türde karşılık verme yükümlülüğü hissi doğuran armağan, sadece bir nesne değil, bir sosyal bağ, belki en önemli sosyal bağdır. Kan ve organ bağı, gönüllü çalışma, arkadaşlar, çiftler ve aile arasındaki ilişkiler, Noel Baba, sanatçılar ve izleyiciler arasındaki etkileşim ve sanatçı-toplum ilişkisi gibi birbirinden farklı birçok örnekte, armağan günümüzde etkili olmaya devam etmektedir.

2. Potlaç ve İslam Kültürü

"Potlaç"ın Türk tarihindeki en yakın anlamını "yağma toyu" (han-ı yağma) verir. Türk tarihinde yağma toyunun olduğu, hanların, önde gelen kimselerin mallarını bir törenle yağmalattığı bilinen bir husustur. Hükümdar bir bakıma tanrısallığın sembolü olduğundan, oluş ve bozuluşu, dünyanın devranını kendi malı üzerinden sergilemektedir. Ancak Türklerin Talas Savaşıyla birlikte, İslamiyeti kabul ettiklerini dik-

kate aldığımızda, bundan böyle acaba 'potlaç kültürü'nden çok rahat bahsedebilir miyiz?

Potlaç kültüründe tanrısallığın eşyaya yayılmış olduğu kabul edilmektedir. O kültürdeki insanlar tıpkı kendileri gibi eşyanın da ruhunun olduğunu düşünmektedirler. Neredeyse diğer varlıklarla kendileri arasında bir ayrımı belirginleştirdikleri söylenemez. En genel ifadeyle bir tür tümtanrıcılık akla gelmektedir. Bir başka ifadeyle, İbrahimî geleneğin aksine, tanrısallık her bir nesne arasında dağılmış durumdadır. Ne var ki İbrahimî gelenekte ve özellikle İslam dininde 'tevhit' düşüncesi Allah ve diğer yaratılanlar arasında kesin ayrımı gözetir. Bu dünya görüşünde insan da, varlık hiyerarşisindeki en kâmil varlıktır. Dolayısıyla onun eşya üzerinde hâkimiyeti vardır. Diğer var olanlar da Allah'ın birer işareti-
dir.

Bu kısa giriş bilgilerinden sonra, Prof. Dr. Oğuz Adanır ve Doç. Dr. Erol Göka'nın tespitlerini inceleyelim. Onlara göre, potlaç kültürü, Avrupa'daki 19. yüzyıl sanayi kapitalizmiyle gerçek anlamda, kalıcı ve bireysel toprak ve özel mülkiyet anlayışının ortaya çıkışıyla birlikte büyük ölçüde kaybolmuştur.

Bununla birlikte İslam dünyasında ve Asya'da varlığını devam ettirdiğini söylemeleri ilginçtir. Ancak bunu isabetli bir tespit olarak değerlendirmek mümkün değildir. Değerlendirmenin ilk ayağı yerinde gibi gözükse de, kapitalizmle birlikte içinin yeniden doldurularak, Avrupa'da varlık gösterdiği söylenebilir

Oysa Selçuklu ve Osmanlı'da varolduğunu iddia etmek biraz aceleci bir değerlendirme gibi gözükmektedir. Osmanlı'daki hediyeleşmenin dini ve kültürel arka planı Kur'an'daki 'ülfet' ayetiyle ilgilidir. Zira birbirine düşman olanların dost olması Allah'ın bir hikmeti olarak değerlendirilmektedir. Hediyeleşmede bu bağı kuvvetlendirici bir özelliktedir. Yine

İslam peygamberinin bu yöndeki tavsiyeleri dostluk bağınu kuvvetlendirmek ve 'en sevdiklerinizi harcayın' prensibi gereğince hem benlik davasından vazgeçmeyi hem de dünyaya tapmamayı tavsiye etmektedir. Üstelik hediye (ülfetin bir tezahürü ve iyi eylem olarak) sınırları ihlal ederek (günah) benlikte açılan gedikleri telafi etme işlevine sahiptir. Hal böyle olunca ilkel kabilelerdeki pagan dinin bir özelliği olan potlacı Osmanlı kültürüne uyarlama çabası biraz zorlama gibi gözükmemektedir.

Doç. Dr. Erol Göka'nın tespitiyle, Prof. Oğuz Adanır'a göre, tarih boyunca Türk toplumları potlaç kültürü özellikleri göstermektedir; "Osmanlı'da ve günümüz Anadolu toplumunda da potlaç kültürünün kalıntılarından bahsedilebilir. Örneğin "gösteriş ve şatafat"ı, "kardeş kavgası"nı ve Eski Türk Dini'ndeki inançları bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Dahası kolay "sınıf atlama"yı, "konukseverlik"i potlaç kültürü oldukça iyi açıklamaktadır.

Ancak şu bir gerçek ki, bir şeye asıl olanda değil de, ayrıntıda benzetmek; bu ikisi arasında bir özdeşlik kurmaya izin vermeyebilir. Potlaç kültüründe armağanın, eşyanın tanrısal ruhu taşıdığı kabul edilmektedir. Oysa İslam dininde tanrısal ruh, akleden varlıkların bir özelliğidir. Dolayısıyla da eşyanın böyle bir özelliğinin olduğunu kabul etmek doğru değildir. Dahası İslam dünya görüşünde Allah ve diğer varlıklar ayrımlı çok nettir.

Potlaç kültürünün Osmanlı'da da devam ettiğini düşünen Adanır, bunun kanıtları olarak Osmanlı'yı farklı bir gözle değerlendirir ve şu tespitlerde bulunur: Devletin asıl işinin fetihler olması ve bu işle servet kazanması, devletin gelirleri gibi giderlerinin de belirsizliği; ülkü birliğinin dinden değil şan, şöhret, kahramanlık ve çıkar birliğinden geçmesi, dinin amaç olmayıp araç; savaşmanın ve paylaşmanın amaç olması; fütüvvet ve ahilikteki dayanışmacı yaşam biçimi ve Osmanlı kurucularının ahi olmaları; ahlak ve hukukun aynılığı, dilen-

ciliğin ve sadakanın önemi; toprağın kimsenin değil devletin mülkü olması, görevliye maaş değil geçinme kaynağı olarak dirlik verilmesi; Tanzimat'a kadar modern anlamda sanat kavramıyla karşılaşılmanması, kültürel yaşamın şenlikler tarafından belirlenmesi; İslamiyet görüntüsü altında toplum yaşamında eski inançların, büyü düzeni olan Şamanizmin sürmesi...

Şimdi Türklerin savaş ruhlu bir özelliğinin olmasını, göçebe ve at üstünde yetişen bir yörük ruhu olmaktan ziyade, potlaçla bağlantılandırmak, hem potlaçın hem de değerlendirilen kültürün içini boşaltmaktan ve indirgemeciliğe düşmekten başka bir şey değildir. Bir kere Osmanlı savaşırken asla savaş amaç olmamıştır. Eğer böyle olmuş olsaydı, Osmanlı ile savaşan düşman güçler bir beldeyi işgal ettiklerinde hemen camiye kiliseye ya da bir başka kendi dini yapılarına çevirmezlerdi. Bu gösteriyor ki, asıl olan bir din savaşı. Hatta Haçlı savaşı bunun en açık kanıtlarındandır. Öte yandan geçimin maaşla değil de, dirlikle verilmesi tamamen feodal yapıyla ilgilidir. Kültürel yaşamda şenlik türü eğlencilerin, potlaç kültüründeki şenlikle özdeşleştirilmesi oldukça düz bir mantıktır. Verilen örnekleri bir bir yadsımak zor bir olay değildir...

Osmanlı değerlendirilirken dinin amaç değil de araç olması söylendikten sonra bir toplumun temel ayırt edici unsuru olan ahlak ve hukukun aynılığını gündeme getirmek çelişkili bir durumdur. Ahlak ve hukukun paralellliği ve birbirini tamamlayışı, kesinlikle İslam dininin ayrılmaz bir özelliğidir. Zira ikisinde de adalet temel kavramdır. Bu da tamamen Tanrı-insan ilişkisi ve yaradılış macerasının bir tezahürüdür. Hem ahlak hem de hukuk için adalet asıl belirleyici yapı olunca, bunların aynı çatının birimleri olması İslam dininden kaynaklanmaktadır. Modern hukukla bir mukayese yapacak olursak, hukukta adalet mülkün temeliyken, ahlakta ise, demokrasinin bir sonucu olarak eşitlik hâkimdir. Bütün insan-

ların insan olma bakımından haysiyetine saygı göstermek gerekecektir. Eşitlik ile adalet ayrı parametrelerde işlemektedir. Yasa önünde eşit olmak, adaletten önce gelecektir. Çünkü adalet temel varlık ve bilgi anlayışı olmayıp, eşitliğin işleme-sine yardım etmektedir.

Yine Göka, Adanır'ın, Ziya Gökalp, Abdülkadir İnan ve Doğan Avcıoğlu gibi Türk tarihiyle ilgili önde gelen isimleri potlaç kültürünü, armağan toplumlarını bilmemeleri nedeniyle hatalı değerlendirmeler yapmakla suçladığını kaydeder. Bu tür değerlendirmeler bize modern dünya şablonlarının bir dayatmasıdır. Tek boyutlu insan algısının bir kaç kıtasını evrensel sayarak onu ölçüt olarak kabul etmek üzücü bir manzara olsa gerektir. Çünkü her kültür ve geleneğin kendine has miyarları ve ürünleri olduğu bir gerçektir.

Nihayetinde Göka, Adanır'ın tam bir ikilem içinde olduğuna dikkat çeker ve bu durumu şu soruyla özetler: "Tek Tanrılı dinler, potlaç düzenini yıkan bir etki gösteriyorlarsa, niye İslam toplumlarında bu pek mümkün olmamıştır?" Bu soru kanımca yazımızın belkemiğini oluşturmaktadır. Daha ilginç o, değerlendirdiği iletişim bilimcinin, Türklerin İslam'ı seçmelerinde, her ikisinin de yani hem Türk kültürünün hem de İslam kültürünün evrensel potlaç havzasında yer almalarının temel rol oynadığını söyleyecek kadar ileri gittiğine atıfta bulunur.

E. KURBAN OLAYINA ANTROPOLOJİK YAKLAŞIM

Kurban, hemen hemen çoğu dinde vardır. İster ilahî isterse de ilahî kaynaklı olmasın, dinlerin kökeninde kurbanı bulmak mümkündür. Kurban, insan ve Tanrı arasındaki en güçlü bağ olduğu için, onun üzerinden bir yandan varlık kategorisinin tanımlanması, öte yandan da kültürel tasnifin gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Seküler bir bakış açısıyla ifade edecek olursak, bazı toplumlardaki totemin fonksiyono-

nunu dinlerde kurban icra eder. Çünkü totem olan her neyse, ona saygı ya da dokunulmazlık, bir bakıma varlık düzeninin sınıflandırılmasında merkezi bir öneme sahip olduğu gibi, dinlerdeki kurbanın da benzer işlevi vardır. Ancak, her toplumu totem düşüncesine göre izah etmek mümkün değildir. Ne var ki, hem kurban, hem de totem, toplumsal ve kültürel örüntünün göndergesel çerçevesinin olayıdır. Acaba, ne anlama gelmektedir 'göndergesel çerçevenin olayı'?

Kurban hadisesi, bir kültürün anlam bakımından ana arteridir. Bir direk, sütun başlığını ayakta tutuyorsa, kurban da göndergesel çerçeveyi aynı şekilde ayakta tutar. Bu özelliğiyle kurban, anlamın olayını oluşturur. Hz. İbrahim ile özdeşleşen kurban, özellikle İslam'da imanın, teslimiyetin ve bunun sonucunda da nailiyetin anlamını taşıyan bir olaydır. Dindeki tekil gösterge veya kurban, bir çadırın kanvasını ayakta tutması gibi, bir direk işlevine sahiptir. Buradaki tekillikle kasıt, İbrahim'in oğlunu kurban etmeyi kabullenişidir. Zimnen şunu söyler: İbrahim'in emre itaatinin sonu nasıl ki, bir koçla (fidye) kutlanmıştır, inanan kişinin sonu da böyle ferahtır. Bu anlamda kurban, iman ve imansızlığın sınırını ifşa eden bir hadisedir.

Esasında kurban, bir yandan teslimiyetin ve isyanın sınırını belirler. Öte yandan İbrahim'in kurbanına katılan ve onun soyunun her bir ferdinin kestiği kurban cinsinin (hayvanın) murdarlık ya da temiz oluşunu tayin eden Kur'an bir üst belirlenimle kozmolojik bir sınır işlevini kurbanlık hayvan üzerinden verir. Çünkü her hayvanın kurban olmayacağını söyleyen ilahî buyruk, kesilebilen hayvanı bir 'sınır' olarak telakki eder. Şüphesiz murdar hayvan da karşı sınırı (yasak şeridi) işaret eder.

Zira Kitab-ı Mukaddes'in bir ahit ve anlaşma olduğunu anımsarsak, (Kur'an nihaî ve son sözleşme kitabıdır) bu ahitin ayırma ve belirginleştirme ya da sınır bulma ve uçları gösterme anlamını ihtiva ettiğini fark ederiz. Nitekim Yaratılış

Kitabında (9-10) bu açıkça söylenmektedir: “Sizinle ve gelecek kuşaklarınızla, sizinle birlikteki bütün canlılarla, kuşlar, evcil ve yabanıl hayvanlarla antlaşmamı sürdürmek istiyorum”. Tanrı, Sina Dağı’nda Musa’ya seslendiğinde ve antlaşmasını bildirdiğinde âdeta bir tapınak olan o dağa karşılık gelecek şekilde kurban kesilebilecek hayvanlardan söz etti. Tanrı kendini ifşa ederken, kurban kesilecek olan hayvanlar tam bir diğer dünya olma işlevini gördü. Hatta bu hayvanlar bir yandan öteki mikrokozmos işlevi üstlenirken, öte yandan da kutsal ve kutsal olmayan alanı kendinde birleştirdi. Doğal olarak da, arada köprü olma fonksiyonunu üstlendi.

Bilindiği gibi, her hayvan kurban olarak kesilemez. Hatta her hayvan temiz değildir. Örneğin Yahudi kaynaklarında olduğu gibi, Kur’an’da da domuz murdar olarak kabul edilir. Bunu tıbbi hijyen ile açıklamak isabetli değildir. Çünkü üzerinde konuşulan metin dini bir yazındır. Eti yenebilen ve yemeyen hayvan tasnifiyle kutsal kitaplar bir aidiyet skalası oluştururlar. O kavme mensup olmayan için yenilmesinde hiç bir sakınca olmayan hayvan, bu anlamda yasaklanan ve cevaz verilen toplum için bir ayraç işlevi görmektedir. Bir başka ifadeyle, hayvanların çatal tınaklı olup olmamasından tutalım da, geviş getirip getirmemesine kadar pek çok özellik ‘sınır’ çizmede belirleyici olmaktadır. Mesela Deve, Yahudi kaynaklarında temiz sayılmazken, İslam’da her bakımdan (yük taşımasından, sütüne ve etine kadar) temizdir. Bir hayvan olarak deve, Yahudi ve Müslüman halkı birbirinden ayırma işlevine sahiptir. Hatta Arap medeniyetini tanımlamada deve önemli bir yere sahiptir.

Antropologların, özellikle eti yenilebilen ve yenilemeyen hayvan tasnifini bir ayırma ve farklılaştırma kategorisi olarak sunmasının altında –insanların hayvanlar üstündeki hakimiyetini ima etme düşüncesi vardır. Dahası, Sina Dağı başta olmak üzere, hayvanlar ve bitkilerle birlikte Tanrı âdeta bir çoban olarak takdim edilmektedir. Hatta derebeylik sistemi-

nin efendisi şeklinde sunulmaktadır. Böyle olduğu için de Tanrı'dan başkasının nelerin kurban edilip nelerin yasak olduğuna hüküm vermesi mümkün değildir. Onun izni olmaksızın hayvanlar hakkında murdar ve temiz damgası vurmak imkânsızdır. Çünkü sahibinden izinsiz bir bahçeye girmek ve oradan ürün toplamak uygun olamaz. Dahası o bahçedeki yabancı ve evcil olan bitkilere ve hayvanlara sadece bahçe sahibi izin verebilir.

Yukarıda Tanrı'nın metaforik olarak adeta bir tarım ve toprak sisteminin efendisi olarak sunulması, İbrahimî geleneğin önemli bir ifade biçimidir. Bu bazen çoban, bazen baba, bazen terbiye edicidir. Bu imgelerle kutsal kitaplar, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi ifade etmek istemişlerdir. O sadece bir akıl varlığı değildir. Önünde eğilip, teslim olunacak bir Rabb'dır. Belki de kurban (yaklaşma) kelimesi en iyi anlamını eğilmeyle ifade etmektedir.

Eğilme ve yaklaşma, insan olmanın anlamını açarken Tanrı'yı da ifşa eder. Hatta kurban olayının kökeni, Tanrı'ya bir armağan sunmaktan ziyade, daha çok kurbanın eti ve kanında Tanrı'yla birleşme düşüncesi vardır. Kur'an'ın ifade ettiği "Allah'a kurbanın eti ve kanı değil, takvanız ulaşacak" söyleminde de, bu ulaşmanın Allah'a katılmak ya da ona yaklaşmak anlamına geldiğini görürüz. Hatta bazı ilkel dinlerde kurban sayesinde, göksel olaylar üzerine doğrudan etki edilebileceği düşünülmüştür. Bunun için olmalı ki, mesela Yunan simya kitaplarında bakırın gümüşe dönüşmesinin nedeni olarak kurban gösterilir. Bu da onun etki ve dönüştürme gücünü ifade etmektedir. Çünkü sadece insanın değil, tanrıların kökenini bile kurbana dayandırılmıştır. Acaba Tanrı'nın kökeninin kurbana dayanması ne demektir?

Kültürel tasnif içinde tekil ve nevi şahsına münhasır bir karaktere sahip olan kurban olayı, Tanrı'nın tanrılığını da ifşa etme özelliğine sahiptir. Onun çizdiği sınırları ihlal etmeyen kişi ruhunun küçülmesini göze almayandır. Öte yandan sınır-

ları ihlal eden ruhunun küçülmesini göze alandır. Ancak bu göze alış, tahmin edilemeyecek karanlığı kendinde gizlediği için insan âdeta bir varoluş tutulmasına maruz kalacaktır. Bu tutulmadan aydınlığa kavuşturacak yegane ışık Tanrı'dır. İnsan bu kadarını tahmin edemediği için göze aldığı ihlalin neticesindeki karanlık yerini aydınlığa bırakınca buna şükran borcu olarak kurban kesmiştir. Yahudi kaynaklarında bu Âdem ve Havva tablosuyla anlatılmıştır:

Âdem ve Havva yaratıldıkları gün, günah işledikleri için Tanrı'dan uzak kalmışlardır. Tanrı'dan uzak kalmak karanlığa gömmülme demektir. Onlar, gün ağıncı aydınlığa kavuşmalarını bir Kurban'la kutlamışlardır.

İşte İbrahim'in kurbanı bir dönüşümün sembolüdür. Kurban ile birlikte Kâbe bir medeniyetin temel direği olarak kabul edilmiştir. Bunların ifade ettiği iman, toplumsal tasnif sınırlarını aşan bir özelliğe sahiptir. Özellikle İslam dini açısından düşünürsek, bir ümmete dâhil olmak, kan bağı, soy kütüğü gibi tasnifleri olabildiğince aşma özelliğine sahiptir. Zaten Kâbe bunun en somut sembolüdür. Hiç bir ırk, renk ve millet imtiyazlı olmayıp, iman ve teslim olma, İbrahim'in teslimiyetine göndermede bulunarak, tek vücut olmayı temsil eder Kâbe. Bu birliktelik ya da 'Tevhit', anlamını Hac ibadetiindeki kurbanla açığa vurmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPIMIZ VE EĞİTİM

*Akıl ve gönül ahenği, okul ve üniversitede,
düşünce ve hayat arasındaki somut bağ
olarak tecessüm etmelidir.*

Sokrates

A. EĞİTİM

1. Talim ve Terbiye'den Eğitim ve Öğretime

Bir toplumun gelişmişliğinin anahtarı, eğitim sisteminde saklıdır. Aynı şekilde geri kalmışlığının nedenleri de eğitim sistemi adresinde aranmalıdır. Her yıl, öğrenciler, öğretmenler ve veliler eğitim maratonunda yeni bir koşuya başlarlar. Veliler çocuklarının eğitimi ve saygın birer fert olmasını isterken, öğretmenler de doğal olarak bu talebi yerine getirmeye çalışırlar. Öğrencilere gelince; onların günümüzün zor şartlarına uyarak, beden ve ruhen sağlıklı birer birey ve çağdaş medeniyet seviyesini yakalamaya talip talebeler olduklarını söylememiz gerekir. Ancak medeniyet kavramı ve eğitim ya da talim ve terbiye birbiriyle ne kadar barışık; öncelikle bunun sorgulanması gerekmektedir. Çünkü 'medeniyet' köklerle barışık olmayı ima ederken, modern eğitim, geçmişle bağlantıdan ziyade, pragmatik olarak kapitalizmin değerine su taşımaktadır. Zira bireycilik ve liberalizm, geçmişin külfetinden! kurtulmuş 'bakır benliklere' sahip olmak suretiyle, bencilliği pompalamaktadır. Oysa terbiyeyi ve medeniyeti önemseyen bir eğitim anlayışı için *"kökü mazide olan atı"* prensibi önemlidir. Dolayısıyla *"devam ederek değişmek, değişerek devam etmek"* ilkesinde, geçmiş ve gelecek hem zamanlı olarak önem arz etmektedir.

Bu bağlamda karşımıza hemen modernizm-gelenek gerilimi çıkmaktadır. Ne var ki bunların karşılıklı olarak birbirini gerektiriyor olması gibi, evrensel ve yerelin de birbirini tamamladığını ifade etmemiz uygun olur. Globalleşen bir dünyanın, küçük bir köy halini almasının beraberinde getirdiği sıkıntıları esasında, geleneksel direnç, zımnen ifade etmektedir. Evrensel ve modern düşüncenin varlığından söz edilebilmesi için kendisine karşı koyan yerel değerlerden söz edilebilmelidir. Zira Modern Batı düşüncesinin şimdilerde ço-

züm aradığı bir çıkmazdır bu. Çünkü evrensel tanımlayabilmemiz için, tikelin varlığı zorunludur. En azından neye göre evrensel sorusunu sorabilmemiz için tikel veya yerel direnç, gözden uzak tutulamayacak kadar önemlidir. Bu durum önemini, en bariz şekilde, Batı'nın bir değer krizini yaşaması sürecinde gösterir.

1789 Fransız İhtilali'yle evrensel insan haklarından ve eşitlikten söz edilmeye başlanmasının, zamanla kendinde pek çok açmazı barındırdığı bilinen bir gerçektir. Örneğin demokrasinin öznesi, bütün tikel içeriklerini çıkardıktan sonra, ulaştığımız tamamen soyut ve boşluğu ile dikkati çeken kartezyen öznenen başkası değildir. İşte bu noktada somut var oluş varlığını hissettirir ki, bu alan, tikel ve yerel olan bir sahadır. Yine ayrılık ve süreklilik duygusunun kazanılması diyebileceğimiz kimliğin inşasında, hem evrensel hem de tikel içerikler, tartışmasız öneme sahiptir. Öte yandan geleneğin tutulması ve kısa devre yapmasına karşı da modernizm izin vermemektedir. Kendi içine kapalı bir geleneğin, kendini yeniden üretmesinden söz etmek mümkün değildir. Bu anlamda modernizm, geleneğe bir ufuk vermektedir.

Konumuz eğitim olunca, gelenek ve medeniyet niçin bu kadar önemli olmaktadır? Günümüzün en önemli sorunlarından biri, değer ve ahlak sorunudur. Değerin ete kemiğe bürünmüş hali de yaşantıda mevcuttur. Geçmiş ıskartaya çıkarırsak, eylemde model ve örnek şahsiyet fikrini iptal etmemiz gerekir; dolayısıyla ahlakı da rafa kaldırmamız icap eder. Zira salt akıl, kendi başına ahlakı ve değeri garantileyemez. Ahlakın garantörü aşkın boyuttur. Bu noktada dinin önemi karşımıza çıkmaktadır. Gelenek de dinin kalesi olunca, konumuz açısından, gelenek, medeniyet ve din, zorunlu uğrak yeridir. Modern eğitim dini iptal edince, medeniyeti kültür altında tanımlamaya kalkıştı. Medeniyetin kültüre transfer edilmesi, kültürün din ve gelenek patentinden koparılıp Aydınlanma aklıyla inşa edilmesi anlamına geliyordu. Modern

düşünce hudutlarında kalındığında, kültür yani ekilip-ışlenme ve hasat, akıl, bilgi ve teorik eğitimi çağrıştırmaktadır. Oysa, medeniyet kavramı kendinde, talim ve terbiyeyi ima etmektedir. Dolayısıyla biz medeniyetin, modern anlamda kullanılan kültürden hem daha köklü hem de daha şümül- lü olduğunu söylemek istiyoruz.

Modern eğitim sisteminin eğitmeye çalıştığı öznenin, de- mokrasi tanımında verilen modern özne olduğunu belirtme- liyiz. Çünkü bu özne soyut, içi boş kartezyen öznedir. Bu trendde insan, devraldığı tarih, kültür ve medeniyete tarihsel hafıza olarak katılmaktan ziyade, kendisi ve ürettikleri de birer nesneden ibarettir. İnsanın tecrübe varlığı olduğu unu- tulmuştur: Evrensel akıla koşut bir birey! Bu bireyin, aklın bütün imkanlarını kullanabilmesi için, eğitim, okullar ve üni- versite her şeyi seferber etmiştir. Ancak insanın sadece akıl varlığı vurgulanınca, onun manevi ve gönül boyutu yok sa- yılmıştır. Hal böyle olunca, günümüzde değer, anlam ve ah- lak sorununun çıkması boşuna değildir! Çoraklaştırılan bir dünyada bunalım, insanın ensesine yapışmıştır. Doğal olarak da talim ve terbiye kavramları havada kalmaktadır.

Modern eğitim ontolojiden bağımsız bir bilgi üretmeye duçar olunca, peşini pozitivizm ve kapitalizm bırakmamıştır. Varlık öne geçirilse bile, değer bloke edilmiştir. Grek düşün- cesinde Sokrates'in itirazı tam da bu noktadan yükselmekte- dir. O, kafa ile gönlün birbirinden koparılamayacağını söyler- ken, Aristoteles'in üniversitenin ve okulun, düşünce ve hayat arasındaki somut bağın tecessüm etmiş hali olduğunu söyle- mesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Oysa şimdilerde salt aklın hükümranlığında, insan ruhunun tutulmasına paralel giden bir eğitim ve öğretim anlayışı var. Salt akıl insanı kendine tutuklu bırakırken, gönül boyutu kendindeki sonsuzlukla buluşturmaya can atar. 'Hamdık, piştik' ilkesinin önemi de burada anlam kazanır. Zira gönül, hayran olmak suretiyle, kendini eğitmeyi bilir. Hayran olan gönül, güzel ve iyi olan

karşısında eğilir. Bu teslim olma durumu, onu olma potasında eritir. Güzellikten pay alan güzel olmaya başlar. Üstelik zenginleşen gönül aynı zamanda aklın idrak gücünü de artırır. Böylece akıl ve gönül aynı ibreyi göstererek, ahlakın önemine işaret eder. Akıl kadar, beden ve ruhen gelişme, sadece bu şekilde yakalanabilir.

Kısacası terbiyenin anlamı insanı hamlıktan çıkarıp pişme kıvamına getirmesinde yatmaktadır. Halihazırdaki 'eğitim', modern aklın hizmetindeki düşüncenin ürünüyken, terbiye manevi ve aşkın boyutu iptal etmeyen ilahi bağla kontağı olan bir dünya görüşünün semeresidir. İlahi olan aynı zamanda miyar olacaktır. İnsanı kendinin kıstası yani kendinin tanrısı kılarırsak, o kendi menfaatine bıçağı bileyecektir. Bu bıçak genelde, ahlakî olan lehinde bir kesim yapamayacaktır; bencillikte boy gösterecektir. Allah'ın sıfatlarının ve isimlerinin birer ölçüt olmasının anlamı bundan başkası değildir.

İnsanı tanrılaştıran modern eğitim açısından insanın terbiyeden geçmesine gerek yoktur. O zaten bilgi bakımından donatıldıkça, tanrısal hüviyetine! iyice bürünecektir. Oysa Hitler bu eğitimin bir sonucu olduğu gibi, nükleer ve kimyasal silahlar da bu aklın bir ürünüdür. Değerden âzade bir bilgi, kendini kurban edecek kadar acımasızdır. Doğrusu insanın duygu ve gönül boyutu iptal edilince, o adeta canavarlaşmaktadır. Bu canavarın tanrısı da para olmaktadır. Sonuç olarak insanın ilahı, para ve tüketim olarak konumlanmıştır. İnsanı, tutuklu bulunduğu dünyadan çıkaracak, kısa süreli unutmaya ve uzaklaşmaya aracı olarak da cinselliğin peşine düşülmüştür. Modern eğitim sonuç itibarıyla, para, tüketim ve cinselliğin değirmenine su taşımaktadır. Bu tabloda 'talim ve terbiye' kavramları nostaljik birer mefhum olup çıkmıştır. Hatta insanların hiç işine gelmediği için, onların lügatten çıkarılması gerekmiştir. Çünkü bunlar üzerinde ilerlenirken, değer ve ahlak karşımıza çıkacaktır. Kapitalist bir dünya pazarında söz konusu ada, hiç de güvenli bir liman değildir.

Terbiye eksenli bir eğitim görüşünde 'Edep ya Hu' ilkesi oldukça önemlidir. Çünkü edeplenmek için 'Hu' demek gerekmektedir. Zira âlim kelimesi de aynı noktada kesişir. Allah'ın âlim sıfatının rengine bürünen kişi 'ilm'den nasiplenmiştir. İlm ise kendinde iman ve ahlakı barındırır. Başka türlü söylersek, kişi 'ilm bakımından yükseldikçe ahlaken de irtifa kazanır. Bunun tersi de doğrudur. Ahlaken yetkinleşen kişi de ariftir. Zaten bu konu İslamî literatürde mevcut olan bir husustur. Allah'a kalben teslim olan kişinin, Allah, gören gözü, işeten kulağı olur. Ya da böyle bir kul için, Allah onun göremediği kısmı tamamlar. Bu noktada ahlak ile yaratma (h-l-k) kelimesinin aynı kökten geldiğini anımsayabiliriz. Oysa modern eğitim tamamen teorik bilgi yüklemeye endekslidir. Bildiğini uygulamayan, sürekli başkalarının dikte ettiği ablu-kaya mahkûmdur.

Değeri ıskalayan ve ontolojiyi iptal eden bir bilgi, sonuç itibariyle, materyalizm ve pozitivizme parke döşer. İnsanın nihai hedefi para ve tüketim olunca, o doyumsuz bir varlık olur çıkar. Dolayısıyla insanın modern zamanlarda anlam arayışı boşuna değildir. Kur'an'ın ifadesiyle 'Kalpler yalnız Allah'ı tesbih edince huzur bulur'. Oysa modern eğitim insana, ihtiras ve hırs aşılamaktadır. Ona, daha çok madde ve finans empoze etmektedir. Hatta adeta bir bilgisayardan fark-sız olan insana, kazandığı bilgi mezar kazabilmektedir. İnsanın kendini tanımsallaştırması diyebileceğimiz bu durum, onu kendinde tutuklu bırakır. Bu tutukluluk, insanı diğer eşya arasında bir nesne yapma durumudur. Onun kendindeki sonsuzlukla buluşabilmesi ancak ve ancak aşkın olana iman, ahlak dolayısıyla bilgi olarak katılmasıyla mümkündür. Âlim kişi bu skaların zirve kişisidir. Oysa modern eğitim sınırlarında kalındığında, bilim adamı için bundan söz etmek mümkün değildir. Hatta modern dünya görüşünün ahlak görüşünün kıstası bizzat kişinin kendisidir. Dahası onun için özgürlük önemli bir ölçüttür. Yazımızda sözünü ettiğimiz ayrımı,

bilgiyi veren kişinin isimlendirilişinde de görmek mümkündür. Eskiler muallim kelimesiyle, bilgi, ahlak ve iman birliğliğini kendine giydirebilmiş kişiyi kast ederken, şimdilerde öğretmenle sadece pasif teorik bilgiyi aktaran kişiyi ifade ederiz. Mesela bir öğretmen matematik ve coğrafya bilgisini verirken ondan sadece mesleki bakımdan ahlaklı olması (*deontoloji*) beklenebilir. Fakat o, okul dışında özgür bir bireydir. Ahlakî bakımdan örnek olmak gibi bir zorunluluğu yoktur. Kısacası öğretmen bilgiyi satarken, beyaz eşya pazarlamacısı buzdolabını satmaktadır!

2. Eğitim Sistemimiz ve Pragmatizmle Bağlantısı

Bugün eğitim sistemimizde pek çok yeni arayışlar vardır: Öğretmen merkezli eğitimden öğrenci merkezli eğitime, ezbercilikten anlayamaya ve uygulamaya, pasif yansıtıcılıktan inşacılığa, öğretmenin etkin verici oluşundan, sınıfa koçluk yapmasına, parçacı yaklaşımdan bütüncül öğretmeye, seküler eğitimden, ahlak ve din eksenli eğitime varıncaya kadar, bir eleştiri ve yeniden yapılanma süreci gözden geçirilmektedir. Beş-on yıl önceki neslin yolu yordamı şimdiye çok yabancı gelebilmektedir. Ancak sonuç itibarıyla, arada verilen semereler açısından fark yoktur. Kısacası burada ciddi bir handikapın olduğu muhakkak. Acaba eğitim sistemimiz neden sürekli bir yap-boz tahtasına döndü?

Bu sorunun cevabını derinlerde aramamız gerekir. Bir harf inkılâbı geçirilmesi, kültürel açıdan bir yanılmaya kapı araladığı ve ciddi sıkıntıların odağı olduğu bir gerçektir. Ancak bu yazının konusu, söz konusu devrim değildir. Asıl cevap bulmaya çalışacağımız mesele, eğitim ve öğretimde bir türlü neden uygulamaya dönük reçetelerin sunulamamasıdır. Yaratıcı, üretken, özgürleştirici ve uzun vadede etkin olan projeli bir eğitimden ziyade, günü kurtarmaya yönelik sözde-çözümlerle oylanılmaktadır. Genel olarak ifade etmek gerekirse, *pragmatik* yani faydacılık bir çözüm olarak düşünül-

mektedir. Ne var ki sözünü ettiğimiz pragmatizm, eğitim ve öğretim reformu sırasında, ta Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenmiştir. Hatta pragmatizmde söz sahibi düşünürler, mesela John Dewey, ülkemize davet edilerek ondan bir proje talep edilebilmiştir. Köksüzlüğümüzün kökleri, binanın temelinde aranmalıdır.

Şimdi gâyet tabii olarak, ne var bunda denebilir? Bu soruyu cevaplamadan önce, Batı düşüncesinde Pragmatizmin neye karşı ve niçin ortaya çıktığını belirtmemiz gerekir. Eğer bu arka plana Türklük düşüncesini kolaylıkla eklemleyebileceksek, bu düşüncenin eğitim sistemine yansımalarının da pekâla göz önüne alınabileceğini savunabiliriz. Pragmatizm, pratik kelimesinin de menşei olan, eylem anlamına gelen Yunanca *pragma* kelimesinden neşet etmiştir. Hatta pragmatistler örneğin Pierce, pragmatizmin İncil'e dayandığını söyler: "Onların ürünlerini yakında göreceksin" (Matta 2: 70). İşte bunun için o, rahip Berkeley'i pragmatizmin öncüsü kabul eder.

Pragmatistler, idealistlerin, düşünce ve ideal dünyayı yeğlemelerinin aksine, -zira ideal dünya, sisli ve puslu bir havadır- fikirlerin eyleme götürmesi gerektiğini savunmuşlardır. Dolayısıyla, düşünmenin asıl işlevi, (bilimsel kesinlikteki) inanç üretmektir. Düşünme ve oluşturduğu kati inanç, daima bir alışkanlığın değiştirilmesine, yani bir davranışın oluşturulmasına hizmet etmelidir.

İdealizme tepki olarak pragmatizm, faydalı bir düşünce ve felsefenin hayatla gerçek bağlantılar kurmaması gerektiğini savunur. Bu nedenle de o, bir yandan akılcı (rasyonalist); öte yandan tecrübecidir. Düşünceler gerçekte, varlığımıza dair somut tecrübî durumların bir yansıması olarak görülebilir. İnsan ideal ve soyut bir dünyadan ziyade, bu dünyada yaşadığına göre, o amaç ve gayelerle yüklü, dinamik ve canlı birer merkez olarak tasavvur edilmelidir. Kısacası felsefe, hayatla ilgili olmalı ve hayata hizmet etmelidir. İnsan zihni-

nin gâyesel (*teleolojik*) özelliği, hayata hizmet etmeye kanalize edilmelidir. Bu amacı gerçekleştirmede bütün araçlar kullanılabilir. Şu halde asıl kıstas, hayatı iyileştirmek için, iyilik elde edilebilecek şeyler tam kapasite kullanılmalıdır. Böylece de hangi dünya formülünün iyi olduğu, yaşamı iyileştirmesiyle bağlantılıdır.

Pragmatizme göre anlamın mahalli, gâyeli ve amaçlı insandadır. Zira kişinin inançları ve kanuları hayatta işlevsel bir role sahipse, bu inançların somut sonuçları olması gerekir. Bu durumda söz konusu inancın etkinliğinden ve geçerliliğinden bahsedilebilir. Hayatı teğet geçen bir düşüncenin çok fazla önemi yoktur. Böylece de geçerlilik kıstası ortadadır: Hayatta makul etkinliğe sahip olma. Diyebiliriz ki W. James gibi pragmatik filozoflar, soyut, salt rasyonel (*a priori*) ve ideal felsefi sistemleri, düşünce macerasının bir kara lekesi olarak görürler. Amerika faydacılığının ilmeklerini buralarda görmek gerekir. Hesap, en elverişli kârı elde etmeye endekslidir.

James pragmatizmi şu metaforla izah eder: Pragmatizm, bir oteldeki çok farklı odalara açılan bir koridor gibidir. Her odada değişik bir felsefe kendisini ilan eder. Mesela, teizm, ateizm, idealizm, pozitivizm, eğitim felsefesi ya da din felsefesi. Ancak bunlardan hangisi olursa olsun, anlamlı ve etkin olması isteniyorsa, pragmatik yöntemden yani koridordan faydalanılmalıdır.

Pragmatizmin asıl bağlamını gördükten sonra, dahası nerede ve neyin karşısında olduğunu kavramaya başlayınca, doğal olarak Türk eğitim sistemine uyarlanan bu düşüncenin tutması ve faydalı olabilmesi için, mevcut uygulama (Türk tipi pragmatizm) gerçek bağlamıyla ne kadar örtüşmektedir? sorusunu sormamız gerekir. Acaba bizde de Alman idealizmi ve romantizmi, Fransız entelüktüelizmi gibi bir düşünce seyrimi mi vardı ki, pan-zehir olarak pragmatizm ithal edilmekteydi? Bu tıpkı Nurettin Topçu ve Hilmi Ziya Ülken'in, ara

çözüm olarak, kendi tefekkür dünyamızın özgün kavramlarını üretememesinden dolayı, ya tutarsa mantığıyla, Bergsonculuğu ithal etmesine benzetilmektedir. Bir devingenlik ve dinamizm reçetesi arandığı su götürmez bir gerçektir. Fakat bu hareket ettirici güç, kendi kültür ve geleneğimiz içinden çıkarılmalıydı. Ateşin oluşabilmesi için, aynı bünyeden çıkmış iki taşın birbirine sürtünmesi gerekmekteydi. Doğrusu Şekip Tunç'un düşüncesiyle, Bergsonculuk çarpışınca, herhangi bir kıvılcım çıkmamıştır.

Eğitim felsefesine gelince, o da şüphesiz bir bütünün, yani büyük resmin bir karesidir. Bu bütünün veya resmin dinamik örgüsünü tetikleyen şey, eğitim felsefesi için de geçerli olmak durumundadır. Siyasette Marksist, eğitimde pragmatist, edebiyatta romantik ve varoluşçu, biyolojide Darwinci, sosyolojide Comtcu ve Weberci, psikolojide Freudcu bir duruş alınmaya çalışılınca, düşünce dünyamız tam bir yamalı bohça olmuştur. Elbette bunların her biri doğdukları kültürel yapı içinde birbirini tamamlamaktadır. Bu karelerin tamamı, birbiriyle aritmetiksel bir hesaptan ziyade, bir bütün olarak, toplamlarından hem bambaşka hem de daha güçlü bir bileşke oluştururken, ithal bünyeler bizde, birbirini tamamlayan ve büyüten bir dinamizm oluşturmamıştır. Dolayısıyla parçaların aralarını bitiştirmek için, çok dereden, çok su akıtılmıştır! Elbette bu suları bulmak kolay olmadığından, sürekli olarak ithal motiflerin kaynakları dilimize çevrilmiştir.

1933'lerde yapılan klasik felsefi metinlerin çevirilerini yapanlar, yazdıkları önsözde, âdeta hiç de yabancı olmayan, kendilerinden bir metne giriş yazma perspektifine yerleşme tavrı estiririler: Kendi kültürlerine yabancı, ecnebiye çok yakın. Kısacası bize transfer edilen oyuncuların biri gökten, diğeri yerden gelmiştir. Batı düşüncesinde onlar birbiriyle ahenkli çalışırken -şu aşamada onların sonuçları bizi ilgilendirmemektedir- yeni muhitinde, yörünge göstereceğine, kültürel parçalanmayı tetiklemiştir. Yeni organizma, hilkat gari-

besi bir bünyedir. Doğrusu köklü ve özgün bir mefkureden söz edilemez. Mesela buradaki hastalıkları çözümleme çabası, dönemin fotoğrafını vermesi açısından oldukça mânidardır. Sabri Ülgener, iktisat ve toplumbilim açısından zihniyeti ya da zihniyetsizliği analiz etme yoluna gitmiştir.

Pragmatizm idealizme ve durağanlığa bir tepki olarak ortaya çıkmışken, Türk eğitim sisteminin arka planında çok farklı sorunlar olmakla birlikte, gerçekte böyle bir meselenin yani soyut ve ideal bir dünyada yüzen insanların olup olmadığı sorgulanması gereken bir durumdur. Mesela Osmanlı eğitim sistemi, model/örnek endeksi bir ahlakî eğitim verirken, eyleme geçme açısından oldukça başarılıydı. Usta çırak ilişkisi içinde modelin imajı, talebenin zihnine giydirilirken, doğal olarak da onu taklit ederek modeli gerçekleştirildiği görülmüştür. Dolayısıyla düşünce ve eylem arasında derin uçurumun varlığından söz edilemez. Eğer dinamitlenmesi gereken bir yer varsa, o da düşünceydi: Düşünce ataletten kurtarılmalıydı. Şüphesiz pragmatizm, zihnin amaçsallığı ilkesi doğrultusunda, akıl ve eylemi bir araya getiren, tecrübeci ve faydacı insan modeli gerçekleştirmek istemiştir. Üstelik bu formül, aydın zümresi için de fazlasıyla geçerli olmuştur ve onları tanımlayıcı ifade, objektivizm şeklinde karşılığını bulmuştur. Amacı böyle koyan eğitim sistemi, çok geçmeden tornadan çıkmışçasına çağdaş aydınlar zuhur ettirmiştir. Örneğin öğretmen okulları, bu çarkın ürünleridir.

Tekrar pragmatizmle neyin amaçlandığını ve yapılmak istenenle vaziyetin ne kadar uyduğuna anımsadığımızda, kötürümleşen bünyenin kesilip yerine protez takılmasından ziyade, imkanı varken, kılcal damarların/periferin yolu açılarak dolaşımın sağlanması gerektiği açığa çıkmaktadır. Osmanlı'nın ağır aksak giden taklitçi eğitim sistemi bilenmek isteniyorsa, kendi özünden çıkan yapılarla törpülenmeli, kendinden neşet eden sürgünlerle büyütülmeliydi. Nasıl ki Aydınlanma Orta Çağ'ın din örgüsünü kendi içinden eleştirmiş-

tir, Osmanlı'nın dinî kabukları da bu geleneğin damarlarıyla çatlatılmalıydı.

Kısacası taşınan su, değirmeni döndürmediği gibi, ektiği tohumlar şimdilerde hormonlu sebzeler gibi, bir hilkat garibesi vermiştir. Bu hilkat garibesine, bazen öğrenci merkezli, bazen öğretmen merkezli, bazen inşacı formüllerle makyaj yapılmaktadır. Şu iyi bilinmektedir ki, bu hilkat garibesi esasında, bir hayalettir. Hayaletse ölülerden arta kalmıştır. Pabucu dama atılan, ellerimizle öldürdüğümüz gerçek bünye, bir gün öç almak niyetiyle tam bir hayalet olarak göz kapaklarımıza yüklendiğinde, uyandığımızda onun kâbus mu gerçek mi olduğunu ayırt edemeyecek kadar sisli bir havada sancı çekmekteyiz. Onun için bütün çaba, hayaletlerin kol gezmesine asla izin vermemeye hizmet etmektedir.

3. Pragmatik Eğitim Felsefesi Seküler midir?

Eğitim sistemimizin sürekli bir sancı çekmesinin en önemli nedenlerinden biri, kendi kültür ve medeniyetimizin bir tezahürü olan bir eğitim felsefesine sahip olmayışımızdır. Öğretmenin etkin kılınması, öğrencinin yaratıcılığının tetiklenebilmesi, hayatta başarılı olabilmesi ve teori-pratik birlikteliğini eylemde tecessüm ettirecek bir yapının olması için, bütüncül bir eğitim felsefesi ve politika'nın geliştirilmesi gerekir. Amaçlanan her neyse, o hangi zeminde durmakta ve neyin sükun etmiş hali olduğunun iyi bilinmesi gerekmektedir. Daha önce bir çözüm olarak pragmatik eğitim felsefesinin bize uyarlanmaya çalışıldığına değinmiştik. Amaç, elbette bilgiyi eyleme geçirme ve hayatı olabildiğince iyileştirmek için bütün imkânları seferber etmektir. Günümüzün önemli sorunlarından biri olan din eğitiminin, eğitim projesinde ne kadar yer alacağı önemli bir sorun olarak çıkmaktadır karşımıza. Bu meseleyi sorgularken, 'acaba pragmatizm seküler bir eğitim mi teklif etmektedir?' sorusuna cevap arayalım.

Cumhuriyet'in yeni eğitim projesinin temel dayanağının pragmatik eğitim felsefesi olduğunu aklımızda tutarak, acaba pragmatizm pozitivizmle eşgüdümlü müdür? sorusunu sormamız gerekir. Başka türlü söylersek, eğitimde model olarak pragmatizm benimsenirken, daha çok pozitivizmin yerleştirilmeye çalışıldığı dikkati çekmektedir. Hayatı iyileştirmeyi ve her şeyden azami ölçüde faydalanmayı amaç edinen pragmatizm, salt düşüncenin eyleme geçirmediğini vurgulamıştır. Bunun için de yapılması gereken, harekete geçmek ve düşüncüyü ve zihni eyleme yöneltmektir. Eyleme ayarlanan zihin faaliyet halinde olacaktır. Çünkü yaşam kalitesi sadece eylemle artırılabilir. Bunun için de hayata dair her ne varsa, bu oyuna dahil edilmelidir. Pragmatizme göre, dinin metafizik bağlantısı, arkaik kökeni vb. konularla zaman harcamak boşunadır. Yaşarken, eğer din insan ruhuna bir dinamizm verebiliyorsa, ruhu neşeli kılıyorsa, şüphesiz onun da bu daireye dâhil edilmesi gerekiyordu.

Nitekim, William James'in '*inanma iradesi*' dediği şey tamü tamuna bunu kast eder. Ona göre, inanmak için kişinin kesin aklî delillere ihtiyacı yoktur. Aklî ispat, rasyonel kanı, sadece teorik bilgi verebilir. Oysa duygusal ve manevi saikleri izleyen kişinin eyleme daha yakın ve ruhunun daha coşkulu olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, insanın umutları, arzuları, gayeleri, ihtiyaçları ve özlemleri onu inanmanın eşiğine getirir. Elbette objektif ve kesin bilgi, pragmatist tutum için de önemlidir. Ancak insanî ilgilerin ve kararların, çıkar gözetmeyen bir zihnin sınırlarının ötesine uzandığı inkâr edilemez. İnsanın, onulmaz suçluluğunu, sadece ve sadece mutlak iyi ve şefkatli bir varlık kapatabilir. Bu nedenle insanın ruhunun açıklarını en iyi örten, çıkar gözetmeyen ulvî bir duyguya ve güce ihtiyacı vardır. İnsan doğal olarak inanmak ister. Esasında pozitivizmin inanma iradesini bertaraf etme girişimi, ruhta gedik açmayı göze almaktadır. Ancak insanın, kendini en iyi şekilde dönüştürecek ve geliştirecek yani onu eğitecek

muazzam güven veren bir mutlak iyiye (terbiyeciyeye) her daim ihtiyacı vardır. İnsan, içindeki iyiliğin tam olarak uyanması ve karanlıkta kalmaması için bütünüyle 'ışık' olan, ulvî bir güce bağlanmak ister. İşte bu anlattıklarımız insanın hayatında ne kadar işlevselse, onu iptal etmek de insanı o derecede küçültmektedir.

James buradan hareketle, inanan ve inanmayan kişinin ruhunu "The Will to Believe" (*İnanma İradesi*) başlıklı meşhur makalesinde şöyle tasvir eder: Pozitivist bir bilim adamı, nerede durduğu belli olmayan afakî, soyut, kendini beğenmiş, parçacı ve tahakküm edici bir bilimin sözcüsü olarak, cahil, aşâğılık ve sığdır. Oysa, bildiğiniz en dindar entelektüeli bütün olumsuzluklar sarsa dahi, ruhları neşelidir. Dolayısıyla da James, din muhaliflerine, hayatı zenginleştiren bir kaynağı kör tıpa ile tıkadıkları için 'usturanın şövalyeleri' der.

Her şeyi akıl kistasına göre görmeye çalışmayı James, insanî düşüncenin kurak ve sönük modeline, yani akılcılığa ve pozitivistliğe mahkûm olma olarak değerlendirir. Mademki, eyleme geçme hedef alınmakta, o halde yapılması gereken, kişinin duygulanımsal, pratik ve manevi boyutlarını hariç tutmaksızın, bütünüyle basitliği gözetken bir çizgisel zihne teslim olmaksızın, kuşatıcı ve dinamizm patentli olunmalıdır. Modernizmin ve pozitivistliğin salt akılcı, kurak ve sönük modelini o, 'pintilik prensibi' olarak isimlendirir.

Hatta James, bilim ve dine ruh veren en temel duygu ve arzular arasındaki benzerliğe dikkat çeker. O, dinin temelini, bilimin temeli gibi duygulanımsal olduğunu ileri sürerek dini destekler. Her ikisinin özünde de güven esastır. Hatta coşku-sallık ve dinamiklik, hem bilim adamının hem de dindarın ruhunda mevcuttur. Hatta Jung dinin işlevselliğini ve ruh için terapatik/iyileştirici özelliğini dikkate alarak, bilim adamı ve dindarın tutkulu ruhlar olduğunu söyler. Eyleme geçebilmek için tutkulu ve ilgili olmak zorunluluğu şarttır. İnsanın dü-

şüncelerini harekete geçirebilmesi için, hayata capcanlı bağlı olması gerekir. Hayata eğreti duran kişi, ne bilim adamı, ne de dindar olabilir. Dolayısıyla bunların ortak noktalarından hareket edildiğinde, ruhu harekete geçirme hedeflendiğinde, din dışlanacak bir öge olmayıp; bilakis hayata dahil edilmesi gereken bir boyuttur.

Nitekim James yine aynı makalesinde şunları söylemektedir:

Duygusal ve pratik eğilimlerimizin meşruiyetini, etkili bir şekilde reddetmeye çalışan her hangi bir felsefenin muzaffer olmasını ümit etmekten daha saçma bir şey olamaz.

En muteber doğa güçlerine inanmayan insanların, her hangi bir felsefenin ebediyete kadar akli olduğunu göstermeleri imkânsızdır. Bu güçlerden olan iman, felsefî yapılardan uzaklaştırılamayan bir güç olmaya devam edecektir.

Kısacası dinî yaşantıların ve tecrübelerin, derinden hissedilmesinden ve bu deneyimlerin ruhta akis bırakmasından dolayı, bunun adeta ruhsal bir görü verdiğini söyleyebiliriz. Dinin önemini savunan pragmatik filozoflar da, kainatın yüceliği karşısında hissedilen huşu duygusunun önemine işaret etmişlerdir. Onlar insanın sonsuz karşısında, kendi sonluluğunun farkına varmasını, ilahi huzurda hissedilen minnettarlığın verdiği neşe ve hüznün, kişinin ruhunda derin etkiler bıraktığını vurgulamışlardır. Ruhta kalıcı olan bu etkiler bir bakıma, ruhtan çıkacak ürünler için bir imajinasyon görevi görür. Dolayısıyla dinden gelen akisler hiç de yabana atılacak getiriler değildir. Çünkü amaç faydacıl olmaksızın, bu kanaldan gelen kâr veya fayda, akli, iradeyi ve hissi de fazlasıyla besleyecek güce sahiptir. Zira yüce gönüllü olan, büyük keşifler yapabilir!

Esasında dinin insanın yaşamından iptal edilmesi ya da ona eklenmesi gereken bir boyut olmayıp, onun temel bir

özelliği olduğunun teslim edilmesi gerekir. Nitekim moderniteyi farklı açılardan eleştiren pek çok düşünür, A. Comte'un üç hal yasası dediği ve insan bilincinin primitiflikten, dindarlığa sonra da metafizik bir yapıya evrildiğinin, nihaî durumun da bilim olduğunu söyleyen düşüncenin aksine insanın dindar bir varlık (*homo religious*) olduğunu vurgular. Açıkçası dini yaşamdan çıkarmaya çalışan insan bir boyutu baştan iptal ettiği için, kendisinden tam randıman alınması beklenemez. İnsan kendini kendi elleriyle kötürüm yaptığı için, şimdilerde kesilen boyutunu aramaktadır.

Hayata tutku ve derinlik katan en önemli duygu kuşkusuz hayranlıktır. Akıl, irade, duygu, arzu vs. anlamında kullanma da onları akıl olarak okuma anlamına gelir. Başka türlü söylersek, insandaki bu özellikleri eşitlemek ve hayranlık yeteneğini dışlamak onu otistik bir duruma sokmak demektir. Nörolog Oliver Sacks'ın tespitlerine göre, otizm, bazı duygusal ve ruhi tepki türlerinin olmayışı ya da noksanlığından kaynaklanmaktadır. Bulgusal olarak, otistik zeki bir kişinin de yücelik ve hayranlık duygusunu hissetmediğine tanık olunur. Hatta beynin ön lobunda hasar oluşan kişinin empatik olmadığı gibi, hayranlık duygusuna da yabancı olduğu gözlemlenmiştir.

Her ne kadar genelleme yapmak doğru olmasa da, çoğu zaman analitik, ampirik ve pozitivist giden kişinin duygu durumunun zayıfladığı, neredeyse tepkisizleştiği söylenebilir. Sözünü ettiğimiz empati kaybı ve tepkisizliği, Russell için anlatılan şu anekdot iyi özetlemektedir. Savaş meydanından gelen bir öğrencisi heyecanla Russell'a, aman hocam şu cepheye bu kadar kayıp var, şu alayda bu kadar hasar var, katliam inanılır gibi değil deyince, Russell kaşlarını kaldırır ve tepkisiz bir şekilde öğrencisine bakar, 'iyi de, bunun için mi bu kadar heyecanlısın, başka bir şey var mı...' der! Öğrenci daha trajik tablolar anlatsa bile filozof zerre kadar tepki vermez. Hatta etkilenmez bile. Sanki rasyonalist bir kişinin tavrı

bu, ne var bunda denilebilse de, gerçekte onun duygusuzluğunun, tepkisizliğinin ve empatik olmayışının çok güzel bir dışa vurumudur. Aynı kişi, harikulade bir manzara karşısında da hayran olamayacaktır.

Nihayetinde James'in ifadelerine katılmamak mümkün değildir:

"Eğer bir insan sırtını tamamıyla Tanrı'ya ve geleceğe dönmeyi seçerse hiç kimse onu engelleyemez; yanıldığını şüphesiz hiç kimse ona gösteremez. Eğer biri, başka bir şekilde düşünür ve düşündüğü şekilde hareket ederse, hiç kimsenin onun yanlışlığını ispatlayabileceğini kabul edemem. Her birimiz, en iyi düşündüğümüz gibi hareket etmeliyiz. Biri yanlış yapıyorsa bu onun için oldukça kötüdür. Göz gözü görmeyen sis ile tipi şeklinde yağan karın ortasında, aldatıcı olabilecek olan yolları ara sıra görebildiğimiz bir dağ geçidinin ortasında iken eğer hareketsiz durursak donarak ölürüz. Yanlış yolu izlersek param parça oluruz. Herhangi bir doğru yolun olup olmadığını tam olarak bilemeyiz. Ne yapmalıyız; sadece güçlü ve cesaretli olmalıyız. En iyisi için çırpın, en iyisini umut et ve neticeye razı ol. Eğer ölüm her şeyi bitiriyorsa ölümü bundan daha iyi karşılayamayız."

Ne var ki ülkemizde J.J. Rousseau'nun '*Emile*'i, James'den daha fazla tesir etmiş benziyor. Çünkü faydacılık adına bile olsa, din, eğitim sisteminden tamamıyla yalıtılmıştır.

4. Eğitimde Bir Model Olarak '*Emile*'

Emile, Jean Jacques Rousseau'nun (1712-1778) eğitime dair kitabı. Rousseau, Fransız İhtilali'nin önde gelen fikir babalarından biridir. Hristiyanlığı tasfiye ederek, yerine sırf aklın ve bilimin belirlediği yeni bir "insanlık dini" tesis etmek istemiştir. Bununla birlikte o, *Aydınlanma* felsefesiyle bir hesaplaşmaya girerek, dönemin akılcılığına da eleştiriler yönelmiştir. Rousseau, medeniyet ve kültür merkezli bir terakkiden ziyade, tabiatçılığı ön plana çıkarmıştır. Tabiatçılık eksenli bir

eğitim felsefesinde pek tabîî insan da, doğal bir varlık olarak konumlanıp, onun bu durumuna müdahale edilmemesi gerektiği savunulmuştur. Elbette Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle bireycilik vurgulanmış ve bireyin doğal yeteneklerinin önünü açmak, eğitimin hedefi olarak görülmüştür.

Toplumsal düzelmesinin kişileri düzeltmekten geçeceğini düşünen Rousseau, işe insandan ve eğitiminden başlamıştır. Şehir ve toplumsal yaşamın insanın doğal gelişim seyrini bozmamasının gereğine dikkat çekilmiştir. Eğitim, çocuğun doğal özgürlüğünü koruma işini üstleneceği için, -doğallığı tahrip edeceği gerekçesiyle- okul karşıtı bir tutum sergilenmiştir. Rousseau'ya göre, geleneksel eğitim ve dolayısıyla din eksenli eğitim, insanın tabiatını bozucu bir özelliğe sahiptir. Modern birey yetiştirmenin yolu, onun doğal itkileri doğrultusunda hareket etmekten geçecektir. Yapılması gereken de, bu itkilerin boy vermesine yardım etmektir. Doğallıktan medeniyet kalıbına dökülmeye çalışılan insan, ibreyi şaşırması olacaktır. Kısacası ona göre, erdemli yaşamak için insanların ihtiyacı olan tüm bilgi, başka insanlardan ve dinî kaynaklardan ziyade, kendi halindeki insanlara ait olan vicdan tarafından temin edilir. İnsan iyi yaşam için gerekli olan şeylere doğa gereği yeterince sahiptir. İnsan özü itibarıyla iyidir. Onun özünü tahrif etmemek gerekir.

Rousseau'nun klasik siteye dönme gerekçesi de burada aranmalıdır. Çünkü onlar, modern toplumun aksine, sivil toplum olarak, kendilerini korumuşlardır. Kendini korumayan ve şekillendirilmeye açık olan bozulmaya da maruz kalacaktır. Hatta toplum yasası da, dıştan dikte edilecek bir şey olamaz. Toplumun işleyişindeki genel irade, toplumu sevk ve idare eder. Ona göre, dinî ve aşkın yasalar, insanları sınırlandırarak onların gelişmesinden ziyade, kilitlenmesine neden olur. Bütün bu etkinlikler insanı kalıba döküp biçim vereceği için, eğitim de saf dışı edilmelidir.

Deme ki Leo Strauss'un haklı eleştirisinde işaret ettiği gibi, nihâî adalet kriteri, genel irade olursa, yani özgür bir toplumun iradesi olursa, yamyamlık, karşıtı kadar adil olur. Bir halkın kutsadığı her kurum ve âdet kutsal sayılmak zorunda kalır. Tıpkı bir toplumda hırsızlık gayr-i ahlaki olarak görülürken, bir başka toplumda, mesela eski Yunan'da hırsızlık cesurluk göstergesi olarak değerlendirildiği için, o yerilmesi gereken değil, övülmesi gereken bir tavidir. Rousseau'nun önerdiği eğitim görüşünde, toplumsal yasanın genel iradesi etkin kılınacağına göre, bu toplumda hırsızlık da pekâlâ engellenmemesi gereken bir durumdur. Yine bu eğitim anlayışı, insanın kendi talebinin diğerlerinin talebi ile sınırlanması paradokslarına da gebe olacaktır. Eğitime bu zaviyeden bakınca, birinin hakkının bittiği yerde, diğerinin hakkının başlamasını izah etmek güçleşmektedir.

Rousseau Osmanlı Aydınlarını da derinden etkilemiştir. Mesela Ziya Paşa'ya göre, ilerlemenin ve modernleşebilmenin pusulası Rousseau'nun eğitime dair *Emile* isimli kitabından başkası değildir. Eserde, kitabın kahramanı *Emile'e* çocukluk ve gençlik çağında asla din eğitimi verilmemesi gerektiği ısrarla vurgulanmıştır. Yetişkin olunca birey kendisi için en uygun olan tavrı seçme yetkinliğine ve özgürlüğüne sahiptir. Böyle bir eğitim, yani dinî bir eğitim ve öğretim verilirse, insanın doğallığı bozulacak ve bir hilkat garibesi ortaya çıkacaktır. Ziya Paşa gibi düşünen aydınlara göre, Osmanlı'nın hastalıklı birey yetiştirmesinin nedeni de tamı tamına buydu. Öyleyse yapılması gereken *Emile* bir model olarak alınmalıydı. Hastalıklı sürgün verdiren yapı iptal edilmeliydi.

Rousseau'nun bu düşüncelerini hayat hikâyesinden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. Rousseau *Emile'de* bir bakıma kendi çocuklarına karşı iyi bir baba olamayışını temize çıkarmaya çalışmaktadır. O, çocuklarına sahip çıkamayacak kader, kendi zevklerinin peşine düşmüştür.

Böyle olunca bizzat doğal yaşamı *Emile*'de ideal olarak göstermektedir.

İlginçtir ki Ahmet Mithat Efendi Rousseau'yu model olarak almıştır. Ona göre özellikle Rousseau'nun *Social Contract* (Toplumsal Sözleşme) ve *Emile*'i tam da bir toplum ve eğitim ilmiydi. Hilmi Ziya Ülken'in *Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde ifade ettiği gibi, Tanzimat aydınlarının ve Jön Türklerin, seküler tavır ve uygulamalarının tohumunu Voltaire, Rousseau ve Comte gibi düşünürlerde aramak gerekir. Aynı şekilde, İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun tabiatçı ve serbest eğitim projesinin nüvelerinin, Rousseau'ya dayandığını söyleyebiliriz. Eğitim, gücünü, metafizik ve ideal alandan değil, doğal yaşam ve toplumdan almalıdır, Baltacıoğlu'na göre. "Tabiata göre eğitim" vazgeçilmez parola olmalıydı.

Türk eğitim tarihinin en büyük eleştirmenlerinden ve itirazcılarında biri olarak tarif edebileceğimiz Satı Bey'e göre '...Öğretmen hastaya ilaç veren doktor gibidir ve hiçbir zaman ölçüyü kaçırmamalıdır... Eğitim sadece ahlak ve duygu eğitimi nokta-i nazariyesinde milli olabilir ki, bu da eğitimin amacından ziyade, bir bölümü sayılmalı ve her yönüyle milli bir eğitimden bahsetmek yerine, hem milli hem de lâ milli bölümleri olan bir eğitim için çalışılmalıdır...' Satı Bey 'Tekâmül kanunlarını unutmayalım' diyordu... 'unutmayalım ki, yüksek bir medeniyetle yan yana duran bir cemiyetin terakkisi, yalnız başına duran bir cemiyetin terakkisinden farklıdır. Bütün meyve ağaçları ilkin yabancı bir haldedir. Şimdi yabancı olanı tekâmül ettirmeye lüzum yok, tekâmül etmiş olanı almalıyız...'

Türk eğitim projesi tartışılırken, Emrullah Efendi ve Satı Bey gibi aydınlar hem Rousseau'ya yakın hem de ondan uzak bir model arayışına girdiler. Yakındılar, çünkü onlar da, Rousseau çıkışlı yaygın toplumsal eğitim görüşü üzerinde, yani tabiatçılığı ve akılcılığı öne çıkaran bir model üzerinde

uzlaşmışlardı. Uzaktılar, çünkü Fransız menşeli 'medeniyetçi' yaklaşımdan ziyade, Alman ve İngiliz Anglosakson 'kültürcü-lüğü'ne yakın duran Ziya Gökalp'in eğitim anlayışı tasvip ediyorlardı.

Yine Emile Durkheim kaynaklı 'sosyolojizm'le şekillene-rek, yeni başlayan milliyetçilik akımlarının etkisinde modern ve alternatif bir milli eğitim için, 'Türkçü'lüğü vurgulayan bir tavır içine girmişlerdi. Takip edilen ve onaylanan Ziya Gökalp, terbiyeyi şöyle tanımlayacaktır: '...Bir cemiyette yetişmiş bulunan fertlerin, henüz yetişmeye başlayan nesillere, o cemiyete has fikirleri ve duyguları aktarmasıdır...' Yine '...Hakiki fertlerin ancak milli fertler olabileceğini, diğerlerinin sadece dejenere olduklarını, terbiyenin gayesinin de milli fertler yetiştirmek olması gerektiğini, milli fertler yetiştirmeye dönük böyle bir çabanın da son tahlilde millet yapmak demeye geldiğini...' ifade etmiştir.

Öte yandan Şemsettin Günaltay gibi aydınlardan, Rousseau ve anlayışına sert eleştiriler gelir. O, açıkça 'Emile' modelinin mevcut cemiyette yaşayıp yaşayamayacağını sorgulanması gerektiğini düşünür. Ve o, ironik bir şekilde, yetiştirilecek bireyin tabiata uygun olması gerektiği fikrini, 'Acaba hangi tabiata!?' sorusunu sorarak eleştirir.

B. TOPLUM VE AYDIN

1. Din ve Aydın

Kültür ve geleneği besleyen ana damarın din olduğunu inkâr edemeyiz. Hatta sanat, edebiyat ve ahlakın da temellerini dinde bulmamız mümkündür. Bir toplumda ateist olan bir kişi bile, tarınsal yadsımasını teizmin dili ve imkânlarıyla ifade eder. Bir başka ifadeyle, dinsizlik bile söylemini, bazen dinin klasik kalıplarına bazen de bir değillemesine borçludur. Dolayısıyla dinsiz bir toplum hayal etmeye çalışma, bir çöl tasavvur etmeye eşdeğerdir. Sanatçının, edebiyatçının ve fikir adamının imgelem dünyasını kültür ve din örер hatta canlan-

dırır. Ancak hal böyleyken, bizim ülkemizde nedendir bilinmez, dinden hep bir tehlike odağı olarak bahsedildi.

Acaba din ne anlama gelmektedir? Niçin şer ocağı şeklinde düşünülmektedir? Kur'an dini şöyle tasvir etmektedir: "Bugün dininizi kemale erdirdim, nimetimi tamamladım. Size din olarak İslâm'ı beğendim (5/3). Buradaki din (dîn) kavramının belirgin karakteristikleri Kur'an'ın semantik bağlantısı içinde zuhur etmiştir. En geniş anlamıyla, barış ve güvenlik anlamına gelmektedir. Buradaki barış ve güvenlik, insanın olabildiğince kendini bulabilmesi, kendine dalabilmesi ve kendi olabilmesidir. Bu da kuşkusuz, sonsuz olan bir ilâhın miyar olmasıyla mümkündür. Onun şavkından aydınlandıkça, insanın insanlığı çiçek açacaktır. Bu elbette nihai hedeftir. Bir başka deyişle, hem hareket noktası, hem de ulaşılabilecek hedeftir.

Muhammed İkbal'in ifadesiyle, insanın tam kâmil bene ulaşabilmesi, üç merhaleden geçer. İlkin, insanın şuur düzeyinde kendi farkındalığı ve kendini onaylayışı gelir. Sonra, diğer insanların tasdik ve kabulü sağlıklı bir ben gelişiminde son derece önemlidir. Ancak bütünleşebilmenin son ayağı, belki de her ikisinin yeniden bir doğrulanması, Tanrı huzurunda, hazır olup, huzura yönelerek onaylanmaktır.

Fakat geleneğin doğduğu bir rahim olan dinin, özellikle Batı literatüründe ve oradan gelenek ve kültür yazınına yansıyan din tanımının, yukarıda ifade edilen dînin (ed-din), nispeten doğal bir imajinasyonu ve teorik sonucu olduğunu söylemeliyiz. Bir başka ifadeyle onun kümülatif maddi bir biçimidir. Mesela Hristiyan ilahiyatçı Paul Tillich perspektifinden bakarsak, din, "sonsuz ilgi ya da sınırsız tutku tarafından ele geçirilmiş olmaktır. Din, hayat tecrübesinin kendini aşması, insanın nihaî olarak yüce ya da kutsal tarafından ele geçirilmiş olmasıdır. Şu halde diyebiliriz ki din, nihaî olarak ilgili (*ultimate concern*) olmaktır." Dine bu açıdan baktığımız

zaman, onun insan zihninin özgün bir tutumu olduğunu söyleyebiliriz. Aslında 'güçler' olarak anlaşılan ve tutkuyla bağlanılan şeylere bu bağlamda din gözüyle bakabiliriz. Şu halde din, belirli dinamik etmenlerin dikkate alınması ve kayıtsız kalınmamasıdır. Bundan dolayı bu ilgi, karşı konulmaz bir şekilde şartsızdır ve onunla çelişen herhangi bir sonlu ilgiyi kesinlikle aşar. Mukaddes tecrübeler, insana kendini "nihai ilgi" olarak dayatsa da, bu tecrübe dinin sadece bir boyutudur. Din daha karmaşık ve çok boyutludur.

Mesele sadece tecrübe ya da sonsuz ilgiyle bitmemektedir. Tillich yukarıda tasvir edilen tabloda, İslam'ın öngördüğü dinin sadece eşgalini vermektedir. Ancak bu eşgalin içinde, tecrübenin ahlakı, ahlakın bilmeyi, bilmenin ameli gerektirdiğinin izlerini bulmak mümkün değildir. Çünkü Tillich ya da diğer Hıristiyan ilahiyatçıların ifade ettiği bu durum, esasında derunî bir sofuluktur. Dahası bu anlamda entelektüel de so-fudur. Hatta G. Jung ve Tillich, entelektüellerin de tutkulu ruhları olması sebebiyle, onların geniş anlamda 'dindar ruhlu' olduklarını söylemektedir. Ancak ister de derunî manada dinden, ister onun eşgalini veren dinden söz edelim, bunlar sayesinde varoluşsal gerilimi tecrübe eden kişi, verili ve sıradan var oluşun ötesine geçebilir. Dini bu şekilde kutsal boyut ya da kutsalın huzurunda olma olarak kabul edersek, aydın da, hayat tecrübesinin aşmışlığının kılavuzluğunda yol alan kişiye, onun herhalükarda onun dine karşı olması düşünülemez. Ancak o, dinin biçimsel özünün ötesindeki anlam örgüsüne çok kolay yerleşen ve dinin dinamiğini bilen bir vizyona sahiptir

Esasında aydın, geniş bir perspektif ve ufka yerleşebilen ve bu perspektif içinde ilgilerini büyütebilen kişidir. Kendi yaşam biçiminden farklı olan yaşam tarzlarına hem ilgili hem de farklılığının dinamiğini anlamasından dolayı saygılıdır. Dahası perspektifini genişletmek için farklı olan birey ve gruplarla diyaloga açıktır. Kendini anlayabilmesi ve vukufu-

nun zenginleşebilmesi için farklı düşünceler dışlanması gereken değil, iletişime geçilmesi gereken bir uğraktır. Öyle bir uğraktır ki, bu ona vizyon ve boyut kazandıracaktır. Sınıflama ve ayırım yeteneği dışlayarak değil, farklı olanlarla iletişimi artırarak mümkündür. Aksi haldeki dışlayıcılık, dogmatik bir saldırganlıktan öteye geçmeyecektir.

Üstelik aydın tanrısal aydınlanmayı da ima etmesinden dolayı onun dine geçit vermemesi anlaşılır bir durum değildir. Işık ve nur çağrışımları şüphesiz ilahî ve metafizik boyutu da kendinde barındırır. Bu anlamda aydın, tamamlanan nimet olan İslam'ın ışık olmasını dikkate aldığımızda, düşünsel bakımdan aydınlanan, ahlaken yetkin, gönül bakımından mutmaindir. Kur'an "hikmet verilen kişiye büyük bir hayr verilmiştir" derken, bu hayrın çok boyutluluğuna işaret etmektedir. Ruhen ışıyan, amel olarak dosdoğru yolu seçendir. Dosdoğru yolun ışığı aşkın bir varlıktan geliyorsa, bu aşkın varlık, kendi sıfatlarına bürünen insanın, vekil olabileceğini söylemektedir.

Şu halde aydın, insana hayran olabilir. Bu durumda ne kadar çok insan çeşitliliği varsa, onun şifreyi çözmesine aracılık edecektir. Ne var ki bizim elitimiz! tam da zıt bir noktada durmaktadır. Din karanlık bir bölmedir; ondan uzaklaştıkça, aydınlanacak, yine onun müntesiplerine yüz çevrildikçe huzura ulaşılabilecektir. Lazım olan insan çeşitliliği değil, olabilirdiğince gerilikten azade tek tip modern robotlardır. Hatta sekülerliğin de kendi içine bir din olduğunu varsayarsak, ilahî din açısından o da bir kutup işlevi görür.

Seküler, kendi formatının dini kisvesini; dini benimseyen de aynı özün nasıl başkalaşım geçirerek, dünyevilik şemsiyesine dönüştüğünü fark eder. Bu farklılıkları izleyebilen kişi, dinin ve din karşıtlığının temel dinamiğini çözer. Bu dinamikler aynı zamanda kişilik tipleri hakkında da bilgi verir. Zaten aydın da, insanın bilinmeyen meçhullüğünü olabildiğince

bilmeye çalışan kişi değil midir? Zira kendisi farklı yollar arasında bir tercihte bulunabildiği gibi, farklı tercihte bulunanları da anlayan kişidir. Eğer böyle değilse, onun aydınlığı su götürür. Zira aydın, bazen bir din adamı, bazen bir sanatçı, bazen bir psikiyatrist, bazen bir öğretmen, bazen bir bahçıvan olmalıdır. Yani bilge olmak hem empatik olmayı hem de ahlaken ve insani bakımdan iyi olmayı gerektirir. Bütün bunların kökeninde ise, onun mayasında daha fazla sevgi olduğu anlamına gelir. Seven kişi, anlayışlı, empatik, hoşgörülü ve iyi olandır. Sevgisiz kişi, hırçın, dogmatik, kendinden başkasını asla görmeyen bencil ve hasis kişidir.

En önemlisi aydında, kendi deruniliğine dalma ve köklere inme arzusu vardır. Dolayısıyla onun kutsal olana dair, olağanın dışındaki duyarlılığını da bu bağlamda okumak mümkündür. Onlar, içinde yaşadıkları dünyanın doğası ve içinde bulunduğu toplumu, sevk ve idare eden kurallar hakkında diğer insanlardan daha fazla sorgulamacıdırlar. Azınlık olan bu kişiler, gündelik hayatın doğrudan, somut durumlarından daha genel bir nitelik taşıyan ve zamanla mekândaki göndermelerden daha uzak olan sembollerle daha içli dışlı olmayı arzu ederler. Entelektüel diyeceğimiz bu kişiler, arayışlarını sözlü ve yazılı söylem, şiirsel veya sanatsal ifade, tarihî bir anlatım, âyin ve ritüeller yoluyla dışa vururlar. Bütün toplumlarda entelektüelin veya aydının var oluşuna, doğrudan somut tecrübe perdesinin ötesine nüfuz etme yönündeki bu derunî ihtiyaç damgasını vurur. Öteye nüfuz etme tecrübesi bir inşa ve restorasyon faaliyetini beraberinde getirir. Esasın da aydın, mevcut geleneğin katmanları arasında kalmış sembollerini fark ederek, onun yeniden üretilmesine aracı olur. Aynı zamanda o, geleneğinin etkili ve yeni bir sembolizminin oluşmasına yol verir.

İlerleme adına aydınımızın mitolojik ve dini sembollerle içli dışlı olmasını saf dışı edersek, doğrudan somut tecrübe perdesinin gerisinden, imgelemi devşirme işini kim üstlene-

cek? Bu imgelemlerle irtibat kesilirse, dilin genişlemesinden ve derinleşmesinden söz etmek nasıl mümkün olacak? Genişlemeyen bir dil, düşünceyi nasıl tetikleyecek ve devingenleştirecek? Bütün bunların gerçekleşebilmesi, dinin mümbit ve verimli ovasından kaçmamakla mümkündür. Kutsal kitabın dili, bizim tefekkür dünyamızı besleyecek imgelerle doludur. Ondan kaçarsak, dilimizin kısırlaşmasını göze almamız gerekir. Hatta bu kaçış beraberinde trajikomik durumları da getirecektir.

Mesela süreli yayınlar arasında farklı bir çizgi olma iddiasındaki Doğu-Batı Dergisi, 'Doğu ve Aşk' konusunu işlerken, doğuda aşkın öteki yarısı kadını anlatacak ya da anlattırarak kişiyi bulamamaktadır. Bu açığı oryantalist Annemarie Schimmel'in *Ruhum Bir Kadındır* kitabından bir kesitle geçiştirmektedir. Yine *Cogito* dergisi aşk sayısını işlerken, Doğuda aşkı en iyi işleyen kişilerden biri olan İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı*'nı analiz edecek bir düşünür bulamamakta, bunun yerine, eserden bir kaç sayfalık, başı sonu belli olmayan bir alıntıyla konuyu kotarmaktadır.

2. Entelektüel, Aydın ve Din

Edward Said, entelektüelin en önemli özelliklerinden birinin sekülerlik olduğunu söyler. Çünkü ona göre, bir entelektüelin gözünde, tapılacak ve yanılmaz kılavuzluğuna güvenilecek her hangi bir Tanrı'dan söz etmek mümkün değildir. Belki de entelektüeli sürgün ve marjinal kılan, güç ve iktidara karşı hakikatin sözcüsü yapan, onun hiç bir tanrıya eğilmeyişidir. Entelektüelin her hangi bir kategoriye dâhil olmaması gerektiğini ileri süren Said, gözüken o ki, sekülerliği ve profan dünyayı evrensel olarak algılamaktadır. Batı'nın maske düşürücü ve şifre çözücüsü, gerçekte maskesini indirdiği insan modelinin savunucusu durumundadır. Çünkü bu dünya görüşünde insan, beden ve bu dünyadan ibarettir. Her ne kadar, o sekülerliği evrensellik olarak düşünse de, insan bir

noktadan sonra, seküler ve profan olanı ilahlaştırma eğiliminde olacaktır. Calvin'in dediği gibi, insan zihni put üreten bir fabrikadır. Dolayısıyla bu durumda, o yeni ürettiği putunun lehine çalışacaktır. Bu, meselenin bir yönüyken, Said'in hiçbir tanrıyı kabul etmeyişiinde kendi yaşantısının önemi inkâr edilemez. Oryantalizmin köklerini açığa çıkaran ve Ortadoğu'da ezilmişliğin bütün çeşitlerini yaşayan maske düşürücünün yaşam öyküsü, elbette çok önemli.

Her şeyden önce bahtsız ve mutsuz bir çocukluk geçiren Said'in, babası tarafından hiç onaylanmayan ve fiziki yapısından, davranışlarına hatta konuşmasına kadar onaysız; ideal Batı ile hep kıyaslanan ve onlardan aşağı olduğu hissettirilen bir çocukluk dönemi var. Annesinin de zaten onu sevgiyle teskin edemediğini, biyografisinde veriyor. Parlak zekâsıyla bu eksikliği kapatmayı kafasına koyan Said, entelektüeller için verimli eserler kaleme alıyor. Ancak babasıyla kavgalı olan Said'in yıkması gereken ikinci otorite Batı'dır. Bunu da onun oryantalizm maskesini düşürerek gerçekleştiriyor. Kısacası bir eleştiri ve yıkım ustasının, Tanrı dâhil hiç bir otoriteye boyun eğmesi düşünülemez. Gerçekte entelektüeli eleştirel kılan, onun iç huzursuzluğu ve hayata dokunamamasıdır. Uzaktır yaşama entelektüel. Bu bir bakıma, onun kendine ne kadar uzak olduğu anlamına gelir. Said'i kendine yaklaştırmak ve kendiyile buluşturmak için Havva'nın köprülüğü kâfi olmayacaktır. Uçurum oldukça derin. Hatta kendisinin bir türlü beğenmediği çarpık bedenini, kadın ne kadar onaylasa da ona inanmayacak kadar, kendini bilmektedir. Doğrusu buradaki bilme, şüphenin pençesindeki huzursuzluktur. Kendini beğenmeyen ve onaylamayan, Tanrı'yı nasıl onaylayabilir ki! Zira kendisi hiç onaylanmamıştır. Dolayısıyla o, adından söz ettirdikçe var olacaktır. Onun yegane nefesi budur.

Sözünü ettiğimiz adından bahsettirici nefesin, Cemil Meriç'in hayatında da ne kadar önemli olduğunu görürüz. O, sürekli aramaktadır. Elbet bu arayışın dışı vurumunu gün-

müz entelektüeli eser olarak okusa da esasında o, ruhundaki büyük kaosun uçlarını bulmaya çalışmaktadır. Onun için gözleri görmezken de aramaya mecburdur! Hatta gözlerinin görmeyişi de ruhundaki bir durumunun sanki sembolik tezahürü. Kendi onaylaması cılız olduğundan, Fevziye'nin anaçlığı mesafeyi aralamıştır. Bu boşluğu başka adreslerle doldurmak istemesi oldukça anlamlıdır. Hendek o kadar büyük ki, Lamia'dan evine dönerken gurbete gider olmuştur. Neresi hasret, neresi sıla o da çok bilmemektedir. Güvenli liman gurbet, fırtınalı deniz sıla olmuştur onun ruhunda. Laima'ya seni ben yarattım, tanrı başladı ben tamamladım diyerek, kendinin tanrısal koşutluğunu böylece ilan etmiştir. Onu yaratırken, kendi ruhundaki açıkları kapatmaktadır. Yaratmanın boyutu, kendindeki boşluğun derecesini anlatmaktadır. Hatta bu tablo, R. D. Laing'in bölünmüş benlik dediği durumun, tecessüm etmiş halini anımsatmaktadır. Ümitsizlik anaforunda var olma mücadelesi şüphesiz kolay olmasa gerek. Kısacası Said'in Batı'nın maskesini düşürme işini üstlenmesi gibi, Meriç'in de Modernleşen Türkiye aydınının, kapıkulu oluşunu ilan etme işini üstlenmesi şaşırtıcı değildir. Her ikisi de ortak bir hikâyeyi paylaşan entelektüeller değil de nedir?

Entelektüel ve aydın arasındaki farkı belirgin kılan hususlardan biri, belki de en önemlisi, entelektüelin kendiyile kavgalı oluşudur. Daha önceki yazımızda, M. İkbâl'in bir düşüncesini aktarmıştık. Kâmil bir ben teşekkülünde, insanın kendini bilmesinin ve onaylamasının önemine, sonra diğer insanların tasdik etmelerinin gereğine ve nihayetinde Tanrı huzurunda onaylanmanın lüzumuna işaret etmiştik. Çocukluk dönemindeki travmatik bazı yaşam kesitleri bakımından entelektüel ve aydın ortak kaderi paylaşırsa da, aydın aşkta ve aşkın yaşantıda yeniden doğma gücünü kendinde bularak, adeta ruhundaki boşluklar bu yaşantılarla ve onaylarla dolar. Oysa entelektüelin isyankâr ruhu, bu iyileştiricilerin hiç birini kabul etmeyecek kadar reddedicidir. Aşk, aydında narsizmi

törpüleyici bir bileği işini üstlenirken, entelektüelin narsizmini daha da şişirici bir balon fonksiyonuna sahiptir. Kozayı dışarıya doğru ya da içe yönelik olarak ören entelektüelin narsisti ya da şizoid kişiliği asla değişmez. Ancak aydın kendini bilme serüveninde, hayatın yavaş yavaş doğmak olduğunu fark eder. Bazen kendi, bazen diğer kişi bazen de Tanrı ebelik eder. O, kendini fark etme ve insan şifresini çözme peşine düşmüştür. Fakat entelektüel, kendi kendini gözlemleyici ve kendinden olabildiğince kaçma yeteneğine sahip bir şövalyedir.

Mukaddes zaman ve mekânların huzurunda olma, aydını hakikatin sözcüsü kılar. Burada bir ara cümle ile kutsal ve dinden kastımızın, şeklin ötesine geçip özü kavrayan, bir bakıma Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal gibi, gönül erlerinin yolu olduğunu ifade etmeliyiz. Bunlar, hakiki anlamda insan olmanın bahtiyarlığını yakalayan ve bunun yolunun da kutsalla barışık olmaktan geçeceğini fark eden gerçek din önderleridir. Kutsalın huzuruna çıkış, kendini tanıma ve kendini onaylama ve onaylatma için bulunmaz kaftandır. Ancak kutsalın huzuruna çıkma tam olarak bir silkelenmeyi de icap ettirir. Bu bağlamda Sokrates'in yalınayak yürüdüğünü hatırlarsak, her ne kadar geleneksel öğreti ve değerlere karşı hürmetsiz olarak resmedilse de, Kutsalın huzurunda yalınayak yürümesi, doğrusu Kutsal'ın karşısında olmanın farkındalığını ima eder. Aynı şekilde 'Musa'nın da Sina Dağı'nda kutsalın huzuruna çıkmazdan önce ya da kutsal yerlere adım atmadan evvel ayakkabısını çıkarması' hem sıradan zamanın askıya alınacağını hem de varoluşsal bir farkındalık ve dönüşüm yaşayacağını bir sembolüdür. Yine Kabe'de yalın ayak huzura duruş da Musa'nın durumuna göndermede bulunur. Dahası 'İsaiah da, vahyi almadan önce varlığındaki eksikliklere son vermek ve kemâle ermek için yakıcı bir kömüre dokunması' gerekmişti. İşte âdeta kutsalla buluşmak için yakıcı kömürle zaaflarını ve noksanlıklarını kül

etmek isteyen aydın, hakikatle randevusuna sadık kalır ve hakikatin de sözcülüğünü yılmadan yerine getirir.

Acaba aydın ile kutsal arasında niçin böyle yakın bir bağ kurduk? Sadece Haç'taki İsa değil, onun yanında zincire vurulmuş Prometheus, çöldeki Muhammed, Buddha'nın derin düşünceleri, dinî tefekkürün derin tabakalarına ulaştıktan sonra kendilerini Tanrı tarafından terk edilmiş hissederler. Bu noktada biçimden bütünüyle öze geçiş gerçekleşince, kendilerindeki Tanrı'yı bulmuş olurlar. Onlar kutsal tecrübesini derinden yaşayan kişilerdir. Bu tecrübe esnasında insan, hem kendi yaşam tecrübesini aşar hem de bu tecrübeye yeni kazanımlar katar. Ruhu tam bir vizyon kazanmıştır. Bu farkındalığı onlara, 'muazzam bir güç ve mutlak bir yetkenin önünde hem emniyet hem de hiçlik duygusunun ele geçirmişliği" diyebileceğimiz kutsal tecrübesi temin eder. İşte aydın, dinin şekil boyutunun ötesine uzanıp, temel dinamiği kavrar. Kâinata baktıkça, ruhunda yeni kılmadamlar, ruhuna eğildikçe yeni görüler kazanır. İşte bu vizyondur ki, onu aydın kılar. Belki de Mehmet Akif Ersoy'a İstiklal Marşı'mızı yazdıran bu vizyondur. Onun için eskiler, münevver kişiye ayrı bir önem vermişlerdir.

Tekrar Said'in sekülerlik kıstasına dönersek, Adem de Havva'dan vazgeçmeyerek bu dünyaya, cisme inmemiş midir? Bu anlam da o da, seküler değil midir? Ancak kutsalın önünde sekülerliği onaylanan bir tavır içinde Adem. Çünkü Havva'yı sevdikçe kendini onaylamıştır. Kendini onayladıkça içindeki sonsuzluğu yeniden yakalamıştır. Bu durum karşısında da melek secde etmiştir ona. Oysa şeytan buna karşı çıkmıştır. İşte entelektüel ile aydın arasındaki nirengi noktalardan biri burasıdır. Entelektüel, ne türden olursa olsun secde etmeyi kabul edemez. Adem'in mirasçısı olan aydın, aydınlandıkça secde eder, secde ettikçe aydınlanır. Ancak sadece tek hâkime boyun eğdiği için, ondan eğilmesini bekleyen ve menfaat sunan diğer güçler karşısında teyakkuz halindedir

ve dimdik ayaktadır. Güneşe 'evet' demesi sayesinde, inşa ve tezyin işini rahatlıkla yürütür aydın. Oysa entelektüel, kimse-den ışık almaya yanaşmaz. O, ışığı sadece kendinden alacaktır. Ne var ki insan, aynasız kendini göremez. Bunun için de entelektüel, kurucu değil, yıkıcıdır. Onun yegane tutanağı 'hayır'dır. 'Evet'e bunun tabiatı izin vermez. Geçmiş, öyküsü isyan eder. Onun yegane tutkusu, içindeki savaşın tezahürü olarak bir maske daha düşürmelidir.

Bu maske düşürme gücünün temel dinamiği entelektüelin içindeki kaostur. Hatta bu durumu, entelektüele aşık olan bir sevgili de kolaylıkla fark etmektedir: E. Said Turgenyev *Babalar ve Oğullar* romanındaki kahramanın entelektüel duruşunu, sevgilisinin nasıl duyumsadığını şu şekilde tasvir eder: "Bazarov, Sergeyevna'ya âşık olduğunda o da Bazarov'a yakınlaşır ama ürker de. Onun engel tanımayan, coşkulu anarşik entelektüel enerjisi Sergeyevna'ya kaosu çağırır. "Onunla olmak, bir yerde, bir uçurumun kenarında yaşanan baş dönmesi hissini verir insana." İşte entelektüele de marjinalliği ve ayrışıklığı veren, kendindeki kaostur. Ancak bu, entelektüele bir özgürlük ve bir keşif sürecini de bahşeder.

Bu kaos, J. Joyce'a 'Hoş geldin, ey hayat! Milyonuncu keredir yola çıkıyorum yaşantının gerçekliğiyle karşılaşmaya ve ruhumun nalbant dükkânında, soyumun yaratılmamış vicdanını döverek oluşturmaya" dedirtir. Ancak sözünü ettiği döverek yeniden kurma işini gerçekten entelektüel mi başarır bilinmez! Bunu yapabilme cesareti ve gücü gerçekte bize entelektüelin tanımını verir. Yine Joyce'a kulak verecek olursak: "ne yapacağımı ve ne yapmayacağımı anlatayım sana"; ister evim, ister yurdum ister kilisem olsun inanmadığım şeye hizmet etmeyeceğim. Kendimi olabildiğince özgürce ve olabildiği kadar bütünlükle dile getireceğim bir hayat ya da bir sanat tarzı bulmaya çalışacağım. Kendimi savunmak için de kullanabileceğim silahları kullanacağım: Sessizlik, sürgün ve şeytanlık. Bütün bu paravanları entelektüel, şunun için kulla-

nır: “Her şeyden önce rutin ve çizilmiş yolların dışına çıkma ve de asli yapıtaşlarını “idare etme” gibi bir tek düzeliğe göz yummamadır. Entelektüel için sürgün olmak “otorite ve güç sahibine değil gezgine, alışkanlığa değil geçiciliğe ve rizikoya, otoritenin belirlediği statükoya değil, yeniliğe ve tecrübeye duyarlı olmak demektir. Sürgünsoylu entelektüe, cüret ve küstahlığa açıktır, alışılmışın mantığına değil, değişimi ve hareket halinde olmayı temsil eder, yerinde saymayı değil.”

Entelektüeli bu paravanlar korurken, sessizlik ve sürgün aydını da muhafaza eder ancak, şeytanlık onun ruhuna aykırıdır. Bu nokta entelektüelin şüphe, aydının güvenle yol aldığını ortaya koyar. Descartes’le birlikte insanı, ruh ve beden olarak ayıran modern düşünce, ruhu akıla transfer etmiştir. Yani entelektüelin ayırıcı vasfı zekâ ve akıl bakımından yüksek olmasıdır. Oysa aydın için ruh, ruh olma özelliğini muhafaza eder. Onun vizyonunu sağlayan sadece akıl değil ruhtur. Onun görüşü akılı iptal etmeyen, ruh sayesinde. Entelektüeli eleştirici kılan sadece akıl üzerinden yol alışıdır. Etimolojik tahlil de (*intellect*) bizi aynı adrese bırakır. Oysa münevver kişide akılla birlikte gönül de elzemdir. Entelektüel, bir tür yalınkatlığa mahkûmdur. Tek gözle görmektedir. S. Zizek entelektüeli yamuk bakabilme yeteneğine sahip oluşuyla onurlandırırken, gerçekte onun doğasının hayata asimetrik olduğunu ima eder.

C. TOPLUMUN/FERDİN DÖNÜŞMESİ VE AŞK

1. 'Güvercin Gerdanlığı' ve Ülfet

Üzerindeki giysilerin düğmelerini çöz-medikçe, aylık düğmelerini çözmeyeceksin...

İbn Hazm

İbn Hazm’ın seven ve sevilenlere dair enfes aşk anlatısı kitabı, insanın ruhunu bütün çıplaklığıyla ortaya koyarken, oryantalistlerin Doğu’da beşeri aşk yoktur düşüncesine iyi bir meydan okumadır. Çünkü kitapta beşeri aşk işlenirken, onun

ilahî aşkın tezahürü olduğuna işaret edilir. Ruhun gücüne demir atmak sevgiyle mümkündür. Bunun için de objenin şu ya da bu olması önemli değildir. Hatta beşeri aşkı yaşayan seven, sevgilisi giderken onu gönlünde parlarken bulur. Dolayısıyla vuslat sevginin gücüne ulaşmaktır. Bu nedenle, Leyla ile Mevla sevgisi birbirinden çok farklı değildir.

Güvercin Gerdanlığı, ifadesi acaba neyi temsil etmektedir? Güvercinlerin boynunda bulunan halka biçimindeki tüyler, klâsik İslâm edebiyatında, boyna geçen ve ölünceye kadar çıkmayan 'aşk zinciri' sembolü olarak birçok şair tarafından kullanılmıştır. Kelimeyi yakından yokladığımızda, boyna geçmesi bütünlüğü ve tamamlanmayı temsil ederken, zincir de bir yanda aşkıta ben'in kendine köle oluşunu öte yandan da bu kölelik sayesinde ruhun azad oluşunu sembolize eder. Boyundaki halka biçimindeki tüylerin güvercini ayırt edici kılması gibi, aşk da insan ruhu için farklılaştırıcı bir özelliği haizdir.

Endülüs Emevi hilafetinin çöküş döneminin en velût şairi olan İbn Hazm, aristokrat bir ailenin çocuğu olarak, geniş imkânlar içinde çocuk denebilecek yaşta şiirler söylemiştir. Özellikle gençlik aşkı Nu'm için gazeller söylemiş, onu hayatının baharında kaybetmesi üzerine de mersiyeler yazmıştır. Dolayısıyla *Tavkü'l-Hamame* (Güvercin Gerdanlığı), canlı, diri, özgün ve kişiseldir.

İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı'nı dört ana bölüme ayırdıktan sonra, alt bölümlerle birlikte, aşkı otuz başlık altında inceler. İlk, aşkın kaynakları ve belirtilerini işler. Burada her istenilen anda gönülde yanmayan aşk ateşinin, "yavaş yavaş gelişimini, uzun bir sıkı içtenlik sonucu doğuşunu ve sağlam temeller üzerine oluşumunu" ele alır. Daha sonra İbn Hazm, aşkın arazlarını, iyi ya da kötü yanlarını anlatmaktadır. Aşkın arazlarını ise o, şöyle tasvir eder: Yardımsever dost, birlik, sır saklama, sır söyleme, itaat, muhalefet; sonra herhangi bir şeyi

sevip artık başka hiçbir şeyi sevmeyecek aşık, arzuların ımlaştırılması, sadakat, ihanet, bitkinlik, hastalık ve son olarak ölüm. Üçüncü bölümde ise o, aşka içerden gelen belâ ve âfetleri analiz eder. Eleştirmeci, gözetleyici, gizli-kötü haberci, kaçınma, ayrılık ve unutma.

Bu altı bölümde iki bölüm var ki, öncekiler arasında karşıtları mevcuttur. Bunlardan biri eleştirmeci, karşıtı yardım-sever dost: öteki kaçınma, karşıtı birliktir. Diğer dördünün ise, aşkın cilveleri arasında karşıtı yoktur. Bunlar gözetleyici ve gizli-kötü habercidir. Bunların ortadan kaldırılmalarından başka karşıtları yoktur. Herkes bilir ki, karşıt ortaya çıkınca, önceki ortadan kaybolur. Sonra, ayrılık; karşıtı sevgililerin komşu olmasıdır. Daha sonra da unutma; karşıtı, aşkın ta kendisidir. Çünkü unutma demek gerçekten aşkın yitmesi ve yok olması demektir. Son bölümde ise günahın çirkinliğine, iffete, cinsel eğilimlerde insanın kendini tutmasına işaret edilir.

a) İbn Hazm'da Aşkın Doğuşu

Aşk sayesinde insan, kendine çakılı kalmaktan kurtulur ve sevgili onun varlığını fark ettirerek hayatın olanca ağırlığını taşımaktan kurtulur; hayat onu devindirmeye başlar. Kişinin kendine çakılı kalmasından âzad olmasının tek yolu insan olduğunu fark ettirici umut ve sevgi iksirinden pay almasıdır. Mevlâna'nın ifadesiyle, âdeta balığın boğazına oltanın takılıp onun kirli karunu yavaş yavaş çekmesi gibi, mâşuk da aşığın benliğinin şişkinliklerini, narsizmini, dünyanın olanca ağırlığını kaldırarak, kendine tutuklu kalmaktan kurtarır. Bu anlamda aşk, kendi hapisanesinde mahkum insanın zincirlerini çözer. Bunun içindir ki, İbn Hazm, bütün acılarıyla birlikte aşkın ümit kapısı olduğunu söyler:

*Bana verdiğin acıdan zevk alıyorum ey ümit kapım,
Hayır, hayır senden asla yüz çeviremem.*

Aşkın başlaması, ruha açılan pencereyle mümkündür. Göz ruha açılan büyük bir pencere olduğu için aşkın ilk belirtisi sevgiliyi gözlemektir. Gönül tercümanıdır göz. Sevgili nereye giderse, âşık onunla beraberdir. Âdetâ gözbebeğidir sevgili, onunla görecektir âşık. İbn Arabî'nin, Hak nazarında insanı yüzüğün kaşı olarak konumlaması gibi İbn Hazm da, mâşuku yüzüğün kaşı olarak görür: "Durmadan dönen gök kubbesi bir yüzük halkası olmuş! İçinde ne varsa kapsıyor. Sense o yüzüğün kaşı." Bir kez ruhunun eşini gören, ondan ayrı kalmak istemez. Çünkü onu göklere yükseltecek merdivendir, sevgili:

Göğe ulaşmak mümkün müdür öyleyse? desen bana, evet, diye cevap verirdim. Çünkü göğe çıkmak için merdivenin nerede olduğunu biliyorum.

Dünya sevgilinin yörüngesinde dönmektedir. Aşğın hayatı büsbütün değişmiştir. Feda edemeyeceği bir şey yoktur. Geceler yâri olmuştur adeta. Gözyaşı merhemî. Bütün bunlarla birlikte âşık hep şüphe içinde olduğu için sevgilisini üzebilir bile. Karşıt duygular içindedir. Bu belirtileri ardı ardına sıralamak mümkündür. Ancak her halükarda ruh, kendini bulma sürecinde onu zorlu ve sancılı bir yolculuk beklemektedir.

b) Aşkın Gelişimi

Ruhun bir değişim geçirdiğini dışardan gözlemlenebileceğini söyleyen İbn Hazm, âşık kişi normalken, yüz çizgilerinin belirttiği aşırı donukluğun, benlikten geçerek kendi olma serencamının, doğmanın ızdırabının dışı vurumu olduğunu hatırlatır. Âşık şaşkındır, hayreti cismine böyle yansımadır. Çektiği acı da doğaldır. Çünkü "sevgili âşğın ne dengi, ne de benzeridir; dolayısıyla ona karşı misillemede bulunmaz ve eziyetine katlanır" Yine "aşқта aşığılanmak hiç de kusur değildir; en kibirli insan dahi aşka boyun eğer....Sevgili seve-

nin ne dengi ne benzeridir; öyleyse bu durumda sabretmek hiç de aşağılanmak değildir.”

Benliğin törpülenmesindeki mekanizmayı çözmek kesinlikle zor değildir. İnsanın kendini oldukça üstün gören benliği, aşık olunca sevgili önünde eğilmektedir. Zira ona aşık olmasının sebebi de onu biricik olarak algılaması ve bu biricik aynada kendini görebilmesidir. Eğer sevgili olmazsa karanlıkta kalacak ve kendini görmeyecektir. Dolayısıyla o, varını yoğunu vermeye hazırdır. Başka türlü feragat edemeyen benlik, sevgili önünde âmadedir. İnsanın ‘sen’likten ya da ‘ben’likten geçmesi de sadece böyle mümkündür. Ölümü göze alabilmektir aşk. “Ölümden daha güçlü olan şey, bize ölümü göze aldırان şeydir.”

c) Aşkın Yükselişi ve Tezahürü

Aşk ateşi yürekte uyandıktan sonra farklı arazlarla büyümeye başlayan aşkın en tatlı görünüşü sevgiliye kavuşmadır. Şafaktan doğan bir mutluluktur. Zira sevgili bir dayanaktır. Onunla dünyayı sırtlanacak gücü kendinde hisseder âşık. Kavuşmanın tarifi imkânsız hazzı, özellikle de sevgili uzun bir süre âşığın aşk ateşinin yanmasını, umut ateşinin alevlenmesini engellediği zaman daha çok kavurucudur. Âşık için hiç bir güzellik sevgiliye kavuşmaktan daha fevkalâde olmaz. Gönülleri şaşkına çeviren, zekâları durduran bir andır buluşma:

Tehlikeye rağmen, onu öyle bir öptüm ki, ne kadar yaşasam, o anı hiç unutamam ve ömrümün tümüne bedel sayarım, diyen İbn Hazm, ruhundaki bütünleşmeyi sevgiliyle sağladığı için, ‘o an’, eksik olan bir ömürden daha önemlidir. Hatta sevgilinin kendindeki eksiği tamamlayışını daha çarpıcı olarak şöyle tasvir eder:

İstedim ki yüreğimi bir bıçakla yarıp açsınlar ve seni ora-ya yerleştirsınler, sonra da göğsümü kapatıp diksınler. Böyle-

ce sen kesinlikle orada olasın; diriliş gününe kadar, başka yerde değil, orada kalasın.

d) Güvercin Gerdanlığı'ndan Günümüze Üç Mesaj

Ülfet, bağlılık, sevgi ve aşkın ruhsal tezahürlerinin en ince ayrıntılarıyla işlendiği Güvercin Gerdanlığı'ndan günümüz için çıkarabileceğimiz üç mesaj vardır. İlki, özellikle oryantalistlerin, Müslüman'ların beşeri aşka atlayıp ilahi aşka yoğunlaştıkları tarzındaki ithamlarına oldukça iyi bir meydan okumadır, Güvercin Gerdanlığı. Çünkü eserde beşeri ve ilahi aşk ayrılmının bile önemsiz olduğu vurgulanmaktadır. Ruhun asıl kökenine demir atması ve ruhun uyanması için aşk vazgeçilmez bir ocaktır. Nitekim iman da ruhun asıl kudretini fark etmektir. Böyle olunca inanma ile sevmenin bir ve aynı şey olduğuna tanık olmaktadır.

İkinci mesaj, bugün gurur ve hüznle yâd edilen bir Endülüs'ten söz ediyorsak ve bu medeniyetin bir çocuğu olan İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı'ndan övgüyle bahsediyorsak, insanın bütün potansiyellerinin çiçek açmasına imkan verildiğine, dahası insan olması bakımından kadın ve erkeğin aynı donanımda yetiştirildiğine şahid olmaktadır. Zira İbn Hazm'ın aşk hikâyelerindeki kadın profilleri sadece fiziki bakımdan güzel olmayıp, aynı zamanda ruhsal bakımdan da eğitilmiş, terbiye edilmiş kadınlardır. Kurtuba'nın doğumu şüphesiz kadın ve erkeğin zirvede buluşmasıyla doğmuştur. Tek kanatla uçmak mümkün olmayacağına göre, günümüz Müslümanlarının da kadının konumunu gözden geçirmeleri gerekmektedir. Şüphesiz eğitim, nominal bir diplomanın ötesine geçtiği zaman anlamı gerçekleşmiş olacaktır.

Üçüncü önemli mesaj, bir edebiyat metni olarak okuduğumuz Güvercin Gerdanlığı, psikolojiden ahlaka, hukuktan antropolojiye, kültürden dil bilimlerine varıncaya kadar geniş bir alanı kendinde barındırmaktadır. Şimdilerde interdisipliner çalışmanın önemini İbn Hazm çok önceden kavramıştır. Mesele-

ye yukarıdan ve bütüncül olarak bakabilmek için fotoğrafın bütününe bilmek gerekmektedir. İşte tam da burada aşkın önemi ortaya çıkmaktadır. Ülfet ve aşk, bir boyut kazanma ve ruhun derinleşme hamlesidir. Hayattan kopuk kişi, bu zenginliklerden mahrum kalacaktır.

2. Toplumsal Dönüşümde Aşka olan Açlığın İfadesi

a) Elif Şafak ve 'Aşk' Romanı

Elif Şafak'ın "Aşk" isimli romanı son zamanlarda kendinden hayli söz ettirdi. Acaba insanları hangi açıdan kısıktırak yakaladı bu roman ve böylesine ilgi gördü? Bir edebiyat yazını olarak mı insanları kavradı? Romandaki dil, yeni bir inşaa olarak mı etkileyiciydi? Yoksa hepsinden öte üslup mu sarıp sarmalıyordu insanları? Nihayet konu mu bu denli hayatın içindendi?

Elbette aşk, gizemli bir etkiye sahip. Zaten Şafak da bu efsuniliği eserin eksenine alır ve onun etrafında döner kurgu: Ona göre insan, "ya ortasındadır AŞK'ın merkezinde; ya da dışındadır, hasretinde.." Özellikle hasretinde olanlar için yazıldığı besbelli romanın. Yani huzursuz insanlara huzursuzluklarının nedeni hatırlatılarak, aşkın dışında kaldıkları için böyle esmer günler içinde oldukları söylenmekte zımnen. Öyle ki roman, kendini de bu anlamda önemli bir yere yerleştirmektedir: AŞK'ın ortası derken, ya eserin içindesiniz ya dışındasınız. İçinde kalanlar mutlu demeye çalışıyor bir bakıma... Çare olarak da aşk önerilmektedir. Ancak acaba herkes âşık olabilir mi? Bu tema biraz fazla önemsenmiyor? Oysa huzursuz insanın belki de en büyük handikapı âşık olamamasıdır; yani bu doneler (veriler) olmayabilir ruhunda. Zira inanamayan insan olduğu gibi, âşık olmayan insan da olabilir pekâlâ. Bunlara romanın önerisi ne acaba? Nitekim bizzat Mevlana, buna işaret ederek, aşk duygusuna yabancı olanların işinin zor olduğunu hatırlatmaktadır.

Romanda asıl etkiyi, evli bir kadının, aşk sayesinde özgürleşmesi ve cesur serüvene çıkabilme durumu yapar. Bu da, kadınların sahip olamadıkları fakat hayalini kurdukları bir fantasyadır ve aşkın hasretinde olanları bir araya getirir, bu hayal. Romanın aslı etki gücü buradan beslenmektedir: Yoksunluktan ve sahip olunamayan yaşantılardan. Nitekim Şafak, Mesnevi'deki bir hikâyeyi aktarmakta ve farklı bağlamda kullansa da gerçekte çıkış noktasında bu vardır. Hikâye şöyle: Bir gün bir bilge, kendi türleriyle uçmayı reddeden iki ayrı cins kuşa rastlar yol kenarında. Hayli merak eder bu iki farklı yaratığın nasıl olup da kendi aileleriyle, ait oldukları yerlerde yaşamak istemediklerini, nasıl olup da bir "yabancı"yı kendi kardeşlerine yeğlediklerini. Biri karga, biri leylek... O kadar farklıdır ki kuşlar, ihtimal veremez birbirlerini sevdiklerine, türdeşleriyle değil de birbirleriyle uçmayı yeğlediklerine. Öyle ya karga dediğin kargalarla uçmalıdır, leylek dediğinse leyleklerle. Yaklaşır ve merakla inceler kuşları. Ta ki her ikisinin de total olduğunu keşfedinceye kadar. O zaman anlar ki birlikte kaçar, birlikte uçar, beraber yaşamaları beklenenlerin yanında tutunamayanlar: Sahip oldukları değil, sahip olmadıklarıdır kimilerini birbirlerine yakın kılan.

İşte romanda (mutsuz ve nevrotik) kadın okuyucular ile Ella arasındaki ortak nokta, yelken açamadıkları özgürlük ve sürekli yenileyemedikleri bir hayat. Şafak burada çözüm önerisi olarak aşkı koymakta ve aşkın gücünü arttırmak için ilahî aşkı da devreye sokmaktadır. Ancak ilahî aşkın ne olduğu çok açık değil. Belki de evrenin çekirdeği aşk, her şey bunun etrafında döner diyerek, aşka ilgiyi artırmaktadır romancı. Bu bağlamda Mevlana'yı başköşeye oturtması oldukça anlamlıdır.

Yazar romanını şu şekilde özetliyor: Romanda Boston'da yaşayan Yahudi Amerikalı bir ev kadını olan Ella'nın dünyasında Mevlana'nın etkisi ön plana çıkıyor. Ella Rubinstein (40) Amerikalı bir ev kadınıdır. Tipik burjuva değerlerinin

hâkim olduğu oldukça varlıklı bir ailesi, düzenli ve görünüşte "sorunsuz" bir evliliği vardır. Üç çocuğunu da büyüttükten sonra bir yayınevinde editör-asistanı olarak iş bulur; görevi A. Z. Zahara adlı tarunmamış bir yazarın tasavvuf felsefesini konu alan tarihi romanını değerlendirmektir. Ancak hayatının kritik bir döneminde eline aldığı bu kitap, hiç beklemediği bir şekilde Ella'yı derinden sarsacak, dünyevi aşkı keşfetmek adına zorlu ve tehlikeli bir yolculuğa çıkmasına neden olacaktır. Hayatlarımızın durgun gölünü dalgalandıran taş misali, yüzleşmek zorunda olduğumuz sıkıntılar, acılar... ve aşkın peşinde kat etmek zorunda olduğumuz zorlu yollar, ödediğimiz bedeller...

Ella, "cesaretli bir kadın ama savaşı bir kadın değil. Hatta bütün hayatı boyunca mütevazı ve munis bir yaşam sürmüştü, sessiz biri", diyor Şafak özellikle ülkemizdeki kadın profilini iyi dile getirmektedir. Özellikle romanı kadınların okuduğunu anımsarsak, asla böyle bir şeyi yapmayacak olan kadın, roman bitene kadar olsun (romanın/hayalin hiç bitmesini istemez zira), kendilerini hayal dünyasında oldukça rahatlatmış hissediyor. Öyle bir kadının dönüşümü beni çok heyecanlandırıyor diyor Şafak. Ancak bunu kaç kadın yapabilir, özellikle de ülkemizde?

Romanda aşırı şekilci ve kuralcı yaşama başkaldırı var. Şüphesiz bu da kadınların hal-i pür melalini terennüm etmektedir. Zira çoğu kadın hayatını planlar, programlar yaparak geçirir: "Çantalarına ajandalar, özel notlar koyar, üç ay sonrasını inceden inceye planlar." Böyle bir kadının "yarın" saplantısından vazgeçmesi ve şimdi, şu an aşkı yaşamayı tercih etmesi oldukça radikal bir dönüşüm. Bu kitabın en önemli bölümü yazara göre. Zira Aziz ona yarın vaad eden bir adam değil. Böylece kadınların para ve lüksü değil; ruh ve beden eşlerini bulmalarını vurguluyor inceden inceye. Elbette bu, yaşamlarından pişman olan kadınlar için istenen ancak asla yapılamayan bir durum.

Ancak yazar, insanları yarı saplantısından çıkarırken, "aşk saplantısına" sürüklemektedir. Nitekim Mevlana öğretisi de bunu verir. Elbette kişinin kendini bulmasındaki en büyük engel kibir ve kinin ortadan kaldırılmasında aşkın çok önemli bir yeri vardır. Ancak o sürekli varoluşu beslemekle birlikte kapıları açan bir maymuncuktur. Ondan sonraki –elbette onunla beraber– gelişimler ve farkındalıklar çok önemlidir. Mevlana öğretisinin en iyi ifadelerinden biri olan, sema'da da aşkı nihaî hedef olarak görme vardır. Şafak bu fikri roman kurgusu olarak işliyor. Hem sevilen bir öğretiyi arkasına almak suretiyle güç kazanıyor, hem de aşk gibi müphemlikler denizinde çekicilikle belirsizliği birlikte vererek ufukta okuyucuyu hayal dünyasına göndermeyi ve orada kalma isteklerini perçinliyor.

Şafak, ülkemizde hatta dünyanın başka yerlerinde Ella gibi nice kadının olduğunu hatırlatıyor. O, çocuklarını büyüten, yirmi senelik bir evlilikten sonra mutsuz, ruhen kendini sıkışmış hisseden, arayış içindedir. Amerika'da Mevlana'yı seven ve merak eden o kadar çok insan gördüm ki! diyor ve ruhsal bakımdan sıkışmış olan kişilerin Mevlana'yı bir özgürleşme alanı olarak gördüklerine işaret ediyor.

Yazar işin başında kahramanın, hem dünyevi hem ilahî bir aşk yaşamak istediğini söylüyor. Ancak bu oldukça kurgusal bir durumdur. İnsanın ruhani aşka odaklanması diye bir şey nasıl olabilir? Zira dünyevi aşkın içinde keşfedilebilir bu. Tam da bu tespitimizi doğrularcasına o, Ella'nın Aziz'i tanımadan sevdiğini, onun bedenine değil kelimelerine âşık olduğunu söylüyor. O, bunun kendisi için önemli bir bilmece olduğunu söylemekle birlikte, tam bir muamma olarak durmaktadır. Acaba ilahi aşk, tanımadan sevme midir? Yoksa sevme tam olarak tanımayı ve bilmeyi içine alan bir durum mudur? Çünkü İslamî gelenek içinde özellikle de sufizimde, bilmek ile sevmek aynı anlama gelir. Çünkü insan kendi ruhunun gücünü fark etmek suretiyle, ilahî güce teslim olmak-

tadır. Bu anlamda sevmek inanmaktır. Şafak, "bir insanı tanımadan, kelimelerine âşık olup sevebilir misiniz? Özünü görebilir misiniz?" diye soruyor. Kanımca bu üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. O, Şems'in de Mevlana'ya ilk söylediği sözü hatırlatarak, Ella'nın durumuna açıklık getirmeye çalışır: 'Gör beni.' Oysa Şems ona "gör beni" derken, zımnen medrese ilmi içinde sıkışıp kalan zahin Mevlana'ya özünü görmesini söylüyor.

Kitap boyunca dünyevi aşkla ilahi aşk arasında geçişler var derken Şafak, aslında, Ella'nın ruhundaki boşlukları veya he-yulamsı salınışları ilahi aşk olarak isimlendirmesi oldukça düşünölmeye değer bir durumdur. Tıpkı Batı'nın Rumi mistisizmini hümanizm kılıfında sunması gibi. Yazar Amerika'da en çok okunan şair Rumi, diyor. İslam dünyasının Shakespeare'i olarak bilindiğine işaret ediyor. Böylece, bir sanatçı bir edebiyatçıyı, oldukları gibi yani sanatçı ve edebiyatçı olarak okumak gerekir. Eğer o, bir din paradigmasının kurucusu olarak algılanırsa, hatların kaştığı söylenebilir. Zira bu durumda manipölasyonların yapılması oldukça doğaldır. Uzakdoğu'nun mistisizmini aynı tonda verecek bir başka sanatçı da pekâlâ olabilir-di!

Öte yandan Batı'nın bir özgürlük alanı olarak (sınır tanımayan) aşkı ifade edebilmesi için her zemin uygun değildir. Her ne kadar Mevlana öğretisi İslamî bir yapının içinden doğduysa da, bu özgürlüğü veriyor vehmine kapılmaktadır. Oysa İslam'da ruhsal bütünlük ve irtifa için sınırın ihlal edilmemesi gerekir. Bu konuda İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı isimli aşk anlatısı oldukça çarpıcıdır. Sınırı ihlal etmeden aşkı yaşamak: Aşka masum açılana aşk kendini öyle verir, diyor İbn Hazm. Öte yandan o, "üzerindeki giysilerindüğmelerini çözmedikçe, ayrılık düğmelerini çözmeyeceksin..." diyeerek aşkın gücünü ve önemini öne çıkarıyor. Şimdi bunu günümüz bireyciliği (sınırsız özgürlüğü) içinde anlamlandırmak oldukça zordur.

Acaba Şafak'ın (ve Batı yazınının) vurguladığı hümanizm insanî olanı, mistisizm ise ilahî olanı mı temsil etmektedir? Ya da böyle mi algılanmaktadır? C. Jung'un mistik deneyimi, metaforik olarak, deniz kenarında oturan kişinin dalgaların içine ruhen salınması olarak değerlendirir ki bu durum, gerçekte, ruhsal yayılımdan başka bir şey değildir. Oysa din tam bir odaklanma sürecidir. Şahsiyet yayılmaz bilakis toparlanır. Mistisizm ruhsal salınımı öne çıkıyor. Belirsizlikler deryası, asla ilahi bir din değildir; olsa olsa kişinin bilinç ve bilinçdışı-nun buluşamamış ve bütünleşememiş olmasının verdiği bir sancıdır. İşte bizim insanımızı burası çekiyor. Kendilerindeki kopukluk, gerilim ve huzursuzluğu seyrediyorlar Ella'da. Onun yavaş yavaş ruhsal yayılımı, sınırların kaybedilişini bir rahatlama olarak okuyorlar. Ve bu sınır durumları da ilahi aşk adı altında değerlendirmeleri oldukça manidardır. Ortada patolojik bir aşktan bile söz edilebilir. Aşığın ruhunun sınırlar-nı kaybedişini Mevla'na Şems'i kaybederek; Ella'da Azizi hemen yitirmek suretiyle dışa vuruyor.

Tıpkı Batı insanının ve Türk modern insanının dini istemeyip, ancak dinin yerini dolduracak bir arayışta Rumi mistisizmini yani aşk dinini merkeze alması gibi, Elif Şafak'ta, diğer dinlerden farklı olarak aşk dinini öne çıkarıyor. Tam bir şahsiyet olarak, ibadeti eksene alan bir din vurgusu yoktur Şafak'ın anlattığı Mevlana öğretisinde -ki öğretinin doğasında da vahdet-i vücud, insan ve Allah arasındaki ontolojik farklılık kaldırılmıştır. Nitekim İsrail'de Yunus Emre'nin çevrilmesi ve ilgi görmesi bu gerçeği açığa vurmaktadır. Çünkü Yunus düşüncesi, insan ve Allah'ı birlikte eritmiyor, bunun yerine kültürdeki Vahdet'i, Tevhid olarak algılıyor (Tıpkı Sina Dağı'nda Musa'ya seslenen (diyalog) Tanrı gibi). Esasında, aşk dini bir basamaktır. Elbette bu anlamda önemlidir. Aşk dini, dine girişi sağlar. Benlik prangalarını kırarak ve nefret otağını kurutarak. Ona saplanıp kalmak, kişilik gelişimi açısından bile doğru değildir. Aşk sarhoşluğu (saplantısı) aşıla-

rak atlanacak bir köprüdür. Bu anlamda din, söz konusu sarhoşluğu mu, tam olarak uyanıklığı mı getirir?

b) Niçin Aşk Dini

Aşk dinini merkeze koymak, dinin içini boşaltmaktır. Dinin elbette yanlış yorumlarının insanları yaftaladığı ve dini şekiller manzumesine hapsettiği bir gerçektir. Mevlana öğretisindeki hoşgörü dikkati çekiyor. Elbette bugün insanları etiketliyor, öteliyor, ötekileştiriyorsak, Mevlana düşüncesi bir kalkan olarak sunulmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki, Mevlana hayatında birbirinden oldukça farklı iki dönem yaşıyor. İkinci dönemde ne kadar hoşgörölü ise, ilkinde o kadar kendi ve öteki arasında sınırları çizmiş bir kişidir. Hatta Mevlana'ya ait olmayan "ne olursan ol, yine gel" sözü bile yanlış yorumlanmıştır. Elbette Mevlana "gel" derken, gel seni her halinle kabul edeceğizin ötesinde; gelince, geldiğin gibi kalma, Müslüman ol, diyor. Oysa bu da keyfi yorumlanmakta, mistik deryada yüzüyorsan gel şeklinde verilmektedir. Meşrebini ve dinin önemli değil!

Nitekim Şafak, Mevlana'nın eşi Kerra'nın bir iç konuşmasına yer veriyor: "Müslümanlığa geçerken benim esas zorlandığım husus Meryem'i terk etmek oldu. Bunu kimseye söylemedim. Mevlana'ya bile. Ama Meryem'in o müşfik, kahverengi gözlerini özlüyorum..." diyor. Yazara göre ilerleyen sayfalarda Şems, Kerra'nın bu endişesine cevap veriyor: 'Meryem Ana'yı özlemene gerek yok. Çünkü onu terk etmene gerek yok. Eğer bir kadın Peygamber gelseydi, o hiç şüphesiz Meryem olurdu...

Ancak bu diyalogda, sözünü ettiğimiz dönüşüm ve aşk dini konusundaki müphemlik öne çıkıyor. İslam'a geçmiş bir kişi İbrahim'i gelenek içindeki bütün şahsiyetleri kabul eder ve sever. Ne var ki buradaki özlemle Şafak, klasik İslam algısını eleştireceğim derken, gerçekte İslam'ın özünü çarpıtıyor. Meryem'i özledim demek, Hristiyanlığı özledim demektir

zımnın. İslam aşk dini ile bu kadar esnetilmeye izin vermez. Burada neredeyse oryantalist bir düşüncenin ilmekleri vardır. Çünkü İslam, kendinden bir önceki dini hem kucaklar hem aşar. Önceki özlenmeyecek kadar, bütün unsurlar zaten vardır kendi içinde.

Sözünü ettiğimiz mistik dokuyu tam olarak anlayabilmek için, Şems'in Mevlana ile ilk karşılaştığında ona sorduğu soruya dikkatimizi çevirmek durumundayız: Mevlana'ya "Beyazid-i Bistami (Allah'ın nuru) mı önde, Hz. Muhammed mi?" diyor. Doğrusu buradaki soru bile, Allah ile insan arasındaki ontolojik (varlık bakımından) farkı kaldırarak, sadece aşk dinini ve vahdet düşüncesini vurguluyor. Özellikle, İran-Hint ve Zerdüştlüğün İslam ile mezcedileceğinin ilk işaretidir bu soru. İşte Batı da İslam'ı istemiyor, ancak böyle bir melez anlayış, oldukça hümanist geliyor. Ancak bunu söylerken Mevlana'nın İslam'ı dışladığını değil yeniden yorumladığını söylemeliyiz. Zaten o, Mesnevi'de Musa ile çobanın hikâyesinden sonra diyor ki: 'Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırdır. Âşkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de..."

Belhli Mevlana ile Tebrizli şemsin karşılaşması elbette doğu mistisizmini öne çıkarmıştır. Feridüddin Attar'ın *Mantık'ut Tayr* isimli hikâyesi edebi bir eser olarak oldukça etkileyicidir, ancak gerçek İslam'ın özü bu olabilir mi? İslam, Allah ve İnsan'ın farklılığını oldukça net olarak ortaya koyar (İnsan insandır, manevi bakımdan yükseldikçe insan olma bakımından kemale erer; onun Allah'ta kaybolması fikri İslam'ın özüyle uygun değildir).

Şafak da, aşk şeriatı'nda birlik var, ayrımcılık yok diyor ve şöyle sürdürüyor: "Ama birliğin olması için de insanın 'benlik zannı'nı aşabilmesi lazım. Kendini ayrı bir 'ben' zannetmeyi aşmak şart. Bu bir sanatçı için zor bir sınav. Biz sanatta egolar inşa ederiz. Tasavvufta da o egoları silmeyi öğreniyoruz." Ayrı ben değil midir insan acaba? Allah'la nasıl

birleşecektir? İslam'da asıl birlik Tevhid düşüncesidir. Tevhid de Allah'ın yegâne İlah olduğunu kabul etmektir. Diğer ilahlarla vedalaşmak ve selama kavuşmaktır 'Tevhid'.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPIMIZ VE MODERNLEŞME

*Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu;
Dede'yi, Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine,
Baki'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için
beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın
o kadar zenginliği içinde, dünyanın
en iyi giyinmiş milleti olduğumuz
halde çıplak yaşıyoruz.*

A. Hamdi Tanpınar

A. TÜRK MODERNLEŞMESİ VE DİN OLGUSU

Modern Türkiye'nin bir devrim süreci geçirmesi kendinde pek çok önemli imaları barındırmaktadır. Devrim kavramı başlı başına tartışmaya açık bir mefhumdur. Mesela bir harf inkılâbını düşünürsek, devrimden bir gün önce kültürlü olan birisi, bir gün sonra (harf inkılâbıyla) cahil olarak uyanacaktır. Hatta bugün bile bu şizofrenik yarığı kendi kültür maceramızda, Batılı bir düşünür İstanbul sokaklarında gözlemleyebilmektedir. Şüphesiz buradaki mesafeyi kapatmak kolay olmayacaktır. R. Rorty'in ifadesiyle Fransız Devrimi'nden bu yana politik ütopyacılar şunu tespit etmişlerdir: Dilleri ve öbür toplumsal pratikleri değiştirmek suretiyle, daha önce asla varolmamış bir türde insanlar türetebilmiştir. Değişilmiyordu ama nasıl?

Köklerden başlayarak, gelenek kendini içerden eleştirerek değiştiremediği için bir mekanizm çarkına mahkûm olunmuştur. Genelde modernizm projesi ve özelde Türk modernleşmesi toplumsal olayları, doğal olaylarmış gibi görmüştür. Ancak toplum, anlam sistemi ile ikame edilmiş bir bünyedir. Dolayısıyla toplumsal örüntünün değişmesinde anlamı iptal etmeyecek bir kendiliğindenlik ve müphemlik payının olması gerekir.

Oysa Modern topluma doğru değişmek, Batılı olmayan toplumlarda kendiliğinden bir süreçten ziyade, gelişme ve ilerleme temelinden güç alan bir nedenseli, paradigmasının temeline yerleştirmiştir. Dahası toplumun çoğunluğunu oluşturan ve gelenekselliği sürdüren kitleler devre dışı bırakılmıştır. Bu, hem kendiliğindenlik prensibini hem de toplumsal olayların anlam merkezliliğini kökten kesmek demektir. İşte bu projeyi gerçekleştirmek için Batılı olmayan toplumlarda, yabancı bir aristokratik seçkinler zümresine ihtiyaç duyulmuş ve bu zümre nedensellik prensibinden hareketle toplumsal

dokuya müdahale etmiştir. İlk kesilmesi gereken damarlar da geleneksel damarlar olmuştur. Bunların kesilmesi anlam bakımından bir çoraklaşmayı beraberinde getirmiştir. Ne var ki, operasyonla konulmaya çalışılan evrensel ve modern ilkelerin içi anlam bakımından boş kalmıştır. Bu ilkelerin içinin boş kalmaması ve toplumda gerçeklik kazanması için anlam öbeklerini soğurması gerekiyordu.

Bir kültürün mayasının din olduğunu düşündüğümüzde, dinin doğduğu dilden uzaklaşma da bir yabancılaşmayı doğal olarak getirmiştir. Köklerden uzaklaşma için bile bu değişim önemli bir dönemeçtir. Ancak bunları söylerken eskiyi yücelten, nostaljik bir saplantıya duçar olmamamız gerekmektedir. Mesela Osmanlı'nın özellikle son dönem medresesinin güne cevap veren, canlı bilgi üretebildiğini söylemek oldukça zor gözükmektedir. Aksi halde bir şerh ve hâşiye geleneği gereken sırrların çok çok ötesine geçmezdi. Kuşkusuz, bir şerh ve hâşiye hastalığına yakalandığımızı söylemek özeleştirici adına olumlu bir adım olacaktır. Eleştirel düşünce için vazgeçilmez bir araç olan felsefenin medreselerde okutulmadığına şahit oluyoruz. Arka plandan kopuk bir Aristo mantığı da işlevsel olamamıştır. Biçimsel bir mantık bilgisinden öteye geçilmemiştir. Dahası, sadece Osmanlı'nın son dönemi değil, bütün bir imparatorluk boyunca, geleceği şekillendirebilecek çok fazla âlim çıkmamıştır.

Bir başka tıkalı damar ise kadın konusudur. Toplumun diğer yarısı kadının kültürel, sanatsal ve duygusal bakımdan tekil bırakılması ve onun ruhsal tekâmülünü bu şekilde gerçekleştirmesinin istenmesi bir diğer açmazdır. 1856 doğumlu Şair Nigar'ın devrine göre özgür bir yaşam seçmeye zorlanışı buradaki dramatik tabloyu iyi temsil etmektedir. O, hayatının karşılık görmüş aşklarını, edebiyat, müzik ve güzel sanatlarla ifade etmiştir. İyi öğrenim görmüş olması, Fransız mektebinde okuyuşu onu yalnız bırakmıştır. Buradaki ayrışılık şüphesiz toplumun sindirilmiş kadın algısının aksi tezahürüdür.

Her ne kadar oryantalist tarih okumasa Osmanlı'da kadını haremle özdeşleştirmiş olsa da, bu çarpıtmada da haklı görülebilecek motifler vardır.

Eğer böyle olmasaydı, Şair Nigâr hanım yalnızlığa itilen bir özgürlük! yaşamazdı. Hatta kocasının genç ve hoppa kadınlara temayülü, Nigâr hanımı bir olumsuzlama olarak da görülebilir. Öyle ki, bu yadsınış şaire gözyaşlarıyla şiir yazdıracaktır. Öte yandan Fatma Aliye de arasattaki kadını iyi temsil etmektedir. Arasat olarak ifade edilen tablonun ileriye bakan kısmı pek çok açıdan eleştiriye maruz kalan gelecek olsa da, geçmişin durumu da çok farklı değildir. Kendinde pek çok sıkıntıları taşıyan Türk modernleşmesi veya yenilenme hareketi zaten doğası itibariyle anlam odaklı olmaktan ziyade mekanik olduğu gibi bir de bu çarka zaman zaman müdahaleler ve manipülasyonlar yapılmıştır. Ne var ki, bu manipülasyonlar, gelişmenin ve bünyenin kendini yeniden üretebilmesinin önündeki büyük engeldi. Bir kere gelişmeden söz edebilmek, eskiyle bağların koparılması anlamına gelemezdi. Kendi köklerinden beslenme, daha güçlü serpilmeyi ima eder. Geçmişten kopuk bir gelecek algısı bir hilkat garibesinden başka bir şey olamaz. Çünkü geçmiş geleceğin imalarını kendinde barındırdığı gibi, gelecek de geçmişi zımnen ihtiva eder. Ancak bu imalarla birlikte mevcut dokunun yeni buluşma ve kaynaşmalarla bambaşka şekilde çiçeklenmesi muhtemeldir. Belki de gelişme bundan başkası değildir.

Niçin kökler ve geçmiş bu kadar önemlidir? Kökler iptal edildiğinde, Türk modernleşmesinde olduğu gibi, hem modernizmin ilkeleri tam olarak kültür ve geleneğin dokusuna işleyemez hem de gelenek kendini yeniden tanımlama ve yeniden üretme gibi bir şansı modernizmin evrensellik ufkundan alamaz. Dolayısıyla da Şerif Mardin'in ifade ettiği gibi, Türk modernleşmesi "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için" modernizm, Türk kültüründe devingen olarak yeniden

üretimi tetikleyecek bir ufuk olamamıştır. Modernleşme süreci dönüştürücü olmaktan ziyade, determinist bir çark işlevi görmüştür. Nitekim ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, geleneği iptal eden ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak kavranması onun determinist özelliğidir.

Bunun doğal sonucu olarak da, modernleşmenin "Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathi olmuştur." Çünkü intikal eden değerler evrensel ve dolu (anlam kodları boş) olmayan değerlerdi. Bunların içleri geleneksel ve tikel olan değerlerle doldurulamadığı gibi, geleneksel olan da yeniden üretilememiştir. Elbette gelenek ve âdetlerin silinip yerine yeni evrensel değerlerin konulması mümkün olamazdı. Nitekim olmamıştır da. Dolayısıyla da, bir modernizm-gelenek diyalektiğinden söz etmek mümkün değildir. Geleneksel olan semboller ve normlar yeni olanın yanında ya da daha aşağı tabakada varlığını sürdürmüştür. Bu da bir anlamda kültür ve geleneğin kendini yeniden üretmesinden ziyade, toplumsal yarılmayı beraberinde getirmiştir. Toplumsal parçalanmayı şüphesiz, ben idrakinin giderek zayıflaması beslemiştir. Ben idraki, ortak tecrübe alanı ya da hayat dünyası diyebileceğimiz örüntü içinde var olur. Bu zeminde kırılma başlayınca dayanıklı bir ben-idrakinden de bahsetmek güçleşir. Ben idrakinde kırılma baş gösterince, toplumsal ortak tecrübe de bütün ve dayanıklı olamaz. Kısacası dogmatik olduğu gerekçesiyle uzaklaşılan dinin yerine, katmerli dogmatizm ikame edilmiştir. Batılılaşma macerasında modernizmin düşünüş biçimi ve kavramları sözünü ettiğimiz toplumsal kırılma sahnesindeki aydınların kestiği "prizmadan geçtikten sonra öyle bir düşünce biçimi meydana getirdi ki, Batı sözcükleriyle bunu tanımlamak için "ütopyacı bireycilik" teriminden daha uygunu bulamadığını söyleyen Niyazi Berkes, toplumsal dokudan kopuk, âdeta ayakları yerden kesik kişilerin ve dolayısıyla düşüncelerin idealleştirildiğini kaydeder. Bu tavır, beraberinde bir yabancı-

laşmayı ve kendimizden uzaklaşmayı getirmiştir. Söz konusu durumu Ahmet Hamdi Tanpınar şöyle tasvir edecektir: Biz şimdi bir aksülâmel devrinde yaşıyoruz. Kendimizi sevmiyoruz. Kafamız bir yığın mukayeselerle dolu; Dede'yi, Wagner olmadığı için, Yunus'u Verlaine, Baki'yi Goethe ve Gide yapamadığımız için beğenmiyoruz. Uçsuz bucaksız Asya'nın o kadar zenginliği içinde, dünyanın en iyi giyinmiş milleti olduğumuz halde çıplak yaşıyoruz. Coğrafya, kültür, her şey, bizden bir yeni terkip bekliyor; biz misyonlarımızın farkında değiliz. Başka milletlerin tecrübesini yaşamaya çalışıyoruz.

Cemil Meriç'in ifadesiyle sürgünde bir milletiz. Ne Avrupalı, ne Asyalı, ne Fransız ne de Türk. Kopmuş ve bağlanamamış bir zincir gibiyiz. Acaba kültür ve medeniyet bakımından donanımlı bir millet, niçin kendini çıplak hissetmektedir? Devamın zinciri içimizde niçin kopmuştur? Kendimizden kaçmamızın nedeni ne olabilirdi? Kendimizden kaçışımız kurtuluş adına mıydı? Vebalı olan yoksa kendimiz miydik?

Niyazi Berkes'e göre, şark uygarlığı Avrupa uygarlığının sömürsünden, saldırganlığından ve düşmanlığından değil, Şark uygarlığının kendisinin özünde kötü ve geri oluşu yüzünden batmaya mahkûmdur. Batı uygarlığı özünde iyi ve yüksekti. Arap uygarlığından alınmış bir uygarlık da değildi. Ne Hristiyan ne de Müslüman olan, yepyeni temellere dayanan bir uygarlık olduğu için iyi ve üstündü.

Görüldüğü gibi, geleneği en çok besleyen kaynak diyebileceğimiz dinle de irtibat kesilmiştir. Bu, bir bakıma uygarlığın dinden sıyrılmasını ima ediyordu. İşte özü itibarıyla iyi olan evrensel değerler alınırken, tikel olanla ya da yerel ve gelenekselle iletişime girilmemesinin sebebi onun özünde kötü ve geri olarak telakki edilmesi idi. Belki de burası meselelerin düğüm noktasıdır. Çünkü boş olan evrensel ilkeler ya da formlar sadece tikel olanla doldurulunca onların varlığını

dan söz edilebildiği gibi, geleneksel olanın da kendini aktüelleştirmesinden bahsetmemiz bu sayede mümkündür. Ancak geleneksel olanı, işin başında devre dışı bırakma, bir anlamda diyalektik etkileşimin ve gerilimin dolayısıyla bir yeniden üretimin imkansızlığı anlamına geliyordu. Eğer bu gerçekleşmiş olsaydı, âdeta kimyasal bir tepkime gibi bir oluşumdan söz edecektik. Dahası bu, yeni bir oluşum ve dönüşümdü. Hem evrensel hem de tikel olan değerler bambaşka şekilde çiçeklenecekti. Oysa tikeli yok sayan bir evrenselin kabul edilmesi bir anlamda totaliter bir tavır olmuştur. Tikel ve yerel olanın bütünüyle miyadının dolduğu düşünülmekteydi.

Tanpınar'a kulak verirsek, Türk toplumu, kapalı ve ahenkli bir bütündür; bu bütün belirli bir anda, en azından sanatsal ifadesinde mükemmeliyete erişti, yani bitti. Doğu, böylece ölmüştür. Ona göre eski toplum bir kara deliktir artık. Yeni toplum ise, bu kara delikten doğacak olan, doğması beklenen yavru-evrendir. Başka türlü söylersek, devam ederek değişme ve değişerek devam etmeden söz etmek mümkün değildir. Oysa modern (değişen) ve yerel (devam eden) olanın diyalektik etkileşimi ve tepkimesi "devam ederek değişmek, değişerek devam etmek" şeklinde özetlenebilirdi. Ancak eski ve geleneksel olan iptal edilip, sadece değişime 'evet' denilmiştir. Devam eden süreç içinde bir değişim gerçekleşseydi, yeni ve modern değerler toplumun bütün katmanlarına yayılırdı. Ancak durum böyle olmamıştır.

Nesilleri birbirine bağlayan zincire ve zamka süredurum dersek, Tanpınar bunu *Huzur*'da çok çarpıcı bir şekilde ifade eder. Bu eserin kahramanı Mümtaz, Hekimoğlu Ali Paşa'nın konağının bulunduğu eski bir Osmanlı mahallesinden geçerken, yol ortasında toza bulanmış kız çocuklarının eskiden beri bilinen bir türküyü söyleyerek oyun oynadıklarını gözlemlemektedir. Bu mahalledeki evler, yeni hayat şekilleri, değişik kıyafetler ve bu türkü ona garip düşünceler vermektedir. Mümtaz, sevdiği kadın Nuran'ın da çocukluğunda bu oyunu

oynadığını düşünür. Hiç şüphesiz Nuran'dan önce annesi, annesinin annesi de aynı türküyü söylemişler ve oynamışlardır. İşte, der Mümtaz, "Devam etmesi lazım gelen bu türküdür. Çocuklarımız bu türküyü söyleyerek, bu oyunu oynayarak büyümelidir. Ne Hekimoğlu Ali Paşa'nın kendisi, ne konağı, hatta ne mahallesi, her şey değişebilir, hatta kendi irademizle değiştiririz. Değişmeyecek olan, hayata şekil veren, ona bizim damgamızı basan şeylerdir." Yine Tanpınar'ın ifadesiyle, ağaç güneşte serpilir, fakat kökü ile beslenir. Türk modernleşmesin mimarları şüphesiz bugün bir akıl tutulmasına yakalanacağını hiç hesaba katmamıştır. Elbette karanlığa bir mum yakma ilkesinden hareketle uyanan modernleşme projesi, bugün bambaşka bir karanlığın kapısına dayanmak üzeredir.

B. TÜRK VE İSLAM TOPLUMUNDA SOSYOLOJİ

1. İbn Haldun: Umran ve Asabiyet

Milliyetçilik, ulusçuluk ve küreselleşme kelimelerinin revaçta olduğu şimdilerde, Tunus'tan bir esinti olmakla birlikte, ortak manevi bir asabiyeti paylaşmamızdan dolayı, kültürel hafızamızda mevcut olan 'umran' ve 'asabiyet' kavramları inceden inceye varlıklarını hissettirmektedir. Umran ve asabiyet kavramını incelerken nasıl bir perspektife yerleşebiliriz? Bunlar ufuk verme açısından mı elverişli araçlar, yoksa günümüz sorunlarına uyarladığımızda, derdimize deva olabilirler mi? Kimilerine göre bir otorite olan Haldun, bazıları için de şimdiye dair hiç bir şey söylemeyen, sadece tarihsel bir dönemi resmeden iyi bir gözlemcidir. Acaba hangisi doğru? Ya da iki görüş de bazı noktaları kaçırmakta mı? Bu kavramlarda gezinirken, kendi kültürel sınırlarımızı ve açıkta kalan bölümlerimizi bulabilmemiz mümkün olabilir mi? Kısacası bir kültür, diğerine ayna tutabilir mi? Kültürler birbirine baktığında, ufuktaki kaynaşmalar veya devasa boşluklar bize bir şeyler ima edebilir mi?

Dahası özcü metafiziğin ve -toplumun canlılık ve dinamikliğini dışta bıraktığı gerekçesiyle- felsefeden ayrılan modern sosyolojinin kategorileri, acaba neşet ettikleri kaynağa rücu mu etmektedirler? Öyle olmasa bile, modern sanayi toplumunun sorunları üzerinden yükselen sosyolojinin kategorilerini, evrensel olarak düşünmek ne kadar isabetlidir? Mesela Emile Durkheim'ın *İntihar* isimli eseri, modern öznenin ve sanayi toplumunun bir çözümlemesidir. Ayrıca sosyolojinin felsefeden bağımsızlaşma gerekçesini ve toplumu özcü felsefenin bir parçası olarak kurgulamanın yanlışlığını ortaya koyması bakımından, son derece önemli bir eserdir. Bu bağlamda, özcü felsefenin, modernleşme ile sonuçlanmasının bir eleştirisi olarak da okunabilir *İntihar*. Bencilleşen, toplumla bağları zayıflayan ve anlamsızlık anaforuna giren batılı bir bireyin, acaba modernleşen Türkiye'nin fertleri ile bir ve aynı ortak paydaları paylaşması mümkün müdür? Elbette aynı itirazlar İbn Haldun'un sosyolojisi için de yapılabilir? Fakat ortak tarihi ve kültürel hafıza, sözünü ettiğimiz mesafeyi yaklaştırabilir mi? Bu yazıda, fonda bu problemler olmakla birlikte, asıl odaklanacağımız konu, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini analiz etmektir.

Umran fikrini açıklamadan önce, madem ki kültürlerin birbirine ayna tutup tutamayacağını sorduk, ondan önce umran'a en yakın olarak beliren düşünce üzerinden ilerleyelim: İlk Greklerin ethos (âdet, alışkanlık, gelenek) düşünce-siyle, umran arasında bir paralelliğin olduğunu söyleyebiliriz: En genel anlamda ethos, bir kültürün, bir topluluğun ya da toplumun kendine özgü niteliği, ruhu ya da tını anlamına gelir. *Ethosta* belirli bir kültürel dokunun, insanının yaşam formu, karakteri, niteliği, ahlaki ve estetik tarzı ile yapısının bir sentezi mevcuttur. Bu sentezde o kültürün insanının, dünyaya dair bilgilerinin, duygusal yaşamlarının niteliği, davranış biçimlerinin yankısı duyulur. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde Aristoteles, belli bir insan için iyi olanla, kent için iyi

olanı, aynı şey diye düşündüğü için, kent için iyi olanın ne olduğunu sormayı, amaca daha uygun görür. Etik ve siyasetin böylesi içiçeliği, Aristoteles düşüncesinde, etik olanla toplumsal olan ve dolayısıyla alışkanlıkların birbirine etle kemik gibi bağlılığı anlamına gelmektedir. Haldun da “kişi babasından ziyade alışkanlıklarının çocuğudur derken”, gelenek ve alışkanlığın önemini vurgular. Yine o, umranı, medeniyeti ve asabiyeti açıklarken, vücut buldukları devlet içinde onları deşifre eder. Zira o da Aristoteles gibi, devletin iyisiyle, kişilerin iyisinin bir ve aynı olduğunu düşünür. Bu dolaylama, kendi iyimiz ve kendisinde var olduğumuz devletimizin iyisi arasındaki ilgiyi ya da ilgisizliği belirginleştirmeye yardım edebilir. Bu noktada, siyaset ve sosyolojinin ayrılmazlığının imasını görüyoruz.

a) Umran Fikri

Tarihten, toplumbilime farklı uzantıları olan umran fikri ya da ilmi; medeniyet, beşeriyet ve kültür tarihinden, toplumbilime ve felsefi antropolojiye uzanıncaya kadar tüm beşeri bilimleri kendinde toplar. Esasında eğer insandan bahsedilecekse, onun her bir görünüşü, farklı yönlerini hem ihtiva eder, hem de gerektirir. İnsan psikolojisinden söz ederken, yarı yarıya sosyolojiden ve onun tarihi bir varlık oluşuna kadar farklı varyantlarından zımnen bahsederiz. Öyle ki Haldun, insanın parçalanamayacağını söylemek istemiştir bu duruşuyla. Bu bağlamda, şimdilerde disiplinler arası çalışma denilen arayışa girmenin nedenini bulmak için, Mukaddime yazarı bize bazı pusulalar gösterebilir. Bilindiği gibi, Descartes’la başlayan, insanın ruh ve beden olarak ayrılmasının, sosyal bilimlere yansımalarının sancısını, disiplinlerarası vb. arayışlar dindirmeye çalışmaktadır. Elbette bu sorunun altında insanın nesneleştirilmesi yatmaktadır. Nesne haline getirilen insanı, bütün bilimler istediği kadar parçalamışlar-

dır. Şüphesiz bu öznenin kendine ne kadar yabancılaştığını ve parçalandığını ifade eder.

Haldun'un bu paradigmaya yerleşmesinde hangi değirmenin suyu belirleyici olmuştur? Öncelikle belirtmeliyiz ki İslam dininin tevhid akidesi ya da Allah tasavvuru merkezli bir dünya görüşü, söz konusu parçalanmaya meydan okur. Esasında iyice tetkik edildiğinde, dünya-ahiret düalizmi bile, sathi bir düalizm olarak kalır. Bunu, dinin doğasından çıkarmamız mümkündür. Nitekim din, öteki dünyalık olduğu için değil, öteki dünyayı ya da öteki dünyalığı pratik yaşam biçiminde cisimleştirdiği için etkindir. Nasıl ki bu şekilde din, mutlak değerlerle gündelik yaşam arasında bağ kurar, aynı şekilde dünya ve ahiret arasındaki köprüyü atması da bundan ırak değildir. Belki de mesele, "ontolojik olarak belirlenmiş bir epistemolojinin" imkânlarını aramada yatıyor. Epistemolojinin belirlediği bir ontolojinin târumarlığını yaşayan günümüz insanı için, Haldun'un yol haritası bazı ipuçları verebilir. Sözünü ettiğimiz bütünlüğü ve birimler arası organik bağı, *Mukaddime*'nin omurgasını ve iskeletini çıkardığımız zaman da görürüz:

- a) Umran ya da medeniyetin genel sosyolojisi.
- b) Genel bir etnoloji: Bedeviliğin sosyolojisi.
- c) Müesseseler nazariyesi ve siyaset felsefesi.
- d) Şehir sosyolojisi.
- e) Ekonomi-politik.
- f) Ulum, ilimlerin topyekûn bilânçosunu yapan bilgi sosyolojisi.

Bu mefhumlar arasındaki ilişki bir ağaç şeması ile gösterilirse:

Umran ağacının kökü: badiye (henüz şehirleşmemiş göçebe ruhu); gövdesi: mülk ve hadara (şehirleşme); dallar: ekonomi-politika; yapraklar ve meyveler: Ulum; özsuu: "asabi-

ye"dir. (Mukaddime) Haldun bu ağacı büyütecek bahçıvanın da deneyimli olması gerektiğini söylemektedir. Ancak toprağın özelliğinden, aşı ve budama zamanına kadar, ağaca ilişkin en ince ayrıntıları bilen birisi bu ağaca bakabilir. Aynı şekilde devleti yönetecek olanın da bir bahçıvan gibi olması gerekmektedir. O bunu, tecrübelerine dayanarak söylemektedir. Zira kendisi de 'Genel Tarihi'nin başı olan *Mukaddime*'yi (*Prolegomenes*) devamlı okumaları ve siyasi tecrübelerinin sonucunda yazmıştır. Hatta sırf bu amaç için siyasi hayatı bırakır ve eserini kaleme almaya başlar. Kütüphanede çalışmak üzere Tunus'a yerleşir. Tunus sultanı da bu önemli çalışmaya destek verir.

Umran fikrinin köklerini bulabilmek için iki alanda yolculuğa çıkmamız gerekir: İslam kültür ve medeniyetinin neşvü nema bulduğu coğrafya ve tarih. Çünkü medeniyetin ete kemiğe bürünmüş halini, bir zaman ve mekânda gözlemleyebiliriz ancak. Bu iki kökten Haldun kopuk değildir. O, keskin bakışlarıyla toplumun bütün kodlarını iyi bilen, muazzam bir gözlemcidir. Kur'an'dan, nasıl bir grup dinamiği çıkarır diyerek, kutsal kitaptan hareket etmiyor. Onun hareket noktası, bizzat yaşamın göbeği. Kur'an, o kültürde nasıl çiçeklenmiş, onu anlamaya çalışmıştır Haldun. Çünkü bir fikir ya da ilke, toplum ve kültür içine girince, sonucundan ziyade onun seyri, etkisi ve etkilenişi kestirilemez. Mukaddime yazarı bu gerçeği çok iyi bilmekteydi. Esasında derdi Kur'an'ın nasıl tecessüm ettiğini de araştırmak değildir. Gözünü topluma ve onun işleyişine dikmiştir. Devlet kademelerini teorik olarak değil, yakından bilmektedir. Bir hanedanlık sistemini kitaptan değil, işleyen mekanizmadan dolayı kavramıştır. Hayatın içinde olan bu sosyal bilimci, soyutlama, kategorize etme ve genelleme yeteneğini kâğıda dökmüştür. Kısacası yaşadığı toplumun ana dinamiğinin Kur'an olduğunu çok iyi bilen Haldun, Kur'an'ın kavramlarının nasıl aktüelleştiğine tanık olmuştur. Elbette kendisi de bu aktüelleşen bünyenin

pınarına zaten vâkıftır. Örtüşen ve açıkta kalan yerler, birden bire zihninde belirmektedir. Kurtuba'yı ortaya çıkaran şartları iyi bildiği gibi, parçalanmanın nedenlerini de iyi gözlemlemiştir.

Ancak sözünü ettiğimiz tarihsel ve kültürel mesafe, Haldun'un umran fikrini içinden aldığı kültürel dokuya, bütünüyle nüfuz etmemize bir bariyer koyar. Elbette her kültürdeki ben idrakinin esnekliğinin, farklı kültürler arası iletişim için gerekli olduğunu söylemeye bile gerek yoktur. Aksi olursa, diyalogdan ziyade totaliterlik kapıda bekler. Ancak esnek ben idrakinin önemini vurgularken, bütünüyle o kültüre nüfuz edebilmeyi kast etmiyoruz. İşte ötekine tamamen erişebilmemizi imkânsız kılan epistemolojik ve ontolojik sınırdır ki kültürler arası diyalogu mümkün kılar. Ötekine erişebilmemizi zorlaştıran sınır şüphesiz, onun tam olmaması ya da bir bağlam tarafından belirlenememiş olması değil, her zaman bir dereceye kadar açık ve değişken olmasıdır. Tıpkı yabancı bir dildeki kelimeyi, anlamın içkin muğlâklığı nedeniyle kavrayamadığımız gibi, farklı kültürü de tam bu nedenle, bütünüyle kavrayamayız. Hatta bu muğlâklık sadece bizim için değil bizzat o kültür için de geçerlidir. Zira her kültürün kendisini kavrayamadığı ya da kendisiyle özdeşleşemediği içsel bir kör nokta vardır ki bu karanlık alanı çözmek, o kültürü anlamak demektir. Öyle ki bu gizemli noktanın sadece bizim için değil, bizzat o kültür için de perdeli olduğunu kavradığımızda, söz konusu kültürü anlamaya başlarız. Ancak ilginç olan, bu iki yoksunluk ya da karanlık nokta örtüşmediğinde, evrenselin boyutları yankılanmaya başlar.

Belki de umran kavramı aracılığıyla, Haldun'un yaşadığı kültürle diyaloga girerek, sözünü ettiğimiz evrenselin boyutlarını kavramaya başlarız. Bugün milliyetçilik, ulusçuluk ya da globalleşme gibi, içi boş kavramlar arasında sıkışıp kalmamız, evrensel boyutun nirengi noktasını kaybedişimizin sancısından başka bir şey değildir. Umran kavramının anlam

haritasında gezinişimiz, kendi kültürel kodlarımızdaki tıkalı damarı bulmada, yol gösterici olacaktır. Belki de bu gezinti, globali evrensel yerine koyma yanulsamasından bizi kurtaracaktır. Çünkü globalleşme, bir ötekileştirme çemberidir. Oysaki bizim, ötekileştirme çemberinden ziyade, ortak kodları bulduracak kaldıraç kavramlara ihtiyacımız vardır. Umran fikrinin sınırlarını yokladığımızda, zihinlerimizde medeniyet kelimesi uyanmaya başlar. Medeniyet, bir toplumun yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, toplumsal düzenini, manevi ve dinî bağlarını, âdetler ve inançlarını ihtiva eder. Umran ya da medeniyet, birleştiriciliği imlerken, milliyetçilik ya da ulusçuluk ötekileştirmeyi temsil etmektedir.

Ötekileştirme ya da birleştirme kavramının önemi şimdilerde neden gün yüzüne çıktı? Bunun, jeo-politik pek çok nedeni var elbette. Ancak bu jeo-politik durumun önemini hassaslaştırmak için, Türkiye'nin sosyokültürel zeminindeki ana damarlar belirginleştirilmek istenmektedir. Şöyle ki; Osmanlı mirası üzerinde yükselen Türkiye, kendinde farklı etnik yapıları barındırmaktadır. Eğer manevi bağlar gevşemeye başladıysa, böyle bir mozaikteki bir ögeyi, diğerine karşı ötekileştirmek zor değildir. Medeniyetin, görülmeyen bağlayıcı zincirinin önemi, tam da bu zamanlarda zuhur eder. Aleyhte kullanmak için bu damarların gevşek olması ne kadar cazip ise, direnç göstermek isteyenler için de söz konusu gevşek damarları, tamponla desteklemenin tam zamanıdır. Her iki taraf için de yeşil ve kırmızı ışık sinyaller vermektedir. Bizi tampon koyacaklar ilgilendirdiğine göre, yapılacak iş bir panzehir icat etmek değil midir? Çünkü bir şeyi bastırmak istedikçe, onun sadece gürbüzleşmesine katkı sağlamış oluruz. Çapraz yolda yürümek bize daha sihirli formüller buldurabilir.

b) Umran'ın Aşamaları

İbn Haldun, Umran'ın iki merhalesi olduğunu söyler. Medeniyet bu aşamalar sonucunda meydana gelir. b1.Bedevî Umran: Ne çöl, ne köy, ne kırsal hayata tekabül eder. Belki de bunların hepsinden müteşekkildir. Bedevilerin oturduğu veya dolaştığı her bölgedir.

b2. Hadarî Umran: Şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık gelmektedir. Hadarîlik, bugün "şehirlilik" olarak ifade edilebilir. Ona göre her toplumun kaderi bedevilikten hadarîliğe geçmektir. Bu inkişafın muharrik kuvveti ise, asabiyyettir. İbn Haldun eserinde göçebe hayatı ile şehirli arasındaki farklardan detaylı olarak bahseder. O, bedevilerin doğallıklarını daha çok koruduklarını, şehirlilerin, zamanla yozlaşabildiklerini, medeniyetin zirveye ulaşmasıyla birlikte dekadansın (çöküşün) başladığını ve bu çöküşün dairesel olarak yeniden bir oluşa gebe olduğunu hatırlatır. Fakat Haldun, hadari toplulukta, daha çok huzurun olduğunu söylese de bu bizim tasavvurlarımızdan farklı bir toplumsal yapıdır. Öte yandan o, kültürün ve medeniyetin gelişmesi için gerekli olan "ilimler, ancak büyük bir umranın ve yüksek bir hararetin bulunduğu yerde gelişir" (*Mukaddime II 1018*) diyerek "medeniyetin, bedevîlerle değil, hadarîlerle iç içe" olduğunu belirtir.

Elbette tam olarak göçebe hali veya şehirleşmeye geçememe ile medeni bir toplum birbirinden kesinkes ayrılır. Ancak şehirleşme eksenli gelişme fikri de göreceli bir kavramdır. Neye göre daha medeni? Türkiye seksen yıl öncesine göre daha gelişmiştir. Lakin biçimsel ve ruhsal tekâmül aynı mıdır? İncelmiş yapıların içindeki göçebe ruhları düşünecek olursak, gelişimin devamlı olduğunu ifade etmek durumunda kalırız. Kaldı ki gelişim de sadece doğrusal bir çizgide mi gerçekleşmektedir? 21. yüzyıldaki evrilmenin hâla hadarîlikten medenîliğe –Haldun'un anladığı anlamda– geçiş olduğunu söyleyebilir miyiz? Gelişme için olabildiğince insa-

nî vasıflara bürünme desek daha doğru bir ölçüt yakalamış oluruz. Hayatın değerini iyi bilen ve emaneti en iyi taşıyan belki daha medenidir. Öyle ki geçmiş yıllara göre daha iyi yaşam standartlarına ulaşmış olabiliriz, daha şehirli sayılabiliriz ancak insan olma bakımından da bu parametre paralel işlemekte midir? Modernizm silindiri bağlamında düşündüğümüz zaman, Haldun'un teorisi, farklı bir dokunun ilmeklerinden haber vermektedir. Oysa şimdi, zamansal bakımdan ilerleme, her bakımdan tekâmül anlamına gelmemektedir. Zira o, putperestlikten tevhid inancına yönelmiş bir zamanın ruhunu resmetmektedir. Fakat şimdi neredeyse zıt bir süreç var diyebiliriz. Bunun adına parçalanma da desek çok indirgemiş sayılmayız. Çünkü o zamanki ve özellikle o zamanın ruhunun geçmişi, parçalanmış bir ruhun, bir ibre etrafında yeniden teşekkül ettiği bir kesiti temsil etmektedir. Şimdi? İdeolojinin bir ibre işlevini gördüğünü varsayalım; bu tam bir bütünlüğü mü yoksa sözde bütünlük adı altında parçalanmayı mı sembolize eder?

Acaba Niyazi Berkes gibi aydınlarımızın söylediği şekilde, İbn Haldun'un bugünün sosyalizmine vereceği bir şey yok mudur? Ne anlama geliyor bu? Burada ilk olarak, bir '-izm'in ne kadar birleştiricilik ve zımnî işlevini yerine getirebildiğini sormalıyız? Bu, Haldun'un asabiyet dediği noktayı çağırıştırır. Bir medeniyet ya da umran ağacının öz suyuna asabiyet dediğini anımsarsak, sosyalizm ya da kapitalizm veya bir başka '-izm' bu işlevi yerine getirebilecek mi? Asabiyet, umran ya da kültürün din havzasında veya rahminde doğduğunu dikkate aldığımızda, bu organizmanın sirkülasyonunu kısa devre olıktan kurtaran aşkın bir boyut vardır. Oysa herhangi bir '-izm', insanın şu ya da bu şekilde tanrılaşma faaliyetinden başka bir şey değildir. Onu kısa devreden kurtaracak ve üst dolaşımda yenilenecek bir merciyi iptal ettiğimizde, yavaş yavaş ağacın köklerinde bir kuruma baş gösterecektir. Belki de Hobbes'un 'insan insanın kurdudur' dediği söz, en-

semizde kendini hissettirecektir. Sosyalizm, kendi öne çıkan yapılarıyla bir tür kültür olabilir. Ancak bir medeniyetten söz edebilmek için, manevi bir bağ mutlaka gereklidir. Medeniyet ile kültürü birbirinden ayıran yegâne fark budur. Bu anlamda İbn Haldun, bir medeniyet tasavvurunu tahlil etmektedir. Bu manevi bağa ise o, asabiyet demektedir.

c) Umran'ın Özellikleri

1)Tabiidir: İnsan toplumu tabiidir; tıpkı bir organizmanın doğup gelişmesine benzer.

2)Organiktir: Bu canlı organizma yaşamını kendi doğal ve özgün çevresinde sürdürür.

3) İşlevseldir: Birey gibi medeniyette varlığını sürdürmek için kendi birimleri ile işlevsel bir bütünlük arz eder. Organizmanın yeni yapılanmaları, eskiyle uyumlu haldedir. Bu bünye kendini doğal çevresinde yeniden üretir. Var olmak için bir bakıma bu zorunludur.

Belki de günümüzdeki milliyetçilik, ulusçuluk, derin devlet tartışmalarının ve otorite yerine şiddetin kaim olmasının kaynağını bulabilmede bu üçlü kıstas yol gösterebilir. Toplumsal bünyenin gelişim ve ilerlemeden ziyade, âdeta gerilme ve büzülmeye doğru bir regresyon göstermesinin nedenleri bulunup, tıkanan damarlar açılmadıkça, sığ kavramsal tartışma ve toplumsal kaostan kurtulamayız. Doğup, büyüyüp, gelişen ve yıkılmayı tecrübe eden Osmanlı üzerinden doğrulan Türkiye, eski kodlara, yeni aşı ve ilavelerle bir başkalaşım geçirmiştir. Bu oldukça doğal. Ancak Haldun'un devlete biçtiği üç nesil ömrü, çok kısa olmasına rağmen –mesela İngiliz Kraliyetini ve Osmanlıyı izah edemez– onu bile henüz yakalayamamış bir devletin sancılar çekmesini, yukarıdaki kıstaslar çevresinde düşünsük, acaba bize bazı şifreler verebilir mi? Bu devletin kuruluşundan muhafazasına ve gelişmesine kadar onun tabii seyrine bir müdahalenin olması belki de müdahalelerle var olması farklı şekillerde sonuçlanmakta ve

bir derin devlet olgusundan bahsedilmektedir. Müdahale çok farklı şekillerde tecessüm etmiş ve ona reaksiyon, farklı adlarla uç vermiştir. Doğal olarak bünyenin tabii gelişimine aykırı müdahale ve zorunluluk, belirlenemeyen ve kaosuimsu şeylerle gebedir.

Dahası bu organizma, kendi doğal çevresinden ziyade, ithal edilen suni çevrelerde büyütölmeye çalışılırsa, başlı başına sorun yumağına davetiye çıkarılır. Ondan serpilecek olan dallar eğer yeni projeye uygun değilse, düşünölmeden budanacaktır. Doğal olarak her bastırılan unsur, bir şekilde var olmaya can atacaktır. Buna doğal yollarla imkân verilmeyince, kontrol edilemeyen bir atraksiyondan söz edilmeye başlanacaktır. Çünkü doğal akış içerisinde bırakılsa, o bünye kendini tamamlamak ve gelişmek için bütün üniteleriyle işlevsel bir gelişim sergileyecektir. Diyelim ki bu organizmanın şu ya da bu organını değıştirmeye kalkalım, -ayrıksı bir duruşla- bu, bizim çok doğal seyir dediğimiz bünyenin gelişmesine değil de gerilemesine hizmet edecektir. Bir organ nakli yapılacaksa, ana bünyeye uygunluğu çok çok ince ayrıntılarına varıncaya kadar tahlil edilmelidir. Aksi halde bünye, servet yatırılarak alınan organı attığı gibi kendinde de bir çürümeyi başlatır.

d) Asabiyet Fikri

İnsanların birada yaşaması tabii ve zaruridir. Ancak insan, belirli müeyyideler olmadan, bir arada yaşayamaz. Bu müeyyidelerin kaynağı, ya iradesini kalabalığa kabul ettiren fert (otorite) ya da toplumsal asabiyettir. İşte ortak bir otoriteye duyulan ihtiyaçtan devlet doğar. Şekil madde için neyse, devlet de toplum için odur. Toplumsal asabiyetin kaynağı ise akrabalıktır. Küçük toplumları o bağlar birbirine. Bir arada yaşayan ve belli bir mozağin unsurları olan toplum, daha doğrusu büyük topluluk için bu bir arada yaşayış, en ez akrabalık kadar önemli bir asabiyettir. Asabiyet, organik bir bağ, toplumsal bir zamktır. Asabiyetin en büyük özelliğı, kabile

veya topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu bilinci ve inancıdır. Asabiyet, kolektif şuur ve bilinçten doğan ortak hareket etme yetisinin diğer adıdır.

Haldun'a göre iki tür asabiyet vardır:

a)Nesep, şecere (soy) asabiyeti

b)Sebep, kazanılan ve edinilen asabiyet.

Birincisinde aynı soydan gelmek, kavmiyet ve kandaş olmak kaçınılmaz bir şart olduğu halde, sebep asabiyetinde böyle bir şart aranmaz. İbn Haldun'a göre nesep asabiyeti ilkel toplumlarda ve bedevilerde yaygın iken, sebep asabiyeti daha çok hadarî-mederûi toplumlarda görülür. Asabiyeti oluşturan gücün, yüksek bir değer ve mefkûre, inancı ifade eden manevî bir motif, bir ideal olduğundan şüphe yoktur; ancak bu değer nesep asabiyetinde bir aşiret, sülale, kabile veya kavmin üstünlüğü inancına dayandığı halde, sebep asabiyetinde bir değerler, inançlar sistemi, kısacası manevi bir bağdan söz etmemiz mümkündür. Bu bağlamda, organik bağın temel bileşeninin iman olduğunu söyleyebiliriz. Esasında dinin, medeniyetin doğduğu bir rahim olduğuna, umrandan bahsederken değinmiştik. Bir topluluğu bir araya getiren en güçlü asabiyet kaynağı kuşkusuz dindir. Zira din, kabile asabiyetiyle birleşince, karşı konulmaz bir güç sağlar. İbn Haldun tarihinde, daha çok nesep esasına dayalı asabiyet görülmekle beraber, İslamiyet'in ortaya çıkışından sonra bu çeşit asabiyetin terk edilerek, din, inanç esasına dayalı sebep asabiyetin ağırlık kazandığını söyler. İşte İslam'ın bir medeniyet nişanesi olmasının anlamı da burada yatmaktadır. Kuşkusuz medeniyet eksenli asabiyet daha dirençli ve daha gürbüzdür.

Kur'an'da da iman harında oluşan asabiyetin, sülale ve ırk asabiyetinden daha güçlü ve üstün olduğuna işaret edilir (58:22). Özellikle Hz. Muhammed'in Mekke ve Medine (şehir)

profili, Haldun'un görüşlerinin anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Dahası kavmiyetçiliğe fazlasıyla önem veren Araplarda, kabile ve aşiret asabiyetinin yerini din ve iman kardeşliğine veya asabiyetine" bıraktığına tanık oluruz. Böylece de imanun ve din asabiyetinin birleştiriciliğinin daha evrensel ve daha kuşatıcı olduğunu müşahade ederiz. İnkışaf için de bu vazgeçilmez bir bağ ve güç kaynağıdır. Haldun'un bahsettiği medeniyeti mayalayacak olan gücün aslı, Hira mağarasındaki tecrübeye dayanmaktadır. O tecrübeden alınan maya, milyonları ve milyarları yeniden yapılandıracaktır. Bu ruh, asabiyyetin özüdür. Ülkeleri aşan, kavmiyeti geçen, milletleri medeniyet havzasında buluşturan bir bağdır asabiyet. Maneviyatın ete kemiğe bürünmüş haline medeniyet dediğimizde, S. Karakoç'la birlikte "medeniyet, bir ideali olan insanların büyük fedakârlıklarla gerçekleştirdikleri bir harekettir" sonucuna varırız.

e) Asabiyet ve Devlet

Asabiyet, zıtlar diyalektiğini harekete geçiren kuvvettir. Haldun tıpkı devlet gibi hayatın gelişmesini de buna bağlar. İnsan, doğar, büyür ve sonra başka insanlar dünyaya getirir, yaşlanır ve ölür. Çocuk babanın nefyidir (*negation*). Öyle bir nefyi ki ferdiyeti yok ederken, umuminin devamını ve inkışafını temin eder. Umumi, mesela günümüz için devlet, ferdiyeti aştığı ölçüde inkışaf eder. Ferdileşince! asabiyetini kaybeder ve ölür. Kısacası devlet asabiyetten doğar ancak asabiyyetin enkazı üzerinden yükselir. Bu asabiyyetin yerine yeni bir asabiyet geçer. İleriye doğru akıştır bu değişim; zahir, eskiye bağlıken, muhteva değişir.

Devlet aşiret asabiyetinin üstünde yükselir. Ancak çok sayıda kabile ve aşiretlerden oluşmuş bir devletin güçlenmesi, isyandan başını kaldırabilmesi mümkün değildir. Hükümdarın bu kabileleri aşan bir güç üstünde iktidar sahibi olması gerekir. Bunlar arasında eskiden var olan çekişme, tekrar gün

yüzüne çıktıysa bu da çözülmenin ya da asabiyet bağında bir gevşemenin alâmetidir. Nasıl ki devlet, merkeziyette kurum-sallaşma, asabiyetin müessese ve kurumda tecessüm etmesi anlamına geliyorsa, çözülme de merkezin asıl gücünü kaybederek, kontrol edilemeyen başka güçlerin kol gezmeye başlaması ve söz konusu kurumda tecessüm etmiş asabiyetin tekrar fertlerin eline geçmesi anlamına gelir.

Asabiyet olmadan devletin varlığından söz edilemez. Devletin gücü asabiye kuvvetiyle doğru orantılıdır. Devlet kökleştikten sonra, asabiyet ihtiyacı azalır. Yani derinlerde devleti ve toplumu koruyan asabiyet bağı, organik bir bağ olarak vardır ancak o artık sessiz kahraman olarak koruyuculuğunu sürdürür. Fakat otoriteyi temsil edenler, bunu kendi çıkarları için kullandıklarında ve bir bütünleşmenin değil ayrımcılığın baş göstermesi durumunda, çözülme sinyalleri zuhur eder. Bu aynı zamanda asabiyetin zayıflaması anlamına gelir. İsrâf, hortumculuk beraberinde mali sıkıntıları getirir. Devlet, efendi değiştirmeye hazırdır artık. Belki de kontrol edilemeyen güçlerin sahne almaya başlaması, iktidardan nemalanan yardakçılarla doğru orantılıdır. Elbette bu bünyeye artık, iç ve dış müdahalelerin başlaması kaçınılmazdır. Zeval saati uzaklaştırılsa da büsbütün ortadan kaldırılamaz.

2. Kaşgarlı Mahmûd ve Divânü Lügâtî't Türk'de 'Bilge' ve Adalet

Divanü Lügâtî't-Türk, Kaşgarlı Mahmûd tarafından Araplara Türk dillerini öğretmek ve onun, Arapça kadar zengin bir dil olduğunu göstermek maksadıyla yazılan ilk Türk dili sözlüğüdür. Kaşgarlı, eserini Abbasi halifesine takdim etmiştir (1077).

Türk dillerinin ilk sözlüğü olan Divan, çeşitli Türk-Oğuz (Türkmen) boylarından derlenmiş bir lehçeler-ağızlar sözlüğü karakterini haizdir. Kaşgarlı Mahmut eserini yazarken, o devrin Türk illerini tek tek dolaşmış ve doğrudan doğruya kendi

derlediği dil malzemesine dayanmıştır. Kaşgarlı Mahmûd, XI. yüz yıl Orta Asya Türk kavimlerini boylarına göre tasnif ettikten sonra, bunları konuştukları dil ve ağız farkları yönünden ele almıştır ve bu boyların birbirine olan yakınlıkları ve temasları üzerine de eğilmiştir. Eserde özellikle iki dil üzerinde durulmaktadır. Bunlar Hakaniye Türkçesi ve Oğuz Türkçesi (Türkmençe)dir. Eserde yalnızca Oğuzların bütün boyları ayrı ayrı zikredilmiş ve Hakaniye Türkçesinden sonra en çok Oğuz Türkçesi yer almıştır.

Asya içlerinden Anadolu'ya kadar uzanan coğrafyada dağınık bir biçimde yaşayan ve gün geçtikçe dünya sahnesindeki etkilerini arttıran Türk boylarının kim olduğu sorusuna da bir cevap olarak yazılan Divânü Lügâti't-Türk, tüm Türk ve Türkmen lehçelerini bir araya getirmek amacıyla çıktığı yolda, bu insanların yaşayışlarının, inançlarının, efsanelerinin ve tarihlerinin tanığı olmuştur.

Kitabın önsözünde dikkatten kaçmayan şu sözlerle yer verilmektedir.

Türk'ün, Türkmen'in, Oğuz'un, Çigil'in, Yagma'nın Kırgız'ın lisanlarını ve yaşayışlarını tamamıyla zihnimde nakşettim. Bu hususta o kadar ileri gittim ki her taifenin lehçesi benim tarafımdan en mükemmel surette elde edilmiş oldu.

Türk dili ile Arap dilinin at başı beraber yürüdükleri bilinsin diye....

Türkçe'nin de dil olarak İslam kültürünü taşıyabilme ve yansıtabilme özelliklerinin olduğu böylece vurgulanmış olmaktadır. Zira İslam dinini Arapça ile özdeş kılma temayülüne bir başkaldırı vardır burada.

Sözlükte, İslam kültürünün Türklere sağladığı yeni kazanımlarla birlikte, pek çok bakımdan Türk yaşantısı ile paralel olan algı biçimlerinin olduğuna işaret edilmiştir. Özellikle evlenme, inanç biçimi gibi konular açısından çok zıtlıklar yoktur. Mesela *Tengri* dedikleri Gök Tanrı inancının, Allah

tasavvuruna dönüşmesi çok fazla dirençle karşılaşmamıştır. Çünkü İslam o coğrafyaya yeni geldiği için, şüphesiz eski kültürel kalıplarla uygunluk ya da uygunsuzluk son derece önemlidir.

Bu bağlamda, İslam'ın o kültürlerde yeni olduğuna işaret etmek için, ince dal anlamına gelen 'çomaq' kelimesi kullanılmıştır. Bilge Kavramı

Kâşgarlı Mahmûd'un *Divânü Lügâti't Türk* isimli meşhur eseri sadece filoloji, coğrafya, tarih ve kültür kitabı olmayıp; aynı zamanda felsefe ve hikmet hakkında da ciddi ipuçları veren bir yapıttır. Kâşgarlı Mahmûd'a göre, bilgelik sadece çalışmayla elde edilemez; o esasında Tanrı tarafından verilmiştir. Nitekim ilm, hikmet ve akıl için aynı kelime yani 'bilig' kullanılması bu gerçeğe dolaylı olarak işaret etmektedir. Kişi, bilge olmayı arzulasa da (biligsêdi), son noktada o, çalışmasıyla birlikte verilmiş bir durumdur. Bu bağlamda Kâşgarlı Mahmûd, Kur'an'ın 'kime hikmet verildiyse ona gerçekten birçok hayır verilmiştir,' (*Bakara, 2/269*) müjdesine mutabık kalmıştır. Bu verilmişlikten dolayıdır ki şu dizelerde de bu gerçek vurgulanmaktadır:

Bilge erig edgü tutup sözün eşit

Erdemini öğreniben ısga sözün eşit

Bilge kişiyi hoş tut, onun kalamını dinle

Erdemini öğren ve bunu uygula.

Bilgelendi demek, akıl yetisinden perde kalktı, yani akılandı demektir. Zira 'bilsikti', gizli işin açığa çıkması, ifşa olması anlamına gelir. Bilgetti ise zekileşti manasını taşımaktadır. Öte yandan bilge, *bilig* sahibi yani 'ilm sahibi kişi' anlamına geldiğinden, asıl hikmet karşılığı 'bilig'dir.

Yusuf Has Hacıp'in *Kutadgu Bilig* (*Mutluluk Bilgisi*) isimli eseri de hikmet kelimesini ihtiva etmektedir. Bu eserde de mutluluk-erdem ve bilgi ilişkisi öne çıkmaktadır. Divan'da 'bilik' kelimesi kandil fitili olarak karşılanmakta ve bilgi ile

aydınlık ve ışık arasındaki bağlantı, kelimenin etimolojisinde birleştirilmektedir:

Bilig, ilim anlamına gelirken; karanlığın kalkıp ışığın hâkim olması demektir. Bilig, hem 'ilm hem de akıl anlamlarını ihtiva ettiğinden ilim ve aklın verilmişliğini ve aynı zamanda kazanılmışlığını aynı kelime üzerinde görmek mümkündür. Bu kelime aynı zamanda 'tanışmayı' (bilirdi), ima ettiğinden, insanın kendi farkındalığına ve kendini bilme düzeyine de işaret etmektedir. Çünkü insan, karşılıklı ilişkiler ağı içinde kendini fark eder. Muhatabımız bir bakıma bize ayna tutar. Yine bir kişinin büyüklüğünü tanımak, onun önünde eğilmek anlamına gelir ve bu 'yükünç' kelimesiyle ifade edilir. Namaz kılmak da yükünç kelimesiyle karşılanır. Cenab-ı Hakkın önünde eğildi, namaz kıldı. Bu, varlık düzleminde kendi yerini bilmek demektir.

Yükünç kelimesinin bu bağlamda adaletle yakın anlam içinde olduğu söylenebilir. Bu gerçekte sözünü ettiğimiz, varlık-bilgi-değer birliğinin anahtarıdır. İnsanın varlık hiyerarşisindeki kendi yerini bilmesi, erdemli ve edepli olmasıdır ki bu da adalettir.

Öte yandan, 'dilinin altında saklı olan', ve iyi konuştuğundan saygı gören kişiye (erdemli), inanç belirtici kullanılır. Güvenilir, emin demektir. 'İnanç bēg', kendisine itimat edilir bey demektir. Yine 'men anğār inandım', ben ona inandım itimat ettim demektir.

Bu bağlamda, Uygur Hanı'na da bilge xān dendiğini hatırlarsak, hâkimiyet ve bilgeliğin de iç içeliğini çok geçmeden fark ederiz. Hüküm verecek kişi aynı zamanda bilge olursa, onun verdiği kararlar da adalete uygun olacaktır. Böylece bilge'nin 'adil' olduğu neticesine ulaşılmış olacaktır. Hatta adalet ve bilginin kendinde varlık ve değeri ihtiva ettiği söylenebilir. Zira bilge kişinin sözünü tutmayı tavsiye eden Kâşgarlı Mahmûd'un yaşadığı kültürel coğrafya, bilgenin,

bilgi ve ahlaka da birleştirdiğini; onun bildiğiyle amel ettiğini ima etmektedir.

‘Bilge’liğin verilmişliğini merkeze alırsak, varlık-bilgi ve değer birliğini de söyleyebiliriz. Kısacası bu birlikteliği en iyi şekilde dilde görmek mümkündür; yani dil en iyi yansıtma aracıdır. Bunun için, Divan’da, şu atasözüne yer verilir: Erdem’in başı tîl: Erdem’in başı dil –iyi konuşmayı bilen kişi saygı görür. Zira iyi konuşma erdem’in dışı vurumudur. Kâşgarlı Mahmûd, bunun Arapça’da atasözü olarak da kullandığına işaret eder: ‘İyi işin başı dil’ denilmiştir. Dahası *tîl* (dil-lisan) başka bir anlamı da ihtiva eder: Kelam ve mesaj anlamına da gelir. Kelâm’ın değeri taşıdığına, yani erdem-bilgi ve varlığın mesajda/kelamda mündemiç olduğuna işaret edilmektedir.

Bu birlikteliğin asıl kaynak ve kök anlamına gelmesini dikkate alırsak, ‘yazuq’ bağ demektir (yazug at: bağından çözülmüş at; boşanmış at) İşte günah da sözünü ettiğimiz asıl kökenden sapmak ve çözülmek anlamına işaret eden, yazuq kelimesiyle ifade edilmiştir. Ancak bu bağa sıkı tutunan kişinin geleceği ‘uçmaq’ yani cennetle müjdelendir.

Müslüman olmayan Türklerin lehçelerinde de hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde kullanım dikkati çekmektedir. Zira onlar da bilge bir adama tengrikên’, derler. Çünkü Tanrı’ya (Allah) tengri demektedirler. Tengri, Allah’ın büyüklüğünün temsilcisi anlamına gelmektedir. Buradaki büyüklükten nispetle, çok büyük dağ da ağaca da tengri demektedirler. Kelimenin aslı gerçekte, gök demektir. Eski Türklerde göğe tanrısallık atfedilmesinin köklerini buradan sürmek mümkündür. ‘Er ogın tengitti’, Adam oku göğe doğru attı demektir. (Bayat, Argu lehçesinde, Allah’ın isimlerindendir.)

Kâfirlerin din büyüğüne toyın dendiğinden, tengri ile o tam zıt kutuplara yerleştirilir: toyın tapugsag, tengri sewinçsiz – Kâfirlerin din büyüğü Allah’a tapınmak ister; ama

Cenab-ı Hakk bu ibadetten hoşnut olmaz. Çünkü toyın, putlarının yanında oturur ve her daim kâfirlerin kitabını okur; boş itikatlar anlattığından, Allah'a tapınması olsa olsa nifak içindir. Bu nedenle Hakk, şerri, mukayyet tutmaktadır.

3. Yusuf Has Hacıp'de Adalet, Akıl, Kanaat ve Mutluluk

11. yüzyılın başlarında Balasagun'da doğmuş olan Yusuf Has Hâcib'in kaleme aldığı *Kutadgu Bilig*, özellikle Budizm'e ve kaygan mistisizme karşıt olarak yazılmıştır.

Her iki Dünya'da da mutluluğa kavuşmak için gidilmesi gereken yolu göstermek maksadıyla kaleme alınmıştır. Yusuf Has Hâcib'e göre, ahireti kazanmak için bu Dünya'dan el etek çekerek yalnızca ibadetle vakit geçirmek doğru değildir. Çünkü böyle bir insanın ne kendisine ne de toplumuna bir yararı vardır; oysa başkalarına yararlı olmayanlar ölümlere benzer; bir insanın erdemi, ancak başka insanlar arasındayken belli olur. Asıl din yolu, kötülere iyileştirmek, cefaya karşı vefa göstermek ve kusurları bağışlamaktan geçer. İnsanlara hizmet etmek suretiyle faydalı olmak, bir kimseyi, hem bu Dünya'da hem de Ahiret'te mutlu kılacaktır.

Kutadgu Bilig, geçmişe referansla, geleceği kurma çabasıdır. Yüzyıllar boyunca imparatorluklar kurmuş bozkır atlı kültürünün pratik zekâ ve zihniyetini 'teorileştirme' denemesidir. Türk kültürü bakımından tartışılmaz bir öneme sahip *Kutadgu Bilig*. Roux'ya göre, bunun yanı sıra başka bir işlevi daha gerçekleştirmiştir. Bu da evrensel bir dinde, kavmî ve dilbilimsel köklerin hâlâ etkinliğinin önemidir.

Yusuf Has Hâcib herkese yarayan fakat hükümdarlara daha çok yarayan kitaba '*Kutadgu Bilig*' adını vermesini, "kitaba *Kutadgu Bilig* adını koydum ki okuyanı kutlandırınsın" diyerek açıklar. Ben kendime şan ve şöhrat veya iyi ad dilemedim; yakın olsun uzak olsun ben herkesin iyiliğini istedim, diyen kitap böylece mutluluk bilgisini göstermektedir. Eserin

yazarı, özellikle bilimin ve aklın dolayısıyla adaletin değerini tartışır. Ona göre, âlimlerin ilmi, halkın yolunu aydınlatır; ilim, bir meşale gibidir; geceleri yanar ve insanlığa doğru yolu gösterir. Zira bilginin kaynağı akıl da böyledir:

“Akıl bir meşaledir. Kör için göz, ölü vücut için can, dilsiz için sözdür.”

Yusuf, İslâmiyet'in etkisiyle değişmekte olan Türk-Uygur toplumunun geleneksel ahlâki ve hukukî telâkkilerini tespit etmiş; yaşadığı çevrenin sosyal ahlâkını, devlet yönetimi hakkındaki esaslarını, hukuk anlayışlarını ve askerlik esaslarını unutulmaktan kurtarmış ve gelecek kuşaklara aktararak, elde edilmiş kültür hazinesinin yaşamasını sağlamıştır. Onun eseri sadece bu yönüyle değil, İslâmiyet'i kabul etmekle yepyeni bir medeniyet çevresine giren bir toplumun, şiddetle sarsılan eski ve geleneksel değerlerini yeni bir sentezde yorumlamak suretiyle oldukça özgündür.

Yusuf Has Hâcib bu süreçte kendini gösteren (kültürel dokuda/hâlihazır yapıda mevcut olan) münzevî zahit tipine karşı, şiddetle, insanın toplum içindeki yaşayışını savunuyordu. Toplumsal yapıdaki zühd anlayışını, aklın önemini vurgulayarak eleştirmiştir: “Akıl senin için iyi ve yeminli bir dosttur. Bilgi senin için çok merhametli bir kardeşdir.” Yine ona göre, insanların seçkini insanlığa faydalı olan insandır. Halk, merhametli kişiyi sever. Öte yandan Yusuf Has Hâcib eserinde dil ile düşüncenin ilişkisini açığa çıkarmıştır. Bu dil oyunu sayesinde ki *Kutadgu Bilig* felsefi yorumu daha uygun bir hale gelmiş ve bir tür hikmet kitabı hüviyetine bürünmüştür.

Hükümdâr olabilecek kişi, hükümdâr olmakla, ancak kendini gerçekleştirebilir. Bu gayeye eriştiğinde tamamlanmış olur ve aynı anda mutluluğa da kavuşur. Zira mutluluğun önündeki en büyük engel 'eksiklik'tir. Bu eserde, toplum içinde yaşayan insanları maddi ve manevi yönlerden mutlu ede-

cek yolun, iyi ve doğru bir yönetim olduğu anlatılmaktadır. İyi bir yönetim sayesinde insanlar hem bu dünyada hem de ahiret hayatında mutlu olacaktır. Eserin verdiği evrensel mesaj ise sosyal bir düzen içinde hukuk prensipleri, yönetim disiplini ve insan hakları sistemleştirilerek, tüm yöneticilere duyurulmalı ve yöneticiler bu kurallara uymalıdır. Eserde işlenen esas konu "ideal insan"dır. Yusuf Has Hâcib kendi devrinde ideal bir insanda bulunması gereken vasıfları şöyle sıralar: Bu insan, bütün kötü vasıflardan arınmış ve iyi huy-larla bezenmiş bir insandır. Allah'a sıkı sıkı bağlı, takva sahibi bir mümindir. Zamanının bütün ilim ve hünelerlerini öğrenmiş bir âlim ve hâkimdir. Bütün alfabeleri ve dilleri bildiği gibi şiir, belagat, hesap, hendese, tıp, vb. ilimlere vâkıf olmanın yanında okçuluk, avcılık, satranç vb. hünere sahiptir.

Adaletten ve doğruluktan şaşmaz; ağırbaşlı ve alçak gö-nüllüdür. Hırsızlık yapmaz, yalan söylemez, içki içmez, dedi-kodu etmez. Son derece cömert ve iyilikseverdir. Etrafındaki insanlara merhametli ve inşafı davranır. Adet ve geleneklere, görgü kurallarına uygun hareket eder. Her şeyden de önemli-si Yusuf Has Hâcib, bu ideal insan tipini soyut olarak ortaya koymaz; onu cemiyet içine yerleştirerek fertlerin diğer fertler-le ve devletle olan münasebetlerini inceler. Böylece eser, sos-yoloji ve politikayı birleştirir.

Yusuf Has Hâcib hikâyesini, dört kavramı temsil eden dört şahsın karşılıklı konuşmaları üzerine kurmuştur:

Hükümdar: Kün Toğdı "adalet"

Vezir: Ay Toldı "baht/saadet"

Vezirin oğlu: Ögdilmiş "akıl"

Vezirin kardeşi: Ogdurmuş "kanaat"

Bu teşbihlerin anlamı ise şöyledir:

Doğruluğu" temsil eden hükümdar Kün-Togdı (Gün doğdu) devamlı parlaklığı ve herkesi aydınlatmasından dola-

yı güneşe benzetilir. "Saadeti" temsil eden vezir Ay-Togdı (Ay Doğdu) ise aya benzetilir. Çünkü dünya saadeti ayın menzilleri ve ışığı gibi inişli-çıkışlıdır. Vezirin halefi ve oğlu olan Ögdülmüş, her şeyin hikmetini araştıran birisi olarak "aklı", diğer oğlu Odgürmüş ise "kanaat"ı ve akibeti temsil ederler.

Yusuf Has Hâcib, adalet, akıl, saadet ve kanaat ilişkisini eserinde oldukça sembolik bir hikâye formunda dramatize eder:

Eskiden Kün Togdı (Gün Doğdu) adlı bir hükümdar, çok büyük bir ülkeyi hukukla yönetirmiş. Hükümdarın bilim ve bilgiye büyük değer verdiğini öğrenen Ay Toldı (Ay Doğdu) adlı bir bilgin, çok uzaklardan gelerek hükümdara başvurmuş. Bir süre sonra hükümdar, Ay Toldı'nun bilgeliğine ve ahlakına hayran kalarak onu vezir yapmış. Ay Toldı'nun yardımıyla hükümdar Kün Togdı, ülkesine refah, halkına da mutluluk kazandırmış.

Ay Toldı'nın ölümü üzerine hükümdar, Ay Toldı'nun oğlu Ögdülmüş'i (Övülmüş) vezirliğe atamış. Başarılı çalışmaları ve üstün zekâsıyla hükümdarın güvenini kazanan Ögdülmüş, ülkeyi daha iyi yönetmek için üstün yeteneğe sahip Odgurmuş'ı (Uyanmış) hükümdara önermiş. Bir derviş olan Odgurmuş, hükümdarın üç kez bizzat gelip davet etmesine rağmen, devlette görev almayı kabul etmemiş, ancak Ögdülmüş'in hükümdara, dolayısıyla da halka hizmet etmesine destek vermiş. Daha sonra Odgurmuş ölmüş ve geriye yalnızca bir baston ve bir tahta kâse bırakmış. Ögdülmüş ise, hayatı boyunca bütün zekâsını ve gücünü ülkesi ve halkı için harcamıştır...

Kısacası Kutadgu Bilig, devletin nasıl olması gerektiğini anlatmaktadır. Eser adaleti, saadeti, akıl, kanaat ve akibeti temsil eden dört şahsın münazaraları sayesinde gün ışığına çıkarılmıştır. Bu dört kişiden biri Törenin ifade ettiği adalet,

diğeri ise mutluluktur (kut). Bu ilk iki kahramanın gücü ve dirliği için olmazsa olmaz diğer unsurlar ise akıl ve sabır yani zahitliktir. Görüldüğü gibi burada, adalet ve mutluluk için aklın ve kanaatin gerekliliği vurgulanırken; akıl ve kanaat için de adalet ve mutluluk önemlidir. Yine mistik dünya görüşündeki aşk gibi içinin subjektif olarak doldurulabileceği ve istismar edilebileceği bir mefhumu yer verilmemiştir. Bunun yerine din vurgusu kanaat ve sabır üzerinden anlatılmıştır.

4. Bir Sufi Olarak Yunus Emre’de Akıl ve Gönlün Ahengi: “Olmak ya da Olmamak”

Yunus Emre düşüncesinde “olma ya da olmama”nın imkânlarını analiz edeceğimiz yazımızda, aynı zamanda Yunus’u diğer sufilerden ayıran farklılıklara da temas etmeye çalışacağız. Bir başka ifadeyle onu, özgün bir Türk bilgesi olarak da okumayı deneyeceğiz. Bu farklılığı ortaya koymada elbette dil çok önemli bir araç işlevi görecektir. Zira dil, bir insanın düşünce biçimini ve hayata bakışını oldukça iyi yansıtan bir araçtır. Yunus Anadolu’da varlık gösteren diğer sufilerle aynı kodları farklı şekillerde ifade etmiştir. Bu anlamda o, diğer sufilerle hem aynı hem de oldukça farklıdır. Yetiştigi iklimdeki sufi algısını oldukça iyi yansıtmakla birlikte, Kur’an’ı, bu sufi bakışla yeniden yorumlamak yerine, Kur’an’a bağlılığını bariz bir şekilde göstermiştir. Kültürden aldığı tasavvufi örgüyü muhafaza ederken, onun içini Kur’an ile doldurmaya özen göstermiştir. Aslında bu ayırıcı özellik, onun kültürel (Türklük) kodlarıyla ilgili bir durumdur.

Yine Yunus tasavvufi yapıda, Allah’ın cemel sıfatını yayabildikleri kadar yayıp genişleten, Musa ile Firavun arasındaki farkı, rahmet ve cemalle kapatan bakışın aksine, cemel ve celâli yerli yerince görebilmiştir.

Öte yandan Yunus, bir şair olarak yükselen ruhu (miraç) ile adeta hakikatin sözcüsü olarak, ikiliği kaldırırken, aynı zamanda, bir insan olduğunun şuurundan geçecek kadar, aşk

sarhoşu değildir. Yükselirken, hayatın içinde Yunus kalmayı, Yunus iken, miraca çıkabilmeyi çok iyi ifade etmiştir. Tur dağına çıkma ile Hırka'nın altında dervişlik satmanın anlamını oldukça etkili bir şekilde açığa vurmuştur. Nesimi'nin,

Kâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi,

Kâh inirim yeryüzüne seyreder âlem beni

dediği durumu Yunus, hep farkında olarak yaşamış ve terennüm etmiştir. Bu da onun, bütün ve güçlü bir ruh veya "ben" olduğunu gösterir.

Kaşgarlı Mahmud, *Divânu Lügatit-Türk'*de, Türklerin Müslüman olmadan önce Tanrı'ya Tengri, Gök Tanrı dediklerini aktarır. Gök Tanrı, yerin zıddı ve yerdekilerden kesinlikle farklıdır. Bütün yer bir olsa, bir Gök Tanrı olamaz. Bu anlamda Evren ve Tanrı'nın insandan, dahası insanın Tanrı'dan ontolojik/Varlık/Mahiyet bakımından farklı olduğu dikkati çekmektedir. Böyle olunca, Müslüman olan Türkler'in, Vahdet-i Vücut düşüncesini kabul edişleri hem kolay olmayacak hem de kabul edilse bile, farklı kanallar ve dokular sayesinde olacaktır. Her ne kadar, İslam'ın bir tür farklı yorumu olan tasavvufi düşünceye, Türklerin, -göçebe ve sözlü kültürle yetişmeleri bakımından- yatkınlığı bir tarafa, bugün bile şiddetle karşı çıkanlarda, bu Türklük damarını gözlemlemek mümkündür.

Bu bağlamda Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* (Mutluluk Bilgisi) isimli eserini de anmamız isabetli olabilir. Zira o, *Kutadgu Bilig*'i Budizme ve kaygan sufizme karşıt olarak yazmıştır. Orda gönül ve aşk dini gibi bir anlatıdan ziyade, aklın ve adaletin önemi övülürken, mutluluğun, ayrıcalıklı yerine işaret edilir. Yine dini sembolize etmek için de kanaat, gelecek (baht) ve sabır kavramlarının önemi vurgulanır.

İşte Yunus da Vahdet-i Vücut konusunda, sufi dilini kullanırken, onun tam olarak anlamını açar ve sözünü ettiğimiz Türklük algısını yansıtır. Tevhid'i ruhun eksenini olarak gören

Yunus, ifade bakımından Allah'da vahdeti söylemiş olsa da (enel hak ifadesini ve Hallac'ın ismini kullansa bile), gerçekte o, Tevhit'te felahı hedeflemektedir. Zaten bu yol, nihayetinde huzur olacağı için, şairane bir anlatımla ikiliği kaldır demesi, Tevhit'e gel anlamına gelir. Şu halde, her ne kadar kültürde var olan mevcut sufi öğretiyi yansıtmış olsa bile, onun İbn Arabi ve Mevlana'dan oldukça farklı bir yapıya sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Yunus, tipik bir sufi olarak, aşkın gücünü teslim eder, ancak melez bir özellik arz eden (doğu mistisizmi ve İslam karışımı) "aşk dini"ni İslam'ın yerine koymaz. Bunun en iyi delili, tapmaya, ibadete, Tevhit'e ve Kur'an'a dair vurgusudur. Gerçekte bu, onun Allah ile İnsan arasındaki ontolojik/varlık mesafesini veya farklılığı kaldırırken bile muhafaza ettiği anlamına gelir. Zira ibadet, insanın Allah'dan farklılığını hem en iyi şekilde dışa vurur, hem de ona ulaşabileceği yegâne kestirme ara geçit olarak kendini gösterir. Âşıkların her şeyi zaten tapma, âşık her daim namazdadır demez Yunus:

Âşık Yunus sana sıdk ile tapar

Tapmayanlar yoldan sapar

Kulluk ifadesi başlı başına, insan ve Allah'ın nevi şahsına münhasırlığı korumaktadır. Ancak tapma ya da kulluk öyle değişik imaları kendinde barındırmaktadır ki taptığı ölçüde kişi, Allah'ın halifesi ya da temsilcisi olmaktadır. Neye tapıldığı oldukça önemlidir. O'na tapan kişi, adeta yeniden doğmuşçasına arınacaktır. Arındığı ölçüde de halife olacak ve bu nispette O'na yaklaşacaktır.

Doğrusu Yunus'un aşkı bir rehber olarak ifade etmesi de oldukça farklı ve anlamlıdır. "Bizim dinimiz aşk dini" diyerek, aşka tutuklu kalmıyor. Oysa aşk, doğası itibariyle, esir ederek özgürleştirir. Özgürleştikçe de aşk bir saplantı olmaktan çıkar. Aşkta doğan, bambaşka bir kişi olduğu için, maşuk tarafından azad edilir. Oysa her daim ona kölelik, aşkı ilahlaş-

tırmak anlamına gelir. Kulluk ve kölelik birbirinden farklıdır. Çünkü kulluğun diğer ucu halifeliktir; oysa kölelik, kendine dönerek, köleliği perçinler. İşte Yunus'u özgün ve öne çıkaran asıl durum budur: Aşk, yolcunun rehberidir; ama amaç değildir aşk. Tıpkı namazın kulluğu bildiren ve tevhide varıran bir yol olması gibi:

Namaz kılmağa zikr itmege dâim!

İnayet kuluna Hak'dan gerekdür

Bu ibreyi ayarlamada "Tevhit" vazgeçilmezdir. Kopmayan sağlam bir ipe benzer, tevhit. Ona sarılan kişi, doğru yoldadır:

Mü'min olan turmaz tevhîdin eder

Gaybet meclisine münaфіk gider.

Tevhid aynı zamanda ruhun bütünlüğünü temsil etmektedir. Tevhid'e sarıldıkça kişinin ruhu aydınlanmak suretiyle büyüyecektir. Ruhun küçülmesi günahla bağlantılıdır. Zira günah ruhun küçülmesini göze almaktır. Tevhid'in zıttı olan küfür, insanın ruhunu örterek, perdelemektedir. Böyle olunca Tevhid'in anlamı kendiliğinden açığa çıkmaktadır: O da ruhun bizzat donanımlarını açığa çıkarmaktır. Bir bakıma fıtratıdır, Tevhid'e dönmek; şirk ise fıtrattan uzaklaşarak, kendini karanlıklara gömmektir. İşte bu iki hal, ruhsal bütünlük ve ruhsal parçalanmışlık olarak adlandırılabilir.

Tek bir İlah'ın önünde eğilmek suretiyle, bütün putları/sahte ilahları geride bırakan benlik, en yüce güce teslim olarak, bu güçle donatılmaya başlar. Zira bu sayede en büyük sermayenin, insanı ve insanlığı kazanmak olduğunu fark eder. Çünkü putları tahtından indiren kişi, kendi sınırlarını görerek, insanlar üzerinde asla tanrısallığa ve tahakküme kalkışmaz. Bu engel kalkınca da gönülden gönüle ulaşmak mümkün olur. İnsanların savaşmasının nedeni, putlar enflasyonunda, ilahlık kavgasıdır. Eğer yegâne ilah devreye girerse,

sahte putlar birer birer sahneden iner; ve savaşın yerini sulh alır.

a) Yunus'da "Olmak"

"Olma" yoluna giren yolcu, "tevhit" ekseninde bir yörüngeye yerleşmiştir. Yunus, bu süreci ve yolcusunu yani insanı, bir şehre benzetir. Şehir, iç içe kaleler ve surlarla örülüdür. Var olma yani vücûd kalesi, şehrin merkezidir. Burada akıl ikamet eder ve bir sultan olarak şehri yönetir. Aklın hazinesi gönül ve bu hazinenin bekçisi de aşktır:

İş bu vücûd bir kal'adur, akıl içinde sultan,

İş bu gönül bir hazînedür, ıfık tutmuş bekler anı.

Ancak hazine boşsa, kendini hükümdar gibi göstermeye çalışarak, sanki sultanmış gibi eda estirecektir. Gönül boyutu iptal edilmiş bir akıl, sadece dört duvarın içini, kapı görevlilerinden aldığı bilgilerle ifade etmeye mahkûmdur. O kapı görevlileri ise göz ve dildir:

Nazar üzre dil kapucu, cümlesi akla tapucu

Akıldur işler yapucu, eyler cümle abâd anı

Gönülden beslenmeyen akıl sadece göz ve dilin verileriyle görme, işitme ve konuşmayı gerçekleştirir. Yine bu duylardan gelen bilgilerle akıl, sınırlı olarak düşünebilir. Kısacası tecrübî alanın bir hükümdarı olur akıl. Oysa gönül, yani hazine dolu olsa ve hazinenin bekçisi aşk da etkin olursa, hükümdarın gücü birkaç kez daha büyüyecektir. Hatta kapı görevlilerinin bile alnunu genişleterek gönül, aklın bir başka açıdan güç kazanmasını sağlayacaktır. Elbette sadece hazine dolu olsa, aklını yolda helal etmiş olsa, bu da ciddi bir sorun olarak çıkacak karşımıza. Demek ki insanın, bütün bir kişilik olabilmesi, bir başka ifadeyle tam kapasite çalışabilmesi için, akıl ve gönlün, aklın dinamosu olarak da aşkın, işlevsel olması gerekmektedir. Aslında bu bütünlük sağlansa, aşk, göz ve

dil akıl için, dolaylı olarak da gönül için -veya bunlar sayesinde- daha gelişmiş bir donanıma sahip olacaktır.

a1. Aklın Düşmanı: Aklın önündeki engeller nelerdir? Bir başka ifadeyle insanın tam donanımlı olarak var olmasının önündeki ayak bağları neler olabilir? Bu aynı zamanda aklın hastalıkları veya gönlün fakirliği anlamına mı gelir? Yunus'a göre aklın düşmanı öfkedir (buşu). Öfkeli insanın tam olarak akıllı olması mümkün değildir. Çünkü öfke yüzünden insan, asla yarını göremeyeceği gibi, dün kat ettiği mesafeyi de bir çırpıda yıkacaktır. Böyle olunca hazine de bir dengesizlik içinde olacaktır. Öfke, insanı kemiren bir kurt gibidir; dolayısıyla akı küçülten yegâne düşman odur.

Akıl gitti buşu geldi akl evini buşu aldı

Sultan buşu oldu göstermez oldu cihânı

Akıl dünyayı gösteren en önemli ayna olduğu için, öfke (buşu) onu teslim alınca, artık söz konusu işlevi yerine getirmesi mümkün olmaz. Akıl karanlıklar içinde kalmıştır. Böyle olunca gönül de zaten doğal olarak varlık gösteremeyecektir. Çünkü o kendini daha çok akıl sayesinde dışa vurmaktadır. Öte yandan öfke yüzünden karanlıklar içinde kalan akıl, gönlü de harabeler içinde bırakır. Karanlıklar içinde, gönül bekçisinin çiçek toplaması ise hiç mümkün değildir. Üstelik öfke, gözü ve dili de kapatarak, aslından ve doğruluktan saptırır.

a2. Gönlün Düşmanları: Gönlün düşmanları kibir ve kındır. Gönül bekçisi yani aşkın görevi, kibir ve kını gönül sarayına kesinlikle katmamaktır. Çünkü bu sarayı kibir ve kın tarumar eder. Aslında gönül ışığı doğmadan evvel karanlık olan hazineyi, aşk aydınlatırken, kibir ve kını uzaklaştırır. Bundan azade olmayan bir hazineye, din ışığının doğması da mümkün değildir. Zira bu sayede yüce gönüllülük ve tevazu, bir haslet olarak yerleşirken, dinin çiçeklenmesinin zemini hazırlanır. Bir başka ifadeyle, din de gerçekte insanı, yüce gönüllü ve mütevazı kılar.

Tutma gönülde kini, hoş tut gönülde miskini

Dünya ahiret ekini, ekip götüren bilir

Gönülde kin barınırsa, tıpkı yabancı otların topraktaki bütün besinleri emerek, asıl büyümesi gereken ekini kurutması gibi, sevgi tomurcuğunun açmasına engel olur kin. Kin ve nefret tohumları sevgiyi yedi boğan misali yok eder. Sevgi boy vermediği sürece, sanki kendi kendini kemiren bir ağaç kurdu gibi, ruh da kendini tahrip etmeye başlar. Kin aynı zamanda şüpheyi besler. Dolayısıyla güvenden bahsedilemez olur. Sevemeyen, güvenmediği gibi inanmaz da.

Böyle bir ruhun, yüce gönüllü ve vakur olması düşünülemez. Sürekli küçülen ruh da kendini küçük düşürücü hasletleri, her geçen gün biraz daha kanıksar. Neredeyse taşlaşmaya kadar giden gönül, tam bir yanılsamalar dünyasında, küçüldükçe, kendini büyük görmeye başlar. Tıpkı çölde serap gören kişi gibi. Bu ruhun, aydınlanma yaşaması, bir hayli zor olacaktır elbette. Çünkü karanlık, her geçen gün biraz daha artmaktadır. Böylece kendi ecelini kendi elleriyle hazırlayan kişi, kendinin bir inci olduğunu anlayamaz. Ancak sürekli kibri artarak, içinde kaldığı karanlığı bu sayede görmezden gelmek için, her geçen gün biraz daha benlik duvarına kerpiç ekler. Mevkiler ve makamlar ona, karanlığı unutturmak suretiyle, ateş böceği misali, geçici ışıklar temin eder. Yunus da bu insanın hüsrânını şöyle dile getirir:

Bilemedin sen seni, sedefte ne cevhersin

Mısıra sultan iken, Ken'an arzu kılarırsın

Aşk yegâne kılavuz olunca, onun diğer adının hayranlık olduğunu söylemeliyiz: Âşık Yunus der ki,

Hak bir gönül verdi bana, ha! demeden hayran olur

Bir dem gelir şadan olur; bir dem gelir giryan olur.

Böylece o, güzele hayran olabilmenin de bir haslet olduğuna değinir. Ancak bu hayranlıktır ki gönülü, bazen mesrur

eder bazen de gamlara salar. Çünkü hayran olabilen, kavuşma ile ayrılığın ârafında gider gelir. Gerçekte bu, canın ne kadar uyanık olduğu ve kendini bilmesiyle ilgilidir. Diri olan can, "İsa gibi ölmüşleri diri kılarken", kibir yüzünden, kendini beğenmişlikten, canlılığını yitirir ve "Fir'avun ile dost olur".

Fir'avun'un hayran olamamasının nedeni, kendini adeta ilah gibi görmesidir. Aşk, işte bu buzdan engeli eriten en büyük güneştir. Aşkın dergâhına giren kişi, "Musa olur, Tur'a varır, Ali olup, kılıç salar".

Aşk öyle bir kimyaya sahip ki maşuk yoluna feda olmayı göze alan âşık, sevgilinin rengine bürünmeye başlar. Yokluk var olmak içindir. Nitekim İsmail gibi Kurban olmayı göze alan kişi, Koç'un müjdesiyle, varlığını, insanlık tarihine altın harflerle yazdırır. Çünkü o, en güzele bağlılığın, asla ona yokluk getirmeyeceğine derinden inanmıştır. Varlığa bağlanan var olur. Bu anlamda Yunus'a göre, İsmail'in kurban olmaya rıza gösterişi, bir fidye olarak Koç'u, bir irtifa sembolü olarak Arafat'ı bahşeder. Zira Arafat, kendini bilmenin zirvesidir. (Arapça, arefe bilmek anlamına gelir). "Arafat Dağıdır bizim dağımız/onda kabul olur bizim duamız" diyen Yunus, Huzur'da kabul edilme ile, insanın kendini bilmesini, bir dorukta kesiştirir.

Asıl var olma da güzele hayran olarak, onun rengine bürünmekle mümkündür

Âşık oldum şol ay yüze, nisar oldum bal ağıza

Nazar kıldım kara göze, siyah oldum kaşa geldim.

İşte aşk, seveni, karakaş olarak, güzelliğin bir parçası haline getirmektedir. Var olmanın en güzel yolu da budur. Çünkü bu sayede kişi, kendini güzel ve kusursuz olanın bir parçası olarak gördüğünden, benlik engeli hem kendiliğinden ortadan kaybolmakta hem de en noksansız şekilde kendi varlığını (bütünleşerek) seyretmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yunus düşüncesinde şehrin sultanı akıl ve hazinesi gönüldür. Bunların yegâne dostu ise dindir. Her ikisi de insanı dine götürdüğünden, aynı kapıda karşılaşan akıl ve gönül, dâhil oldukları devleti birlikte fark ederler ve bu nedenle dostlukları perçinlenir. Din devletine, kibir ve kin ile girmek mümkün değildir. Aynı şekilde akı harabelere çeviren öfke de dine giriş kapılarını kapatır. Bu kapıdan girmek için, kibir ve kinin ortadan kalkması gerekir.

b) Yunus'da "Olmamak/ Ham Kalmak"

Yunus'da 'olma'yı anlatırken şehir metaforundan bahsetmiştik ve şehrin kalesinde oturan hükümdar ve hazinenin önemine işaret etmiştik ilkin. Akıl, insan denen varlıkta elbette geliştirilmesi ve gölgelenmemesi gereken bir yetidir. Ancak 'olmamak'/ hamlık söz konusu olunca, merkeze hazinenin konulması gerekmektedir. Zira hazine boş olunca, şehrin hükümdarı ve tebaa, bu açlık yüzünden, sağa sola saldıracaktır. Modern psikolojinin diliyle konuşacak olursak, kötü insan tiplemesinin nedeni, hazinenin boş olması yani sevmeye ve sevilme pınarından içmemiş olmasıdır.

Hazinenin bekçisinin aşk olduğunu söyleyen Yunus, hükümdarın küçük düşmemesi için, önce bu bekçinin iş başında olması gerekir. Eğer hazine boşsa, sevmeyi ve sevilmediyse, (böyle bir kişinin) nerdeyse hiç yaşamamış olduğu söylenebilir. Onun bencil olması çok tabii olduğu gibi, cimri (buhl) olması da oldukça doğaldır. Aynı zamanda benlik algısı oldukça düşük olduğundan, şişkin bir benliği olacaktır ve benliğin esaretinde çırpınıp duracaktır. Sevilmemiş kişi, kin, düşmanlık ve kibir bilemektedir. Küçük bir çocuğun hırçınlığı ve kini, bir fert olduğunda, isyan olarak tecessüm edecektir. Altında yatan sebep ise sevgi yoksunluğudur. Yunus'un deyişiyle hazinenin boşluğudur. Bu kişinin gönlünü, hazinesini bir başka mühimmat, düşmanlık mermisi doldurmaktadır:

*Kendi izimi bilirem, saluslanuben yürürem
Buğz ü kibr ü adâvet, gönlümü almış benim*

İsyân, insan olmanın önündeki en büyük engeldir. Bu engeli de kaldıracak olan Tevhid'dir. Bu bağlam da Tevhit, en büyük sevgi kaynağıdır. Zaten iman, sevmek, güvenmek ve teslim olmaktır. Küfür içinde kendini adeta bir buğday tanesi gibi toprağa gömen kişi, güvenmemekte, sevmemekte dolayısıyla bağlanmamaktadır. Kısacası din devletine girememektedir:

*Ki dîn dutanların siccîn nesidür
Ya kibir ü kân olıcak dîn nesidür*

Ruhların sadece Allah'ı anarak teskin olabileceği gerçeğinden hareket edersek, sükûna ermemiş, tatmin olmamış benliğin pençesindeki akıl da her geçen gün küçülmektedir. Çünkü aklın düşmanının öfke olduğunu söylemiştik. Hazine-nin boşluğu öfkeyi tetiklediği için, o da doğal olarak aklın perdelenmesini getirecektir. Gölge aklın Allah'a dönebilmesi ise oldukça zordur. Aklın aydınlıkta kalması için, gönül hazinesinin dolu, dolayısıyla da bekçinin yani aşkın, etkin olması gerekir. Allah'a dönebilen akıl, öfkeyi, küçük hesapları ve bencilliği sonsuza değin mezara gömer.

*Akıl bir kişidir Allah'a bakar
Uyarısan 'akla uy ol buhlı yakar*

Böylece kişi, sevgi, güç ve adalet mercii olarak Allah'a dönünce, kendi ruhundaki bu boyutları açığa çıkarır. Sevebilen adil, adil olan güçlü, güçlü olan adil ve sevgi dolu olabilir. Bu ahengi ve dengeyi yakalamak Tevhit'e dönmekle mümkündür. Zaten hükümdarın ve hazine bekçisinin tüm çabası sevgi, güç ve adaletin birliğini, kısacası Huzur'u getirmektir.

Kısacası sözünü ettiğimiz bu Huzur'a Kavuşma'ya, "olma"; biganeliğe ise hamlık yani olmama diyebiliriz. Ancak ifade etmeliyiz ki Yunus, "aşk gelecek cümle dertler bitecek" derken, insandaki ahengin ve dengenin tesis edileceğini söy-

lemek istemektedir. Çünkü bu durumda, öfke, kin garaz ve cıvrılık gibi nefsin askerleri kesinlikle etkin olamayacaktır. Hazine doluyrsa, hükümdar muktedirse, bu şehirde güvenlik var demektir. Akıl etkin olunca adalet yürürlükte, sevgi ise gönüllerde taht kuracaktır. Kur'an'ın "Fuad" olarak isimlendirdiği, idrak eden kalp için, bu dengenin kurulması gerekmektedir.

Meseleye şehrin kalesinden değil de daha tabandan bakarsak, yine aynı kavşağa çıkmaktadır. Zira Yunus, aşağıdan başlayan yolculuk için şunları öğütler: Aşk, er eteğin tutmak, himmet (kâmil benliğin yolcuya işaretler ve remizler vermesi), gönül yapmak ve hayır etmek, vazgeçilmez merhalelerdir. Zaten bu sürece girmiş kişi için, en ibretli gerçek ve en iyi eğitmen olarak, ölüm kâfi olacaktır. Aksi halde, ölüm kadar güçlü ve sarsıcı bir ibret tablosunun etki etmesi mümkün değildir. Yolun sonunu başta görüp, ona göre ruhunun büyümesi ve aydınlanması için çalışan kişi zaten "cennet" i yakalamıştır.

Bütün bir şahsiyet kazanma diyebileceğimiz bu olma sürecinde, Huzur veya Cennet yolunda, Yunus'un dört yoldaşı vardır; Can, din, iman ve nefstir. İlk üçü dost, sunucusu düşmandır. Düşmanı gönüllü âzat etmenin yolu aşktır. Hazine'nin bekçisi çalışınca, nefsin askeri asla içeri giremeyecektir. Yine cana, dine ve imana hayat vermenin yolu da aşktan geçecektir. Demek ki yolda kalmamanın adına Yunus dilinde "olmak" dersek, kısaca "olmak ya da olmamak, bütün mesele bu" ilkesine ulaşırız. Onun söyleyişine kulak verirsek:

Kuru idik yaş olduk, ayak idik baş olduk

Kanatlandık kuş olduk, Uçtuk elhamdülillah...

5. Bilge ve Mizah Ustası Olarak Nasreddin Hoca

Nasreddin Hoca, Türk'ün mizah anlayışının en önde gelen temsilcisidir. Zira Hoca fıkra ve nükteleriyle, "kendine dönük her ciddiyetin suçlu ve tutuklu" olduğunu söylemek

istemıştır. Mizahın ise en iyi özgürleştirme yolu olduğuna işaret etmiştir. Esasında o, böylece "sevinçle" tezahür etmeyen "sevgi"yi dışlamaktadır; sevgi, neşe olarak varlığını göstermelidir. Bunu en iyi "mizah"ın sağladığında ısrar ediyor, Hoca. Bir bakıma o, bir tavır olarak, sevgi, neşe ve sevincin, olgun bir şahsiyetin göstergeleri olduğunu söylemek istemiştir. Çünkü "mizah", alçak gönüllülüğün, "kişinin kendisiyle fazla dolu olmamasının", cömertliğin, diğer gamlılığın ve yumuşaklığın bir ifadesidir. Kendisiyle fazla meşgul olmanın mizaha kapalı olunacağını Hoca, en ince nüktelerle göstermiştir.

Kendiyle meşgul olmayan ve kendini dışardan görebilecek düzeye gelen kişi, özgürleşmiş olduğunu mizahla dışa vurur. Çünkü kendini dışta bırakmaksızın, mizah konusu yapabilmesi kendinin kölesi olmadığını dışa vurur. Bu durumda mizahı diğer gülmece biçimlerinden ayıran kastasın ne olduğunu sormamız isabetli olabilir?

Mizahı diğer güldürü biçimlerinden ayıran ayraç, "yıkıcı-yaralayıcı" olmamasıdır. Sadece "karşı tarafa" gülen-güldüren güldürüler "mizah" değildir. Buna çoğu zaman "ironi" denildiğini söyleyebiliriz. Zira ironi, Yunanca *eiron* kelimesinden türemiştir ve alayla eşanlamlıdır. Dolayısıyla, her zaman "karşı taraf"ı alaya alan, onu yaralamaya-yıkmaya-küçümsemeye gayret eden "gülme"nin bir erdem olduğu da söylenemez. Çünkü gerçek mizah, kendini de işin içine katar ve kendini de "ciddiye almaz". Kısacası nüktedan kişi, kendiyi de "alay edebilecek" kadar kendinden azad olmuştur. Çünkü o, bir yönüyle kendine gülerken, öte yandan asıl gerçek, bir güç olarak açığa çıkar.

Mesela bir edebiyatçı dönemindeki bir başka yazarla, alay ettiğinde, ironiktir; kendi çizgisinin de içinde olduğu bir akımı gülme konusu yaptığında, daha ziyade mizahçıdır. Ancak o, kendinden ve hepimizden söz ettiğinde ise saf mizahçıdır. İşte Hoca'yı evrensel bir mizah ustası yapan da budur. Çünkü

o, mizahlarının içine bizi ve kendini koyarak, tam bir mizahçı olduğunu göstermiştir.

Hoca Türk toplumunun bütün yaşam biçiminin, kültür ve geleneğinin işleyişini ve seyir halini çoğu zaman tersine çevirerek, ince bir bilgelikle kültürün yol haritasını göstermiştir. Nasıl ki, tökezleyen ya da kekeleyen kişi, bize olağan olanı yepyeni bir yolla gösterir. Tökezleyen kişi yürümenin gramerini gösterir. Hoca da nükteleriyle insan ilişkilerinin işleyişini, mizahla göstermektedir. Mesela bunu hocanın fıkrasında gösterelim:

Evlendiği günün ertesi sabahında eşi Hoca'ya, "efendi, sizin aileden kimlerle görüşüp; kimlerle görüşmeyeyim" şeklinde bir soru sorar. Yani yeni ailede nasıl davranacağını kocasına danıştığında Hoca'nın cevabı şöyle olmuştur:

"Benim dışımda herkesle görüşebilirsin!"

Böylece evlilik müessesinin çoğu zaman rol yaparak yürüdüğünü Hoca, dobra sözülle ifade etmiştir. Burada ünlü mizahçı, ciddi bir gerçekliği, nükte kıvamında vermek suretiyle, onu etkin kılmayı başarmıştır. Üstelik şaka sayesinde, gülme ile hüznü bir araya getirmiş olur. Zira şaka yapan kişi iyi bir nüktedan ise, gülerken ve güldürürken, hedef seçtiği kişi ya da kitle hüznolenir. Mizahın gücü de buradan gelir. Gülme ve ağlamayı bir noktada birleştirmesidir. Ancak, buradaki hüznün alaydan oldukça farklıdır. Zira alay eden kişi, sadece karşısındakini değil, bu sayede kendini de küçük düşürür. Mizahın gücü, örselemeden mesajı iletmesidir.

Filozof (Nietzsche), "mizahın eşlik etmediği bir hakikati sahte saymalıyız" derken bize önemli bir kıstas armağan etmektedir. Hatta tarihçinin (Keith Thomas), bize bir şeyin özünü yakalamak için "ta ki insanların yalnızca konuştuğunu değil, güldüğünü de duyuncaya kadar" okumayı sürdürmemiz gerektiğini tavsiye ettiğini anımsarsak, Nasreddin hoca'nın bütün sözlerinin ardındaki mizah anlayışı, Hoca'yı kültü-

rümüzün tam olarak hakikat sözcüsü olarak ilan etmeyi gerektirir.

Yine mısır mitolojisinde gülmenin yaratıcı enerjisine inanılmıştır. Ne zaman ki Eski Mısırlı Gülse, "kendiliğinden havayı temizlediğine, neşeyle dünyayı yeniden yarattığına" inanılmış. Bunu gündelik hayatımızda bile çoğu zaman tecrübe ettiğimiz olur. Hakikî içten bir kahkaha, mevcut hava gerilimli olsa dahi onu siler süpürür. Bu anlamda mizahın arındırıcı bir yönü de vardır; tıpkı yaratıcı boyutunun olması gibi. Bu durumu Hoca'nın çoğu fıkrasında müşahade etmek mümkündür. Topluluktaki gerilimi nüktesiyle bertaraf eden Hoca, aynı zamanda çevresindeki insanlar arasında sulhun tam bir sözcülüğünü de yapmaktadır.

Zira gerilimin altındaki fay hattını çoğu zaman şüphe besler. Oysa mizah şüpheyi değil, imanı ve güveni açığa çıkarır. Zira kendi inancıyla bile alay edebilmek, ona olan kesin güvenle ilgili bir durumdur. Hoca meselenin içine kendini katacak kendi üzerinden, şüpheyi uzaklaştırıp, itimadı öne çıkarmıştır, fıkralarında. Yani o, "mizahın tedavi ettiğini" göstermiştir. Oysa ironi yaralar; mizah yarayı kapatır. Sözünü ettiğimiz şüphenin yerine güvenin ikame edilmesi gerçekte ümidin yerleştirilmesiyle ilgili bir durumdur. Hoca fıkralarında yarın saplantısıyla bugünün tadını çıkaramayan ümitsiz karamsar insanlara da meydan okumuştur. Bir bakıma "yarın ola hayrola" demek istemiştir. Bu zımnen bir halk bilgisi olarak onun, zamanın ve ânın bilincinde ve şuurunda olduğunu gösterir. Aynı zamanda irfan kültürünün bir ifade biçimi olarak bitimsiz emel peşinde olmanın önüne bent çeker.

Diyebiliriz ki nüktedan kişi, aklın ve toplumun sınırlarının ötesine geçen sistemli kavramlar ağı içinden görülmesi imkânsız bir hakikati bize sezdirenen muazzam bir şahsiyettir. Zira onun espiritüel mizacıyla, medeniyetin bir minyatürü en kestirme ve en özlü şekilde verilmiş olur. Nitekim nüktedan,

nükte ile zihnin sınır duruma ulaşması gibi, uygarlığın son noktasını gösterir. Elbette toplumun kodlarını da en iyi şekilde çözen kişidir mizahçı. Mesela Hoca'nın bilinen "ye kürküm ye" fıkrasında, toplumun ne kadar şekilci olduğu en ince nükteyle ve oldukça çarpıcı ve somut bir şekilde ifade edilmiştir. Bu aynı zamanda sadece bir teşhis koyma değil, içten eleştirmek suretiyle yeni bir inşanın ve yapılanmanın önemi-ne işaret etmektedir.

Toplumsal yapının eleştirisini Hoca bir başka fıkrasında çok güzel analiz ederek probleminin kaynağını veya bozulmanın nedenini açığa çıkarmıştır. Şüphesiz bu fıkroda da teşhis ve çözüm bir fıkroda bir araya getirilmiştir. Fıkranın aslı şöyledir:

Bir gün komşusu loş ışıktaki bir şeyler aramaktadır.

Hoca ona ne aradığını sorar.

Komşusu da samanlıkta anahtarını kaybettiğini ve onu aradığını söyler.

Hoca şaşkın bir şekilde niçin kaybettiği yerde aramadığını sorunca,

Komşusu "bura biraz daha aydınlık, onun için burada arıyorum" der.

Hoca sorusuyla iki gerçeği gün ışığına çıkarmıştır: Birincisi, kaybettiğimiz şeyi başka yerde değil orda armalıyız, ikincisi geçici şavka güvenip başkasının ışığına aldanmamalıyız mesajını verir. Ateşböceği ışık verir gibi gözüксе de asıl kökten gelen bir ışık değildir. Tıpkı yakamozun ışığını aldatıcı olması gibi. Diyebiliriz ki Hoca, tıpkı şimdiki modernleşme maceramızda görülen ilk pırıltıya aldanıp Batılılaşma hezeyanına kapılarak, kimliksizleştirdiğimiz gibi, o dönemde de başkasının şavkında kendimizi göremeyeceğimizi ya da aradığımızı bulmayacağımızı ima etmiştir.

Öte yandan nükte yaralamadan galibiyet ve teslimiyeti de ince bir mizah ile ilan eder. Nitekim şen ve neşeli mizah zafe-
rin elde edildiğini, savaşın kazanıldığını ve dönüşün gözü-
tüğünü haber verir. Bu konuda Hoca'nın bir fıkrasını arumsa-
yabiliriz:

Hoca eve bir kilo kıyma alır. Ertesi gün eşine "aldığım
kıymadan bir yemek yap" der. Eşi de, onu kedi yedi, deyince;
Hoca hemen kantarı getirir ve kediyi tartar. Kedinin iki kilo
olduğunu hatırlatan Hoca şunları söyler:

"Kedi zaten iki kilo idi. Eğer kıymayı o yediyse, kedi ne-
rede?

Kedi yemediyse, kıyma nerede", der.

Böylece hem gerçeği hem de haklılığını (kıymayı eşinin
yediğini) göstermiş olur. Dolayısıyla bu nükte sayesinde za-
ferin kazanıldığını ilan etmiş olur. "Halep ordaysa, arşın bu-
rada" sözünü Hoca bizzat uygulayarak göstermiştir.

Bütün bunlarla birlikte Hoca bizlere bir bilge söz ve kıla-
vuz hibe etmektedir: "Rakibinizin ciddiliğini şakayla öldü-
rün". Elbette bunun aksi de geçerlidir veya söz zımnen bunu
da göstermektedir: "Şakalarını da ciddiliğinizle öldürün".

Şüphesiz rakibin ciddiliğini nükteyle öldürmek de bir ger-
çeği ifşa etmeyle at başı gider. Buradaki öldürme asla bir kılıf
bulma değildir. "Otoriteyi yıkacak olan yegane gücün kahka-
ha olduğunu" söyleyen bilge ifade tam da Hoca'yı anlatır.
Dahası sözünü ettiğimiz bağlamda kişi dünyayı yeniden kur-
duğunu da söylemiş olur. Örneğin Hoca döneminde farklı
dinlerin çekişmesinin olduğunu arumsarsak, bir gün bir pa-
paz Hoca'ya gelir ve onu alt etmek için sorular sorar: Papaz,
dünyanın merkezi neresi der, Hoca'ya. O da, "eşeğimin aya-
ğını bastığı" yerdir şeklinde cevap verir. Böylece Hoca dahi-
yane bir cevapla, dünyayı kendisinin (öznenin) kurduğunu
söylerken, Papaz'ın ciddiliğini veya rekabet duygusunu mi-
zah yoluyla sulha kavuşturur.

C. TOPLUMSAL YAPIMIZ VE KİMLİK SORUNU

1. Modernleşme Maceramızın Olumsuz Geribildirimi: Annelerin Tehdit Edilmesi

Toplumsal bakımdan bir krizin eşiğinde olduğumuzun akislerini pek çok açıdan görmek mümkünken, toplumu doğuran ve toplumun temeli olan 'Anne'lerin, hem de kızları tarafından öldürülmesi, çok ciddi imaları barındırmaktadır; ve bu dramatik tablo, sözünü ettiğimiz krizi derinden yakalama imkânı vermektedir. Şimdilerde, 'Cennet anaların ayağı altında mıdır' yoksa 'doğuran rahimler, yok olma pençesinde midir' bilinmez!

Erkeğin kadını yok etme duygusunu tahlil etmek çok zor değil. Ancak, öz kızının annesini öldürmesi durumu, toplumsal açıdan çok ciddi perspektiflerden analiz edilmesi gereken bir durumdur. Özellikle de bizim toplumumuz açısından, iyi okunması gerekmektedir. Bu bağlamda, birbiriyle kesişen üç önemli parametreden bahsetmek gerekir. Bunlar, toplumsal, psikolojik ve dini boyutlardır.

İlkin sorgulamamız gereken olgu şudur: Toplumsal katmanda neler olup bitmektedir ki rahim beslediği canlı tarafından yok edilmektedir. Zira rahime atılan bıçak, toplumun kökünü kesme arzusudur. Arapça kökenden gidecek olursak, ümmet (cemaat, toplum) ümmi (ümm-anne) ile aynı etimolojiyi işaret etmektedir. Şu halde anneyi öldüren, gerçekte topluma kan kusuyor demektir. İyi de bu toplum ne yapıyor bu kızlara? Bu sorulardan sonra, bir canlı neden ötekini öldürür? sorusuyla yol bulmaya çalışalım. Elbette cevap, tehdit edildiğinde, savunmak için, olacaktır. Acaba anne kızını neden tehdit etmektedir? Zira anne kelimesi teskin etme anlamına gelmektedir. Oysa teskin ve tehdit zıt kutuplardır.

Bir kere modernite ve özellikle Türkiye modernleşmesi, pek çok iyilikleriyle birlikte, toplumsal bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla toplumsal bir şizofreni

gizli de olsa yol almıştır/almaktadır. Şu an 50-60 yaş civarındaki anneler bu gerçeği iyi bilmektedir. Zira birden alabora olmuştur toplum. Köyden kente, toplumsallıktan bireyciliğe, imecedan bencilliğe, ev hanımlığından çalışan kadın olmaya, çocuğun ana kucağından bakıcılara teslimine varıncaya kadar, toplum ani bir geçiş yaşamıştır. Bu geçişin ne olduğu anlaşılmadan, süratle geçen silindir kabul edilmek zorunda kalınmıştır. Bu tempoya ayak uydurmak zorunda kalan anneler, yeni değişimi şüphesiz bir veli nimet olarak algılayarak – sadece getirilerini dikkate aldıklarından- süratle yarışa dâhil olmak durumunda kalmışlardır. Bu durum özellikle eğitilmiş anneler için geçerli olmakla birlikte, bundan payını kırsal kesim de farklı şekilde almıştır. Yeni hızlı koşuda anneler, bir yandan adeta bir robot gibi iş ve kariyer vs. elde etme yarışındayken, öte yandan kendilerini unutmak zorunda kaldıkları için, doğal olarak, kadın olarak onaylanmamışlar; dahası kendi anneleri ile aralarında kuşak farkı açısından ciddi uçurumlar açmışlardır. Dolayısıyla kendi içlerinde bir yarıklık oluşmaya başlamıştır. Mevki elde ettiği için kendi anneleri tarafından onaylanırken, annelerini modern bulmayan bu orta kuşak (öldürülen) anneler, kendi analarıyla iletişim kuramamışlardır. Onları bir utanç varlığı olarak saklama durumunda kalmışlardır. Bu gizli açık ve kaos, kocaları tarafından da iyice büyütülmüştür. Zira bu anneler, anaçlıklarını unutarak ve kadınlık tatminini bir küçültme olarak görerek, neredeyse bir erkek hüviyetine bürünmüşlerdir.

Doğal olarak da esneklik ve toleranstan ziyade katı kuralcı, kendi doğalarından farklı, sipariş bir kadın imgesi zuhur etmiştir. Bir de feminist söylemlerle, bu kadınlarımız iyice kendine yabancılaştırılmıştır. Gerçekte bu kadınlar huzursuz, belki işkolik ve işlerinde başarılı ancak kadın olma bakımından onaysız. Böyle olunca da kendiyle barışık olmayan bir ümmetin tohumları atılmıştır.

Bu kadınların kadın olarak onaylanmayınca, dünyaya getirdiği çocuklarla da hem zemin açısından, hem de koşullar bakımından bir iletişime geçemediği, dahası onları anaç olarak teskin edemediği söylenebilir. Anne tarafından teskin edilemeyen çocuk, zaten bebekken ya ağlayarak ya da başka, türlü ilk saldırganlığını oluşturmaya başlamıştır. Hem kendine güvenmeyen hem de saldırgan bir bireyin inşası, dolayısıyla aynı kodlara sahip toplumun tohumu atılmıştır. Bu çocuk başını koyacağı ve teskin edileceği bir kucağa, çölde suya muhtaç kişi kadar özlem duymaktadır. Sözüünü ettiğimiz açık, toplumdaki cinsel istismarın da ipuçlarını vermektedir. Negatif transferle bu kez, karşı cinse sağlıklı bir temayül başlayacaktır. Tecavüz ve diğer saldırgan davranışların köklerini bulmak için buraya kadar gitmek gerekmektedir.

Bu çocuk büyürken, anne ve kadın olarak mutlu olmayınca ruhundaki açığı başka hırslarla kapatmaya çalışacaktır. Bu, para, mevki ya da benzer başka bir şey olmak durumundadır. Ancak yabancılaşıma çığa büyümeğdir. Bu kadınlar özelliklere erkeklere ve evliyse kocalarına karşı tahammülsüz ve saldırgandırılar. Çocuk bu olumsuz atmosferi, özellikle de kız çocukları, babayı sahiplenerek tepki göstermektedirler. Bu nedenle çocuk (kız), hem kendisini teskin edemediğinden, hem de babasını mutlu edemediği için, iki kez kızgındır annesine. Ve çocuğun ruhunda devasa bir boşluk büyümeğdir. Çocuk bu boşluğu bir türlü telafi edemeyecektir. Tıpkı annesinin, geçmiş ve şimdi, kadın ve annelik arasındaki yarığı kapatamaması gibi.

Bu kadın, yaşaması gerekenleri yaşamadığı için mutsuz ve huzursuzdur. Bir de modernitenin din aleyhtarlığını ilave edecek olursak, problem iyice alengirli bir hal alacaktır. Bu anneler, gericilik olur gerekçesiyle oldukça modern kalma! çaba ve gayreti içinde olacaktır ve dine, ya yüzeysel yaklaşıacaklar ya da hiç tahammülleri olmayacaktır.. Sadece onların da ninelerinin hacca gitmiş olarak ifade edilmesi, din-i farika?

olarak anlatılacaktır. Toplumun temeli olan anneye başı hiç hoş olmadığı gibi -zira o, başlı başına bir yabancılaşma yaşamaktadır-, öte yandan da Allah devre dışı bırakıldığı için, aşkın olanın ruhu yükseltme ve yeniden güncelleme işlevinden mahrum kalmıştır. Hem toplum hem de annelerin bilinç ve bilinç dışı birbirinden öyle uzak mesafelerle ayrılmış ki bunları bütünleştirecek sevgiden bahsetmek, sadece bir ütopya hakkında konuşmak olacaktır. Zaten bu annelerin gençlik çağları hep ideoloji kavgasıyla geçmiştir. Hatta çatışma o dönemde kendini göstermiştir.

Bu anneler çocuklarını doğal olarak dinden gelebilecek geriliklerden uzak tutmaya ve olabildiğince modern yapmaya çalışmışlardır. Hal böyle olunca, ahlaki ilkenin ilahi bir boyutu kalmamıştır. Kızları eğer namuslu olacaksa, onlar bunun gerekçesini sorduklarında annelerinden sadece dogmatik cevap alacaklardır. Oysa ahlak aşkın bir boyutta verilseydi, bir gerilim yaşanmayacaktı. Zira çocuk, ruhundaki boşluğu bir türlü kapatamamaktadır. Sevgi dilencisi olan bu kızlar, ya erkeklerden ya da bardan sevgi dilenmektedirler? Boşluk devasa büyürken, anneleri onları asla anlamamakta ve daha da garibi kendi patolojik hırslarını çocuklarında görmek istemektedirler. Kendileri daha kısıtlı imkânlarla neleri elde ettikleri halde (kaybettiklerini dışardan görmek mümkün!), çocukları hem daha iyi olmalı, hem de asla konu komşunun evlatlarından geri kalmamalıdır. Çocuk bir yandan sevgi yoksunu öte yandan da nereye koştuğunu bilmeden sadece yarışa itilmektedir. Bu mutsuz yarış atlarının bir gün bir yere toslaması, aklen hiç de muhal değildir. En vahim olasılık, bu faturanın müsebbibe kesileceği gerçeğidir. Bu anneler karşılarındaki bir ayna (erkek ya da kadın) ile kişisel gelişimi sağlamaktan ziyade, sadece modernitenin kıstasları ve kapitalizmin pazarına koştukları için, asla kendilerini görmeyecek kadar perdeler. Dolayısıyla da kızlarını anlayamayacak kadar hoşgörüsüz olarak, bir bahtsızlıkla karşı karşıya gelmiş durumdadır.

Bu kadınlarımız maalesef sadece toplumla, çocuklarıyla ve eşleriyle değil, özellikle de kendileriyle kavgalıdır. Bazen ellerinde olmayan bir çarkın içine girdikleri için onları yargılamak da doğru değil. Ancak sadece rüzgârın nasıl kasırgaya çevrildiğine ve bu kasırganın önce onları sonra çocuklarını kendine aldığına işaret etmeye çalışıyoruz. En büyük darbeyi, ani toplumsal değişim vurmuştur.

Daha yakın zamanlara gelindiğinde ise, aynı problem farklı açılımlarla devam etmektedir. Bu kez de daha genç annelerin, çocuklarından ziyade, kendi gerçekleştirmemiş ukdelelerinin ve yetersizliklerinin yerine, yalancı tamponları koyma hırslarının peşine düştükleri dikkati çekmektedir. Çocuğun neredeyse annesinin kendi annesi olup olmadığından şüphelenecek kadar, kendi doymamış benliklerinin esaretindeki anneler sahnede. Şüphesiz anne memesiyle teskin edilemeyen yeni nesil çocukları da ya cinayetın ya şehvetin ya da içkinin kurbanı olacak. Zira ruhta onmaz delikler vardır. Bir de bu çocuğun akıl almaz şekilde değişim ve söz de teknolojik devrim anaforuna maruz kaldığını hayal edersek, onun bütün bir kişilik olmasından söz etmek hayli güçleşmektedir. Hal böyle olunca, toplum parçalanmış veya bireysel benlikler bölük pörçük. Tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan çıkar sorusu burada da geçerli. Bu kez, toplum bu şekilde anneler; anneler böyle çocuklar yetiştirdiği gibi sözünü ettiğimiz anne ve çocuklardan da çıldırmanın eşiğindeki toplumlar zuhur etmektedir.

Erkek ya da babanın durumunun çok farklı olduğu söylenemez. Zira onlar da bu toplumun diğer kutbu. Ancak kız çocuklarının özdeşim figürleri anne olduğu için asıl saldırganlık mekanizmaları ve öfkeleri kendilerine veya annelerinedir. Bu çocukların intihar etmesiyle annelerini öldürmesi arasında hiçbir fark yoktur. Zira biri içe doğru, diğeri ise dışa doğru saldırgandır. Ne var ki bunun tam zıddını da söylemek mümkündür. Annelerin kızlarına kara öfkeyle dolu olması,

kendileriyle kavgalı oluşlarının bir tezahürüdür. Kızını döv-meyen dizini döver, sözünü 'kızını sevmeyen kendini döver' şeklinde değiştirebiliriz. Ancak, nereden bakarsak bakalım, sonuç itibariyle, bir toplumda kişilik bozukluğu neredeyse olağan bir durum haline geldiyse, toplumun bir bünye oldu-ğunu farz ettiğimizde, toplumsal benlik de büyük yaralar almış ve onda derin çatlaklar oluşmuş demektir.

Hal böyle olunca öğretmenın telkiniyle verilen bir hediye ile bir bıçak arasındaki fark sadece ve sadece görünüşten ibaretir. Eğitimli annelerin çocuklarının şüphesiz eğitimsiz an-nelerden daha iyi olacağı su götürmez bir gerçektir. Zira bi-lenle bilmeyen asla aynı kefedede olamaz! Oysa çizdiğimiz bu tabloda, durum tamamen tersine çevrilmiş vaziyettedir. Zira eğitimsiz kadın bu koşuya zaten alınmadığı için, aleyhine gibi gözükken dava, lehine dönmüştür. Çünkü o en azından hatta en önemlisi çocuğunu içgüdüsel sevgiyle teskin edebilmiştir. Çok paradoksal ve tasvip edemeyeceğimiz bir tabloyla karşı kaşıya kalmış durumdayız ve bu, bir bakıma Türkiye mo-dernleşmesinin gözden geçirilmesi için önemli bir fırsat.

2. Modernleşme ve Geleneksellik Zıtlaşması ve Kimlik Sorunu

a) Türban'ın Sosyo-politiğı ya da 'Kimlik Krizi' (I)

Başörtüsü ya da türban konusunun şimdilerde tekrar gündeme gelmesinin anlamı, bildik bir nakarattan ziyade, oldukça farklı içerimlere gebedir. Mesele, ne sadece düşünce ve inanç özgürlüğü, ne giyim kuşam hürriyeti ne de siyasi bir trendin hâkim çizgisidir. Sorun, "kimlik krizi"dir. Çünkü aynı toplumun bireyleri birbirine öyle yabancılaşmış durumdaki, en eğitimlisinden eğitimsizine varıncaya kadar, farklı düşün-enler, hem birbirini anlamamakta hem de birbirlerine ta-hammül edememektedir.

Tıpkı Güney İtalya kültüründeki Gufia efsanesindeki, 'ya-ratik' Golyat'ın durumunda olduğu gibi; tek kafa, iki dil ko-

nuşmaktadır ve birbirini anlamayınca yaratık krize girmektedir. Efsanenin aslı şöyledir: Antik dönemde Güney İtalya'da yaşayan Gufia adında iki başlı bir canavar varmış, bir tür 'yaratık' Golyat. İki kafası farklı diller konuşuyormuş ve aralarında da anlaşıyorlarmış. İki kafa tartışmaya başladığı ve anlaşılmadığı günlerde canavar Gufia, sinir krizine girer ve önüne gelen her şeyi yıkıp geçermiş ve canlıları öldürürmüş. Aynı problemin bir başka kültürde dile getirilmesi ise şöyledir: Mitolojiye göre, Babil Asma bahçelerinin farklı katlarında çalışanlar, uzun yıllar süren inşa çalışmaları sırasında birbirlerinden kopmuşlar, dillerini unutmuş ve birbirlerinin dilini anlamamaya başlamışlardır. Babil Çorbası veya Babilleşme olarak adlandırılan bu durum, kısaca insanların birbirleriyle anlaşamamaları durumudur.

'Kimlik İnşası' kitabının yazarı Nuri Bilgin, "kimlik", bir kişi veya grubun kendisini tanımlamaya ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlamaya yarayan bir resim veya adrestir, diyor. Bizim kendimiz olduğuna inandığımızı şeyle onların bizi nasıl gördüklerine dair etkileşimleri ve genimleri içeren bir resim; bizimle başkaları arasındaki mesafeleri, çekişmeleri, düşmanlıkları, dostlukları gösteren psiko-sosyal bir yere işaret eden bir adres... Tavizsiz bir şekilde türban karşıtlığı yapan kesim ve türbanı savunan çevrelerde bu yasak üzerinden bir kimlik sorgulamasına gidilmektedir. Bilinçli bir şekilde türbanı yadsıyan mantaliteyi, bilinçaltı rahatsız etmektedir. Şüphesiz, başörtüsünün gereğini empoze etmiyor bilinçaltı.

Ancak kendi kimliklerinin, gelenekten kopuk, antropolojik dayanaktan yoksun, toplumsal kaynaşmadan uzak, duygusal aidiyeti ihtiva etmeyen, psikolojik ve etnolojik (kültürel) bağdan izole bir yapıntı olduğuna işaret etmektedir. Bilinçaltı, toplumsal ve siyasi şizofreninin, bünyeyi çökertebileceğinin sinyallerini veriyor. Bundan yirmi yıl önce ramazan ayında öğle vakti, Üsküdar'da simit yiyen biri ile şimdiki arasında

hayli fark var. Şüphesiz ikisi de oruç tutmadığı için vicdanen rahatsız vs. değil. Ancak şimdiki kişi, oruç üzerinden ya da türbandan hareketle, yalıtılmış kimliğiyle karşı karşıya gelmektedir. Acaba; beni bir gelenek mi dayamakta yoksa, siyasi ideoloji mi kerhen muhafaza etmeye çalışmaktadır? sorusunu sormaktadır. İşte bu gün, gelinen nokta itibariyle, kamuflajlı cici-bici gösterilen kimlik yapıntısının, toplumsal dokunun duygusal, insanî ve kültürel boyutlarından kopuk olduğu derinden fark edilmeye başlanmıştır. Kendi kimlik anlatısının, yaşadığı toplumla irtibatı zayıf olduğu gibi, kişinin kendisiyle ilgili oluşturduğu anlatı da serpilip gelişeceği bir zemin bulamamaktadır.

Öte yandan, insan ilişkilerinde olup bitenlerin, birbirimize uyguladığımız bilinçdışı psikolojik manevraların anlaşılmasına "yansıtımlı özdeşim" denildiğini anımsarsak, büyük grubun alt birimleri olan türban taraftarı ve kıyasıya karşıtlarının, karşılıklı kimlik inşasında birbirlerine olumlu hiç bir katkısı olmamaktadır. Cumhuriyet mitinglerinin öncüleriyle, başörtüsü takan ve üniversite okuyan bir bayan, kimlik teşekkülünde birbirlerine olumsuz yansıtımla belki sınırı göstermektedir. Asla arada bir irtibat ve özdeşimden söz edilemez. Yansıtımlı özdeşimde, birbirimize uyguladığımız psikolojik manevrada, kabul etmesek de radarlarımız 'ötekine' açıktır. Ancak burada kalın setlerle araya duvar çekildiği için, asıl olan öteki iptal edilmek suretiyle, kendinin hayaletimsi bir şekilde başka olarak imajinasyonunda yansıtımlı özdeşimden söz edilecektir. Doğal olarak da yapay kimlik konusunu, burada bahsettiğimiz yansıtımlı özdeşim de (yansıtılamayan kör düğüm!) teyit edecektir. Kısacası Gufia efsanesinde olduğu gibi, tek kafa iki dil konuşmaktadır ve birbirini anlamayınca kriz sinyalleri duyulmaktadır. Tabiri caizse burada, hem bir negatif yansıtımdan hem özdeşimsizlikten söz edilebilir. Dolayısıyla da kimliğin teşekkülünde, 'öteki'nin önemi iptal edilerek, aynasız ve karanlıkta kalan insanların, kendilerini

görebileceklerini varsaymaktadırlar. Oysa yansıtmalı özdeşimlerin insanlar ve gruplararası ilişkilerdeki rolü anlaşılabilirliğinde, kendi bireysel ve grup kimliğimizin oluşması ve korunması adına, "öteki"lerden nasıl yararlandığımız göz ardı edilemez.

Erikson'un "kimlik, özdeşimlerin bittiği yerde başlar" sözünü anımsarsak, türbanı savunan ve karşıt olan gruplar açısından, ciddi bir açmazın olduğunu fark ederiz. Çünkü her iki grup da bireyliğini, yansıtmalı özdeşim sayesinde tamamlamamış için, modellerine zorunlu bağımlılık ve özdeşim devam etmektedir. Bir bakıma bu, her ikisinin de erişkinliğe adım atamayıp, özdeşimin devam etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla da mevcut panorama, kimlik teşekkülünün eksikliğine dair ipuçları barındır. Öte yandan kimlik duygusu ile birlikte, kolektif toplumsal yapı içerisinde ortaklaşa kurulan "birlik duygusu" da bireyi ortak toplumsal ideallerin bir parçası haline getirir. Birey, bu yolla toplumsal entegrasyonunu organize bir yapıda yaşantılarken, aynı toplumsal gerçeklik içerisinde "benlik kimliğini" (ego-identity) oluşturur. Bütün bunların sonucunda, hem birey hem de toplum, bunalımların pençesine düşmekten kurtularak, sağlıklı bir biçimde hayatlarına devam ederler. Ancak şimdiki durum itibarıyla düşünersek, birbirine sağır olan gruplar, toplumsal birlikten ziyade, 'ayrılma ve zıtlasma' kutupluluğunu çağırıştırır. Doğal olarak da birey, kendi toplumsal entegrasyonunu, sadece ait olduğu karşıt grup içinde gerçekleştirerek, çatışmaya teğet bir "kimliğe" eklemlenecektir. Bu da bunalımın, toplumun ensesini iyi kavradığını söyler. Doğrusu, kürt-türk ayrımından daha ciddi bir kültürel etnik kızışmadır bunun diğer adı.

Kişisel kimliklerin teşekkülünde şüphesiz, "ben kimim?" sorusuna verilen cevabın oluşturduğu "bireysel kimlik", her zaman şöyle ya da böyle, "biz kimiz?" sorusuna verilen cevabı da yani mensubiyet ve aidiyet unsurlarını da içermek zorundadır. Belki de şimdi, en önemli mesele biz kimiz sorusuna

nasıl cevap verilmesi gerektiği hususudur. Çünkü topluluk bilinci, bu soruya verilecek cevapların kesişim noktaları üzerine inşa edilecektir. Bu aidiyet ve mensubiyet unsurları yer almaksızın, bütünleşmiş bir kimliğin ayrılmaz parçası olan tutunum çerçevesi sağlanamayacak, bireysel kimlik parçalanmaya ve kırılgan kalmaya mahkûm olacaktır. Zira aidiyet ve mensubiyet unsurları, bireyin kişilik oluşumu süreci sonucunda geliştirdiği "farklılıklara göre değil, benzerliklere göre algılama biçiminin" ulaştığı son noktadır. Kişilerin kimlikleriyle, yaşam öykülerini kazandıkları gruplar arasında sıkı bir ilişki vardır. Bir yaşam anlatısı, birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçasıdır. Söz konusu anlatı, kişilerin kimliklerini edindikleri grupların öyküsü içine gömülüdür. Vamuk Volkan'ın çadır metaforunu anımsarsak, büyük bez çadır, birbirine tutunmaya hiç uygun olmayan hatta birbirlerini iten iki bezden oluşmuştur. Etnik kimlik, bütünlüğü değil, ayrılmayı işaret etmektedir.

Bu çadır metaforu kimliği nasıl sembolize etmektedir? Volkan'a göre, kimliğimiz, çocukluktan itibaren giydiğimiz iki katlı bir giysidir; birinci katta bireysel kimliğimiz, ikinci katta ise etnik kimliğimiz yani duygusal olarak bağlı olduğumuz büyük grup kimliğimiz bulunur. Bu ikinci kat, birinci katı korur ve büyük bir bez çadır gibidir. Çadırın direği, liderdir. Grup üyeleri özellikle ortak paylaşılan kaygı zamanlarında, çadır direğinin etrafında toplanırlar ve çadırın kanvasında ortaya çıkan yırtıkları yamamak için gerekirse şiddet dolu toplu davranışlar geliştirebilirler.

Şimdi kutuplaşan ve gerilen bir toplumsal bünye, çadırın içini nasıl koruyacaktır? Çünkü o, bir bütünden ziyade yamamaya çalışılan ancak karşılıklı olarak birbirini iten iki parçadan oluşmaktadır. İki parçalı ikinci katın her bir bölümünü, kendi tarafındaki birinci kat koruyacaktır. Aksi durum olursa, zıt tarafları yok sayarak onu korumayacaktır. Çadırın kanvasında bir yırtık meydana geldiğinde hep birlikte değil,

yırtık kimi ilgilendiriyorsa, o taraf seferber olacaktır. İşin ilginç tarafı, zıtlaşan diğer kutbun, yırtılan bu kanvayı iyice parçalayabilme endişesi, çok önemli bir sorundur. Çünkü bir taraf için tehlike olan bir durum, diğer tarafın güç kazanması anlamına gelebilecektir. Bu metafor bile, toplumsal bünyenin, birlikten uzaklaştığını göstermeye yetmektedir.

Ancak Volkan'ın çadır metaforu, esasında onun bilinçaltının, göçebelikle bağlantısıyla izah edilebilir. Çünkü şimdilerde çadırın direğine tekabül eden bir otoriteden bahsetmek zordur. Bunun yerine hükümetin ya da otoritenin merkezi gücünün, politik yapının tamamına dağıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, çadır metaforunun daha ziyade, kabilevi bir toplumsal yapıyı temsil ettiğini ve şimdiki durumu çok fazla yansıtmadığını söyleyebiliriz. Şimdi ne toplumsal bir oymaktan ne de kabile reisinden söz edebiliriz. Linguistik tahlil, Volkan'ın sadece bilinçaltı ilmeklerini haber vermektedir. Belki de şimdilerde çadır metaforu yerine, hem kınlganlığı hem otoritenin yayılmışlığı, hem dikizciliğı ve ajitasyonu temsil etmesi bakımından, hem de insanların bireysel kimliklerini, yansıtmalı özdeşimi! ve etnik kimliğı sembolize etmesi açısından, tümsek aynalı bir fanus sembolünü kullanabiliriz.

b) Başörtüsü ve 'Kimlik Krizi'-II

Daha önce başörtüsü problemini, ülke insanını ikiye bölecek, birbirine kör ve sağır kılmasının getirdiğı kriz çerçevesinde ele almıştık. Bu yazıda ise, meseleyi kendi dinamiğinde, yani Müslüman kadın ve erkeğın birbiri kimliğinin teşekkülünde ele almaya çalışacağız. Çünkü kadın ve erkek, birbiri için kimlik oluşumunda son derece önemliyken, başörtüsünün bir duvar olarak görülmesinin getirdiğı krize, kimlik krizine işaret etmeye özen göstereceğiz.

Kur'an'da geçen iki emir 'kadının tesettürü' ve erkeğın 'gözünü indirmesi' buyruğı oldukça önemli iki gerilimli gerçeğ işaret etmektedir. İlkın buradaki, erkeklere hitaben ses-

lenilen 'gözlerini indirsinler' buyruğu, kadının önemli bir özelliğini açığa vurmaktadır. Bu, kadının bir tür göz erilliğine sahip olduğunu ve sonsuzu sezebilmede donanımlı kılındığını söylemektedir. Mesela İbn Hazm, enfes bir edebî aşk anlatısı olan 'Güvercin Gerdanlığı'nda aşkı işlerken, kadının önemini vurgulamak için, dahası iki cinsin boyut kazanma mücadelesinde günümüzün aksine, kadının etkinliğini öne çıkarmak adına, söz konusu hitabı tam da kimlik teşekkülü bağlamında ele alır. Kadının erkeği büyüleyen gözü adeta, gerisinde tıpkı Hacer'in ölümsüz Tanrı'yı görmesi gibi, aşkın olanı da görmeyi ve sezmeyi kendinde barındırır. Belki de bu, kadının bilinmeyeniyi görme gücünden başka bir şey değildir. Gözü indirmek, 'kadına', ötekine kapalı olmak olmayıp, bilakis onun sonsuzu sezebilme ya da göz erilliğini kabul edip eğilmedir. Ancak günümüz Müslümanlığı bu durumu geleekten aldığı güçle tam da bir erkek erilliğine dönüştürerek, kadını dindarlık için bir tehdit unsuru olarak gördüğünden, onu eve kapatma ya da kamusal alanda varlık gösteriyorsa ona kapalı olma olarak okumuştur. Oysa her iki cins de birbirinin üstün olan yönünü kabul edip eğildiğinde, benliğini indirdiğinde, var olacaktır.

Kur'an'da geçen erkeklere hitaben 'gözlerini indirsinler' ayeti ile 'kadınlara örtünmeyi' öneren buyruk aynı gerçeğe işaret etmektedir. Müslümanlar (erkekler ve kadınlar) başörtüsüyle 'kadının göz erilliğinin' perdelenmesini kavramayıp, onu salt cinsel bir varlık olmaya indirgedikleri için, kendilerini de dolayısıyla cinsel bir varlıktan başka şekilde tanımlamakta güçlük çekmektedirler. Çünkü kadın ve erkek birbirlerine, varoluşsal kimliklerinin oluşmasında ayna tuttuklarından, bedensel, zihinsel, estetik ve etik bakımdan karşılıklı kimlik teşekkülünde gereklidir. 'Kadının göz erilliğine' sahip olması bir bakıma onun sonsuzu sezmede yetenekli oluşunu ima eder. Örtüyle tamamen 'kadının gözünü' kapatmayı düşünenler, sonuçta kendilerini de kilitlemişlerdir. Oysa örtü,

erkeğin beden erilliğini ifşa etmektedir. Bu gereği gibi anlaşılmayınca sağır ve kör bir kimlik oluşmaktadır. Çünkü tabir caizse bir gece tiyatrosunda, kadının simsiyah boyandığını varsayarsak, sahnedeki aktör kendini göremeyecektir. Her iki cins, sınırlarını sadece karşısındaki sayesinde görebilir. Bu görme, salt evlilikle sınırlanunca, sonuçta aynı noktada devir daim olmaktadır. Sadece aksak bir cinsel kimlik. Aksak, çünkü cinsel kimlik, yalnızca erotizmden müteşekkil değildir. Onun içinde estetikten duyarlılığa, zihinsel haritadan algıya, duymadan görmeye varıncaya kadar tüm insanî boyutlar vardır.

Ataerkil olma özelliğini bir türlü kıramayan günümüz Müslümanlığında erkek, doğal olarak kendinde bir yabancılaşma ve kırılma hissetmektedir. Bunun nedenlerine farklı açılardan bakmak mümkün olmakla birlikte, asıl neden bu erkekler, kimlik inşasında, kendileri için birincil derecede önemli olan kadını ya da 'ötekini' kendine yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaştırma öyle ilginç gerilimleri kendinde barındırmaktadır ki kadınları kadınlar olarak yabancılaştırmak, aynı zamanda erkeğin de kendine uzak olması anlamına gelir. Bir benlik inşasında kelimenin ya da bağlamın gerektirdiği şekilde, bir 'öteki' algısı veya öteki aynası önemlidir. Buradaki öteki olumsuz bir anlam ima etmez. Ancak bu ötekinin, ifade ettiğimiz gibi, diğerkinin kendini fark etmesine ayna tuttuğu, onun sınırlarını açığa çıkardığı ölçüde anlamı olacaktır. Ayna tutulabilmesi ve aynada kişinin kendini görebilmesi için varoluşun bütün katmanlarının birbiriyle ahenk ve diyalog içinde olması gerekir.

Kadını sadece cinsel bir ötekileştirme, erkeğin kimliğinin teşekkülünde de cinsellik bir kısa devre olmak durumundadır. Buradaki ötekileştirme, tam yalıtma ve izolasyondur. Kadını toplumdan tecrit ederek, sadece kadınlığa ve anneliğe indirgemektir. Oysa kadın da tıpkı erkek gibi, çok boyutlu ve katmanlı bir varlıktır. Kadını bu şekilde yalıtın bir zihniyet,

erkeğin kimliğinde ikili ya da sahte kimlik tarzında bir yarıl-maya da davetiye çıkaracaktır. Evdeki, haremündeki erkeklerle, toplumdaki erkek bambaşka iki kişidir. Oysa insan her yerde bütün bir profildir. Evdeki profil asla dışarıya taşınmadığı için, dışardaki kadınla diyalog da marazidir. Doğal olarak burada, kesin hatlarla birbirinden ayrılmış iki varlık vardır. Kadın ya da erkek, bir daha bir birini insan olarak göremeyecek şekilde birbirlerine yabancılaştırılmıştır. İşin ilginç yanı, bu kadınların ve erkeklerin anne ve baba olduklarını anımsarsak, çocuklarına da böyle model oldukları için, tam bir kısırdöngü kendiliğinden işlemektedir.

Yukarıda erkeklere hitaben 'gözlerini indirsınlar' ayetinin kadının bir tür göz erilliği olarak okunabileceğini söylemiştik. Bu ayete koşut olan 'kadınların tesettürü' de bir bakıma erkeğin beden erilliğini ima etmektedir. Tesettür birbirinden zıt anlamlar içermektedir. Çünkü tesettür esasında, 'örtmek istediğini açar'. Bu açıdan baktığımızda, tesettür kadının cinsel kimliğini muhafaza ettiği gibi onu belirginleştirir de. Örtü bu durumda yabancıyı ve mahremi ayırt edici bir işleve sahiptir. Yabancıya karşı kadını örterken, onun kendini kadın olarak göstereceğine ise açar. Tıpkı geline örtülen örtünün (duvak) gerçekte onu örtmeyip, ifşa etmesi gibi.

Yine Kabe'deki siyah altın harflerle yazılı örtü de Beytullah'ı örtmekten ziyade ifşa etmektedir. Çünkü o, örtüye bürünmüş bir gelin gibidir. İşte söz konusu zıtlık veya açma ve kapama, ışık ile karanlık, burada oldukça çarpıcı biçimde sembolize edilmiştir. Kâbe altın harflerle işlenmiş siyah kumaştan yapılmaktadır. Bu durum, görkemli yapının hem soyut, hem de gizemli yönüne işaret eder. Dahası başlı başına Kâbe, ilahi aşkınlık fikrinin, her şeyin üstünde olduğu İslamî bir iklimde, çelişkili bir durum arzı etmektedir.

Hz. Muhammed de ilk vahye muhatap olduğunda, "beni örtün" dememiş miydi! Ayet de tam bu duruma tekabül

edercesine seslenmiştir. Ey iki dünyanın bendesi, 'ey örtüsüne bürünen' diyerek bu örtünün ifşa ve gizleme işini, aynı anda icra ettiğini dışa vurmuştur. Örtmüştür, manevi boyutu dünyadan ayırmıştır. Yine örterek onun ilahî bir boyutta olduğunu ifşa etmiştir. Kısacası örtü örtmek istediği her neyse onu ifşa eder. Onun varlığının tanığıdır bir bakıma.

Özellikle Mevlana, Allah'ı güneş, dünyayı ve insanı da birer örtü olarak resmeder. Ancak bütün örtüler, bütün renkler, kısacası varlık âlemi birer nikap olarak güneşi ifşa etmekten başka bir şey yapmazlar. Bu örtü sadece onun varlığını dışa vurur. Çünkü örtüsüz onu görmek mümkün değildir. Onu görebilmenin yegâne yolu renkli camlardır. Renkli camlar birer örtüdür. Bu camlar onu örtmez adeta gösterir.

Kültürümüzdeki 'Kaside-i Bürde'yi hatırlayacak olursak, yine aynı noktalarda kesişiriz. İki kaside var bu isimde: İlki, Ka'b b. Züheyr'in yazdığı kaside. Hz. Muhammed (s.a.s) tarafından beğenilmiş ve Peygamber hırkasını çıkararak şaire giydirmiştir. Bu yüzden bu kaside "Kaside-i bürde" olarak tanınır. Zira 'bürde' hırka demektir. İkincisi İmam Bûsîrî'nin (696/1296-97) yazdığı kaside. İmam Rüyasında kasidesini Peygambere arz ettiğinde, O, Bûsîrî'yi ödüllendirmek üzere hırkasını çıkarıp yatmakta olan hasta şairin üzerine örttüğü için "Kaside-i Bürde" olarak anılmıştır. Buradaki hırka ya da ödül, şiirleri tam olarak taçlandırmakta, açmakta yani ifşa etmektedir. Kasidenin de hastalığın değil, devanın habercisi olduğunu fısıldamaktadır.

Daha bildik ve somut bir örnek verecek olursak, tarihi ve güzel işlemeli bir masa örtüsünü şüphesiz sıradan bir masada sergilemeyiz. Amaç masayı örtmek değildir, masayı göstermektir bu örtüyle. Şüphesiz bunun zıddı da doğrudur. Masa da örtüyü ifşa edecektir. Ancak görünüşte bu örtünün adı, masa ya da sehpa örtüsü olacaktır. Sehpanın otantikliğini ve gizemini ifşa etmenin tek yolu onu 'örtmektir'.

Bu örneklerde örtünün ifşa etme işlevini söylerken, onun örttüğünü ya da neyi örttüğünü ifade etmedik. Kâbe'deki örtü kutsalı ifşa ederken, profandan onu korumak, ayırmak amacıyla örtmektedir. Allah'ın nikabı, onu yokluktan ayırmaktadır. Tıpkı Mevlevilikteki sema ayininde semazenlerin, beyaz tennure üstüne siyah hurka örtmesinde olduğu gibi. Onların hırkaları da manevi âlemi yani nurani beyazlığı bir yandan ifşa eder –örterken- öte yandan da onu dünyadan ayırır. Zira siyah örtü dünyayı temsil eder. Ka'b'ın bürdesi de onun ruhani ilhamını ifşa eder. Ancak bir yandan da onu maddeden muhafaza eder.

İşte bu örneklerde olduğu gibi, 'kadının tesettürü' de onu hem ifşa eder, hem muhafaza eder. İfşa eder; kadın olarak onu gösterir. Muhafaza eder, sınırlarını göstererek ihlal edilemeyeceğini ima eder. Bu anlamda örtü, sınırları bir tehdittir de. Çünkü her ne kadar bütün bir varoluşu kendinde ihtiva ederek kadını ifşa etmekle birlikte, muhataplarının sadece 'kadın cinsi' olarak algılama zafiyetini de içermektedir. Cariyelerden ziyade, müslüman kadınları muhatap alan 'tesettür buyruğu', zaten bunu ifade etmektedir. Ağyar olana sınırları göstererek (Müslüman olduğunu işaret eder) muhafaza ettiği gibi, onları daha çok kadın kılarak, kadınlığını ifşa ederek, taçlandırarak kadın olma bakımından yüceltmektedir. Müslüman kadını, kadın olma bakımından pazarlanan –çünkü o kadınlığını öne çıkarmıştır- bir kadından (cariye) daha cazip kılma, daha üstün kılma çabası vardır.

'Kadının tesettürünü', erkeğin beden erilliği; 'erkeğin gözünü indirmesini', kadının göz erilliği olarak okuduğumuzda, bu güçler ve karşılıklı güce teslim ve eğilmeler, kişiliğin yapılanmasında vazgeçilmez miyarlardır. Bu durumda, her iki erillik de diğerinin korrelatının (koşutunun) zuhur etmesi için ya da iç bükey olmuş yüzeyin ortaya çıkması için gereklidir. Eğer bu yüzeyleri birbirinden yalıtırsak, asla bütün kişilikler ortaya çıkmayacaktır. Resmin tamamını görebilmek

için, bütün kimlikler gereklidir. “En yüksek iyi” ve “adalet” olarak Allah’ın etkinliği elbette hayata dâhil edilmelidir. Aksi halde güdük kişilikler, resmin tamamını bütün olarak göremeyeceğinden, ‘olma, bulma ve huzur’un da anlamına asla nüfuz edemeyecektir. Demek ki her iki cinsiyet de sınırlarını ifşa eden durumlarda doğmaktadır. Yine Kur’an’da eşlerin bir biri için örtü olmasının anlamı da budur. Sınırları bulma, kadın olarak ya da erkek olarak kimliğini fark edebilmedir. Örtü burada da örtmekten ziyade var etmekte, ifşa etmektedir. Oysa bugün sanki bunun tam aksi anlaşılmakta: Sınır bulma, sınırı kaybettirme; ifşa etme, yok sayma...

c) Başörtüsü Neyi Örtür?

Günümüz Türkiye’sinde başörtüsü neredeyse kâbus kelimeler arasında. Bu kâbusu izah etmek için, İslam karşıtlığı üzerinden pek çok gerekçe sıralanabilir. Ancak bu yazıda, Müslümanların niçin örtüyü bir sığınak olarak gördüklerini irdelemeye çalışacağım. Acaba örtü neyi örtmekte? Sanki o, kendi özgün bağlamından çıkmış, bir açığı, bir yırtığı kapatma işlevine dönüşmüş durumda; ya da örtünün esasında örtmekten ziyade açtığını dikkate alırsak, bu kez de bu defoları açma ve ifşa etme fonksiyonunu icra ettiğini görürüz.

‘Anlamak olmaktadır’ ya da ‘ağlamak anlamaktır’ diyen şair, ‘olma’nın şuurunu çok çarpıcı bir şekilde özetlemiştir. İslam, selamın, barışın kısacası olmanın adresiyken, bugün Müslümanlar, anlamadan huzura, ağlamadan olmaya koştukları için, dünya ya da hakikat algılarında, ontolojik bakımdan derin bir çatlak açmışlardır. Bu çatlağı kapatacak iyi paravaneler icat edilmeli!

İbadetler üzerinden düşünürsek, sözünü ettiğimiz ontolojik çatlağı çok yakından müşahade ederiz. Namaz müminin ibadetinden çok, rutinini temsil etmektedir. Çünkü namaz vicdandan kopuk bir ibadet konumundadır. Vicdanın uyanması ve doruğa çıkması bir vecd halidir ki bu doruk Vücut

vadisiyle bitişiktir. Var olma (vücut) vicdanın uyanması yani anlamayla mümkündür. Namazın miraç olması da vicdan-vücut, anlama-olma birlikteliğini kendinde birleştirmesinden dolayıdır. Namazda bir yandan, secde edilirken, öte yandan insan olmanın bahtlı bahtiyarlığı yakalanır. Secde insana irtifa bahşeder.

Ancak sanki müslümanlar secdeyi sadece alnı yere koymak olarak kavradıklarından, resmin diğer yüzü irtifa ve miraç ıskalanmaktadır. Bu kısa örnek, İslam ontolojisindeki çatlağı göstermeye yeter. Hatta bizzat Kur'an, bunun dini yalanlamaktan, dine gedik açmaktan başka bir şey olmayacağını söyler. Taklitten veya gösteriştten ibaret olan bu tür namazların, hayra da mani olduğunu söyler (Mâun Suresi).

Anlamanın olmak olduğunu fark edebilmek için, resmin tamamını görmeye çalışmak gerekmektedir. Bugün müslümanlar, Adem ve Havva tablosunda, Havva'nın ayartıcılığını görür ancak, Âdem'in yasak meyveyi yemesinin anlamını anlamaz.

İbrahim'in Kurban olayında İsmail'in 'ne emrediliyorsa yap babacığım' ifadesini iyi bilir, fakat kurban olmanın ölümlü olma yani insan olma anlamına geldiğini kavramaz. Tanrı'ya tanrılığını teslim etmenin İbrahim'in bıçağında gizli olduğunu hiç düşünmez. Oysa Kurban olayı vicdanı en çok uyaracak hadiselerden biridir.

Yusuf kıssasında, Züleyha'nın Yusuf'un gömleğini arkadan yırtmasını anlar ancak, kadınların Yusuf'un yüzüne bakarken parmaklarını kesmesini anlama zahmetine girmez. Hatta Yusuf'un zindanda kalmasının, aydınlık manasına geldiğini hiç düşünmez. Aslında buna gerek bile yoktur! Çünkü günümüz müslümanı işi baştan bağlar! Züleyha'yı tasvip etmeyince, diğer kareleri çözme külfetinden kurtulur! Dolayısıyla da sınırların zorlanması ne demek olduğuna bir türlü akıl erdiremez... Dogmatik uykusunda gayet rahatken,

varoluşun titremesi ve tedirginliği onun uzağından bile geçemez...

Nuh'un gemisine girenlerden olmak ister, fakat Nuh'un karısının ve Kenan'ın gemiye girememesinin anlamını hiç düşünmez. Gerçi bu durum ondan fersah fersah uzaktır. Kamûl mümin girmeyecek de kim girecek gemiyel!

Kerbela'yı anmak için aşure pişirir ancak, sadece ölen şehitler için ağlar, anlamını düşünmez. Eğer bu olay üzerinden secde-vicdan-irtifa birlikteliğini kavrayabilseydi, Adem ve Havva tablosunda da secde ve birleşmenin anlamını anlayabilirdi.

Adem ve Havva olayında bu bütünlüğü yakalayan kişi, İsmail'in secde, İbrahim'in kıyam olduğunu idrak ederdi. Ancak bunları birbirinden koparmadan anlayacağı için, hem Züleyha'yı hem de Yusuf'u hatta Yakup'un sabrını bizzat yerlerinde görerek, 'kendini bilmenin' şifrelerini bir bir çözmeye başladılar. Çünkü bu üç ayrı tezahürü şuur düzeyinde birleştiren, ruhsal bütünlüğe sıçrayacaktır. İbn Hazm'ın deyişiyle, aşkın üç kardeş olduğunu fark edebilen kişi, maşuğun terbiye edici, aşkın terbiye olan ve sabreden olduğunu çok geçmeden anlayacaktır.

Nuh'un gemisinden olmanın, sadece secde değil, gerçekliği fark etmek yani anlamaktan geçeceğini bilmiş olsaydı, anlamının olmak olduğunu derinden idrak ederdi.

Oruç tutmanın önemi düşünen müslüman, sabır-şükür birlikteliğini aynı anda tecrübe edemez. Şükretmesini bilse, sabretmeyi, sabretmeyi yakalasa şükretmeyi idrak edemez. Bunu birleştirdiğini varsayalım, sadece açlık tokluk üzerinden hissedebilir. Oysa güneşin doğumundan batımına kadar bir döngünün sahibini, rahmet olarak idrak edemez. Gece sahura uyanmanın, içindeki ışığın döngüsünü görmek anlamına geldiğini anlasaydı, olmaya daha yaklaşırdı. Çünkü Işık başka yerde değil kendinde!

Zekât verirken sadece diğerlerinden olmadığı için şükreder, oysa kendisinin rahman olan Allah'ın halifesi olduğunu göremez.

İlimle iştigal ederken, ya âlemi kurtarmak için çabalar! Ya da kendini görmeden herkesi değiştireceğini sanır. Oysa bilmenin özünün kendini bilmek olduğunu görmeden, anlamadan olmaya can atar. Ama nedendir bilinmez, bir türlü huzuru yakalayamaz. Çünkü her geçen gün kendini görememek için bir kabuk ve bir bariyer daha oluşmuştur.

Gözle görürken, ruhun görmesinin içindeki insanın uyanmasından geçeceğini bir türlü fark edemez. Ancak 'kalpleri mühürlü' olanları, kendinin âmâ olduğunu bilmeden kurtarmaya çalışır. Oysa kendi aydınlansa, ışık bir bir yanmaya başlayacak!

Kişinin kendi ışığı uyansa, insan ayağa kalksa, ontolojik bütünlük kendiliğinden gelecektir. Bütün bu ontolojik birliği yakalayan kişi, "insan"ı anlamış olur. İnsanı anlayan Allah'ı müşahade eder. Ontolojik kırılmayı kapatmış olsa, o açığı örtmek için suni örtülere gözünü dikmez.

3. Kimlik Sorununun Cemaat Çözümlemesi Üzerinden Sorgulanışı

a) Gülen Cemaati: Sosyolojik Bir Analiz

Bu yazıda F. Gülen cemaatine spekülâtif rant tuzağı veya modern dindarlık türünden sathi bir etiket koymak yerine, yapının temel dinamikleri, bir toplumbilimci perspektifiyle analiz edilecektir.

Bu çözümlemeye kalkışırken özellikle Max Weber ve Sabri Ülgener'in farklı alanlardaki analizleri hemen zihinlerde yankılanmaya başlamaktadır. Özellikle Max Weber'in, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli çalışması, önemli bir kılavuz olarak karşımızda durmaktadır. Elbette bazı yönleri ufuk olarak görmek, tıpa tıp bir uyarılama değildir. Zira her

bir oluşumun kendine has doğuşu ve gelişimi vardır. Toplumsal yapıların farklılığı bile başlı başına önemli bir ayıt edici faktördür.

Toplumsal tahlilde ilkin “tavan” ve “taban” ikiliğinin, zihniyet oluşmasındaki önemine, Weber ve Ülgener birlikte dikkatimizi çekmektedirler. Weber’in asıl vurgusu, negatif transferin nasıl gerçekleştiği yönündedir. Uzun zaman üstte, manastır hücrelerinde, içe dönük bir anıma ve nefis terbiyesi olarak sürdürülen düzenli yaşama pratiğinin (riyazetin/Protestan ahlakının), reform hareketiyle birlikte, dışa yani tabana açılması, bambaşka bir insan tipi doğurmuştur; Tanrı’nın şanını, israfsız gösterişsiz, fakat oldukça disiplinli ve (dakikası dakikasına) istikrarlı çalışma ile *yüceltmenin* mümkün olacağına inanmış iş ve vazife insanı. Kafa yapısı ile kapitalist insana oldukça benzemekte, önceki riyazet ahlakı ile yetişen prototip. Sadece çalışma ile yükselmeyi hedeflemiş sonraki.

Gülen cemaati için de bu “taban” ve “tavan” ikiliği oldukça önemlidir. Zira. F. Gülen dünyayı her ne kadar müritlerinin gözünde küçültmese de kendi yaşamında sadece ruhani yükselmeyi merkeze koymuş, ruhani dünyaya gözünü dikmiş bir din lideridir. O, “*Kalbin Zümrüt Tepelerinde*” gezinmeye odaklanmış bir tasavvufi öğreti içindedir. Takipçilerinin onun bahsettiği dünyaya tam olarak çıkması ne mümkün ne de onların bunu anlaması beklenen bir durumdur.

Tıpkı Said Nursi’nin şakirtlerine “sizin hizmetiniz ile benim risale yazmam aynı. Siz de bu şekilde hizmet ediyorsunuz” diyerek, taraftarlarının vazifeyi yüceltmeye başlaması gibi, Gülen de aynı öğretiyi aşılmuştur. Aslında bu din liderlerinin söylemlerinden ziyade, *taban* ve *tavan* arasındaki mesafe sadece yüceltmeyle kapatılabilirdi. Elbette aradaki mesafeyi açtıkça açacak başka mekanizmalar da vardır. Çünkü ‘ilm eksenli bir hareket olmadığı için, (alternatif bir paradigma

üretecek bilgi oluşmamakta), mucize, keramet ve keşf gibi tamamen gaybi anlatılar devasa boşluklar oluşturmaktadır. Müridin yapacağı tek şey "itaat"tır. Hizmet için gece gündüz çalışma önemlidir. Açıkçası tavanda olgunlaştırılan fikirler, tabana kadercilik ve tevekkül olarak yayılmaktadır.

Esasında bu husus, İslam tasavvufu için de fazlasıyla geçerli bir durumdur. *İnsan-ı kâmil*, dünya ile manevi boyut arasındaki onmaz uçurumu kapatmak için vardır. Ancak kâmil insan teçhiz edildikçe garip bir şekilde sistem içindeki gedik, devasa bir boşluk olmaya başlamaktadır. Sözüünü ettiğimiz sistem içinde de bu boşluğu, hizmet, daha tinsel çabalarla doldurmaya gayret edecektir...

Türk okullarının yaptığı son gelişme, Türkçe olimpiyatları oldukça anlamlıdır. Büyük kıvılcımları elbette küçük jestler doğurur. Bu anlamda sonuçtan hareket edersek, Türkçeyi dünyaya tanıtıcı bir çaba Türkçe olimpiyatları. Oldukça da dikkat çekti ve başarılıydı. Ancak Türkçenin (manevi ve maddi) anlam dünyasını, dili yeni öğrenenlere taşıyabilme konusunda dinamonun ne kadar dolu olduğu tartışılacak bir konudur. Zira itaat ahlakı, aynı zamanda taklit ruhunu perçinlemiştir. Yaratıcı ruh ve orijinal insan tipi ilelebet tatile çıkarılmıştır.

Tavan ve taban arasındaki mesafeyi sadece mekanizmanın kendi yapısı açmıyor, aynı zamanda seküler ve materyalist dış dünya da beslemektedir. Ayakta kalmak için elbette çok çalışılması gerekmekte, rekabetçi pazara göre. Tıpkı Protestan ahlakını, kapitalist dünyanın beslemesi gibi.. Anlaşılması zor, ruhani yolculuğa çıkamayan müridin, üzülmeye gerek yoktur. Onun da yapacağı pek çok yeni alternatif vardır. Hatta bütün kodlar aynı; sadece tersine çevrilecek ancak aynı yol izlenecektir. Yani hazır bir patent var elde, kimisi (x) yolunu kimisi (y) yolunu takip edecektir. Niyet önemli olduğu için! aynı tepelerde buluşulacaktır. Hizmete kendini ada-

yarak bir nur neferi olmaması için hiçbir sebep yoktur. Yeter ki samimi olsun...

Bu uğurda, seküler dünyaya eklemlenilmekte zorlanıldığı vakit, gerektiği kadar müsamahakâr olunabilecektir. Çünkü bu da hizmet adına yapılacaktır. Dolayısıyla pek çoklarının sistemi seküler bir dindarlık olarak görmesi bu durumla ilgilidir.

Bu noktayı "tavan" ve "taban" arasındaki gerilim olarak görmek mümkünken, aşırı zühdün gizliden gizliye dünyaya temayülü getirdiği de söylenebilir. Zira F. Gülen'in evlenmekle, dünyayı ikincil olarak algılayan duruşu elbette takipçilerinde zıt bir mekanizmayı besleyecektir. Görünüşte ihvan ruhu, gerçekte rekabet dünyası.

Metafiziksel bir gerilimle bu dünyayı önemsizleştiren ve manevi tepelerde gezemeyenin bir kıtmırdan daha aşağı olacağını söyleyen bir liderin müritleri, tam bir fedakârlık ve adanışı zaten ideal olarak düşüneceklerdir. Gece gündüz yemek pişirmek eğer bu amaç uğruna ise, o da zümrüd-i anka olabilecektir...

b) Gülen Cemaati'nin Dindarlık Tipolojisi

Dindarlık tipolojilerinden bahsetmek, zımnen kişilik tiplerinden söz etmek demektir. Şüphesiz konumuz kişilik ve gelişimi değildir. Bu konuya, dindarlık dolayımılaması üzerinden değineceğiz. Kişi/fert, dini kimliğini teşekkül ettirirken, dahası geliştirip sahiplenirken genellikle ya yansıtmalı özdeşim ya da yüceltme mekanizmasını benimser. Elbette istisnalardan ziyade, genel temayül ilgilendirmektedir bizi. Hemen söylemeliyiz ki yüceltme mekanizması, cemaat psikolojisinde oldukça önemli bir şablondur. Sadece taban değil, tavan için bile bu tür kişiliklerden bahsedilebilir. Çünkü tavan, aynadır ayrı zamanda tabana. Özellikle tabanın dindarlık algısı daha önemli konumuz açısından.

Erikson'un "kimlik, özdeşimlerin bittiği yerde başlar" sözünü yedeğimize alalım ilkin. Cemaatin bir ferdi, dindarlık teşekkülüne küçüklükten itibaren başlamış olsa da kendi yat-kınlığına tam bir mecra bulacaktır cemaatte. Önce "yüceltme" öne geçecektir. Cemaatin ferdinin gözünde, lider ve onun ideal hikâyesi (asr-ı saadet), bir daha gerçeğe teması kurulamayacak kadar idealize edilmiştir. Tavan ve tabanın ruhundaki doldurulamayan açıklıklar sadece yüceltmeyle tutunacak bir zemin bulabilmektedir.

Ancak işin ilginç yanı, Erikson'un dediği durumun tam zıddı işlemekte burada. Kimlik özdeşimin tam olarak kurulmasıyla başlamaktadır. Yüceltme ile birlikte özdeşim, ilelebet devam etmektedir. Özellikle tabanda, özdeşimin bırakılması mümkün değildir. Sürekli özdeşim, fert olmayı göze almak demektir.

Böylece dinî lider, bir otorite olarak, kişilerin dindarlığındaki dış güdümlü bir odak işlevini görecektir. Dolayısıyla içselleştirilmiş, irtifa kazanmış bir ruhsal coşku ve dinginlik yerini, tarafgirlik heyecanına bırakacaktır. Cemaat hakkındaki bir ilerleme ve gelişme hizmet ehline motivasyon sağlayacaktır. Dolayısıyla dindarlık, dış güdümlü olarak gelişirken, dogmatikliği ve fanatikliği beraberinde getirecektir.

Hoşgörü platformları ise işin bir başka ilginç görünümüdür. Konuşulan dinler arası diyalog ve hoşgörü ilanları, deruni dindarlığa ulaşamamış kişilikler için, farklı bir yol haritasını göstermektedir. Bu da modern toplumların "liberal"liğidir. Zira muhafazakâr kişi, mülk edinmeyi merkeze alırken; radikal, ötekinin özerkliğini vurgular. Liberal ise aynı anda iki ata binerek, hem muhafazakâr hem de radikal olur. Gülen cemaati bu anlamda liberal bir hareket havası estirmektedir. Böylece de politik bir dinî kisveye bürünmüştür.

Ancak bu liberallik elbette oldukça farklı bir biçim almıştır. Çünkü aynı zamanda adeta "farklılık" ve "seçilmişlik"

ruhu, cemaatin deyim yerindeyse, lehimidir. Kaynak bu lehimle yapılmaktadır. Oysa çok iyi bilinmektedir ki “ayrıcalıklı” olma psikolojisi gerçekte, büyümenin önündeki en önemli engeldir. Bu durumda Freud’u ciddiye almakla kalmayıp, ona şapka çıkarmak durumunda kalınız. Çünkü yetişkinliğin, sadece gençlerin kurduğu bir fantezi olduğunu kabul etmeye zorlanınız.

Dolayısıyla cemaat, Erving Goffman’ın kavramıyla, neredeyse total/tavizsiz/zoraki bir kurum hüviyetine bürünür. Zaten cemaat, kendini bir tür eğitim kurumu olarak takdim etmektedir. Ancak cemaatten, zoraki kuruma geçişte, özgürlük ve keyfilik iptal edilir. Çünkü bu kurum, bundan böyle üyelerinin kendi başlarına kişisel ilişki geliştirmesinin önüne geçer. Zoraki Tabip gibi “zoraki şakird” de zoraki kişiliğe bürünerek, kişisellikten arınmaktadır. Bu kurumlardaki basıyıcı, söz konusu çelişkili durum beslemekte (Zoraki kişilik/kışisellikten arınma). Zoraki cemaati canlı tutan, cemaatin ölküsünün tekrar tekrar yorumlanmasıdır. Yorum, ideal imgenin/ölkünün geri beslenmesinden başka bir şey değildir. İşin ilginç, ideal ile gerçık arasındaki mesafe oldukça açılmıştır. Bu mesafenin kişisel kimlik bazındaki kökü şüphesiz, yüceltme mekanizmasına kadar gider.

Aynı zamanda bu mesafenin açılmasını, cemaat içinde dolışan sahte maneviyat (*psödo-maneviyat*) algısından da test etmek mümkündür. Gerçekte Allah’ın razı olması demek, aklı, gönlü ve adaleti bir denge haline getirip, nefsin erleri olan haset, kin ve öfke gibi unsurları ilelebet kovmak demektir. Bu hasletleri kovup ve rızayı (cennet) kazanabilmek, ruhsal dinginlik, ahenk ve huzurdur. Acaba bu sağlanmakta mıdır? Yoksa pamuk ipliğiyle bağı bir manevi algı, yerini menfaat organına mı bırakmıştır?

Bu durumda asıl yazının başlığını bir soru olarak soralım: Dindarlık tipolojisinden ne haber? Çünkü sahte maneviyat,

zoraki kişilik ve zoraki dindarlık getirecektir. Allah'a hizmet yerini, "cemaate hizmet"e bırakınca, ruhu büyütücü bir iman tipinden değil de zihinsel olarak iknayı merkeze alan, inanç ve akide eksenli bir dindarlıktan söz edilir olacaktır.

Zaten her ne kadar Said Nursi'nin bizatihi kendisi, iman nuruyla eserler kaleme alsa da yazıları ve şakirtleri, inanç trenine binmek durumdadır. Çünkü risaleler, pozitivizme meydan okuyucu kelam (rasyonel ilahiyat!) risaleleridir. Böylece sistem kendi içinde oldukça tutarlıdır. Zaten hareket noktası, Yunus'un "cennet cennet dedikleri, birkaç huri birkaç güzel isteyene ver anları bana seni gerek seni" dediği öğretiyeye uzaktır. Cennete odaklanan bakış, aslında cemaatin ikbalinin büyümesine dönüşmüştür. Dindarlık algısı içinde bu durum, tam olarak muhafazakârlıktır: Mülk edinmedir diğer adı.

İman eksenli bir dinde dönüşüm, ruhun yükselmesi, yeni keşifler ve coşkular önemliyen, inanç merkezli bir dinde de rutinler çok önemlidir. Rutin etkileşimler oldukça karmaşıktır. Önceden kestirilemez pek çok şey. Kesinlikle bir alfabesi yazılamaz. Adı üstünde rutin olsa da (çünkü kalıplaşmış tutumlarda zaman şuuru oldukça perdelidir), cemaat lideri fertlerin "ibnü'l vakt" olmasını ister. Ancak kalıplaşmış davranış geliştirmeye yatkın olan bu fertler için basiretli olmayı (doğru zamanda, doğru eylemi/nerede ve nasıl davranılacağını) genellikle üst mercideki bir akl-ı selim verecektir. Böyle olunca dış güdümlü, otoriteryan, telkin ve taklit ve de itaat merkezli bir dindarlıktan, zoraki bir cemaat ve dindarlık çıkacaktır.

Dahası iman fiilinde kaygı ve şüphe her daim şu ya da bu şekilde mevcutken, cemaate odaklanan bireylerde bu kaygı gitmiştir. Çünkü gelecek kaygısı da yoktur. Böyle olunca dinin en önemli özelliği olan yaratıcı düşüncenin bastırıldığı söylenebilir. Bunun farkında olan cemaat lideri, imandaki korku motifini telkin ederek, derinlere gömülmüş olan ilgi,

bağlılık ve bunu besleyen kaygıyı canlı tutmaya çalışmaktadır.

Ancak şu bir gerçek ki akan suyun yatağını bulması gibi, cemaat kendi hedefiyle ve mekanizmasıyla örtüşen ferdi bünyesine alacağı gibi, bu formata uygun kişilikler de kendilerine yatkın (bu) kurumu bulacaktır. Çünkü nerdeyse alternatif bir yapı gibi oluşan cemaat içinde ortalama bir kişi, sürekli terfilerle bir yer elde edebilecektir. Onun için zoraki cemaatin menfaatle ilgili bir gizli açmazı veya avantajı da vardır. Büyük devlet içinde sıradan olmaksızın, cemaat içinde yetki sahibi olmak, bazen hesap edilen bir durumdur.

Bu anlamda sözünü ettiğimiz kişileri, bir çekirdek etrafında toplayıp, insanlığın "hizmetine" sunabilmek de başlı başına bir başarıdır. Çünkü bu ocağa girmemiş olsa, belki de insanlığın kökünü kurutmaya çalışıyor olunabilirdi! Zaten bu zoraki kişilik içinde sıkışıp kalan, ancak farklı şekilde var olma hamlesini yapabilecek olanlar, şefkat tokadının verdiği terbiyeyle yeni bir yol bulacaklardır! Çünkü onların ruhlarındaki var oluşsal kaygı bilakis körüklenerek, sebebi bilinmeyen! iç sıkıntısına dönüşecektir...

c) Politik Teoloji Açısından Gülen Cemaati

Daha önce Gülen Cemaati'ni analiz ederken, riyazet ahlağının nasıl ve hangi aşamalardan geçerek kapitalist bir yapıya büründüğüne işaret etmiştik. Daha sonra zoraki bir kurum ve kişilik arasındaki ilişkileri tahlil etmiştik. Bu yazımızda ise ileri sürdüğümüz tezlerin bir sağlamasını yapmayı deneyeceğiz. Bunu da politik teoloji ekseninde ele alacağız. Dahası sadece söz konusu cemaat değil, ülkemizdeki tarikat ve cemaatlerin durumuna, Türkiye'nin din politikası üzerinden de zımnen bakmış olacağız. Öncelikle eksene alacağımız politik teolojinin ne olduğunu görelim.

Politik teoloji, en genel anlamda, Hristiyan ilahiyatçıların yirminci yüzyılın kültür krizi karşısında kendi dinlerinin te-

meliyle ciddi bir şekilde yüzleşme teşebbüsünün adıdır. Ancak hâli hazırdaki teolojik çözümlerin hiçbirisinin modern kültür krizine çare olabilecek durumda olmadığı anlaşıldı. Çünkü hâlihazırdaki teoloji ve din de salt bir kültür formu olarak görüldüğü için bir değer ve anlam krizine çözüm olabilecek durumda değildi. Kısacası din herhangi bir kültürel yapı gibi telakki edilmeye başlandı. İşte politik teoloji, sözünü ettiğimiz sorunun köklerini ve çözüm önerilerini bulma teşebbüsünün adıdır.

Şimdi aynı durumu ülkemiz ve Gülen cemaati bağlamında ele alalım. Ülkemizde de gün geçtikçe bir ahlak ve anlam bunalımı yaşandığı söylenebilir. Bunun pek çok nedeni ve gelişim süreci vardır. Elbette bu yazıda bu konulara girecek değiliz. Ancak bir sorunun olduğu muhakkak. Cinayet, intihar hatta toplu katliam haberleri, sözünü ettiğimiz tablonun önemli kareleridir. Bu problem karşısında -her ne kadar modernleşme adına din dışlanmaya çalışıldıysa da- değer ve anlam sorununun can simidi olarak din ve geleneğin önemi açığa çıkmaktadır. Çünkü insanın bireyciliğinin ayyuka çıkması sonucunda, bir değer sorunu yaşandığı için farklı manevralar, benciliğin köküne kezzap suyu dökecek bir mekanizma iş başına geçmeliydi. Ancak benliği İsmail gibi feda edebilmek, aşkın bir güçle bağlantılı olmayı gerektirir. Aksi halde sözde aşkın güç, ancak gerçekte herhangi bir menfaat uğruna benlik terbiyesi amaçlananın aksine narsizmi beslemiştir veya şişkin bir egoyu bilemiştir.

İşaret ettiğimiz hususlar bir yana, ülkemizin modernleşme macerasıyla birlikte, din tartışmalı bir konu olmuştur. Sivil toplum kuruluşları veya cemaatler yanlış giden bir seyrin bazen sonucu bazen de takviye gücü olmuştur. Laiklik, din karşıtlığı olarak konumlanınca, şüphesiz sahte yapıntılar asıl bünye endamıyla varlık göstermeye başlamıştır. Bu da meselelerin önemli bir yönüdür. Şimdi konumuz açısından sorumuzu net olarak soralım:

Dinin özellikle ahlak ve anlamı güncelleme boyutu dikkate alındığında, yaşanan kültür ve etnik sorunlar karşısında, dinî bir cemaat olan Gülen cemaati hangi paradigma ile yaşanan sorunlara neşter atabilmiştir? Eğer ileri sürdüğümüz sahate maneviyat ile biz bir gerçeği iskaladıysak, şu halde bir alternatif olarak çözüm önerileri olmalıdır? Mesela din ve kültür ilişkisinin tıkandığı damarlarda Gülen cemaatinden nasıl bir çözüm gelebilir? Ahlak sorununun ele alınmasında cemaatin din dilinin anlaşılması hususunda özgün bir yorumu dahası anlaşılması konusunda (taklit ve tekrar metodu dışında)? bir çabası var mıdır? Kur'an anlatısı varoluşsal olarak hayatın içine nasıl dâhil edilmiştir veya edilebilmiş midir? Bir değer erozyonu yaşayan günümüz insanına şahsi-manevi gibi içi boş veya içselleştirilemeyen anlatılar dışında bir yol gösterebilmiş midir?

Çünkü modernleşme sürecimizde resmi din eğitiminin sıkıntılarını telafi etme vaadi olan sivil din odaklarının etkinliğini sağlama yapmanın en iyi yolunun bu olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Zira çıkış amacı ile geldiği nokta arasındaki yakınlık veya uçurum bize iyi ipuçları verecektir. Nitekim çatışma ve şiddet kültürüne, avutmanın yerine bir alternatif sunması gerekirdi. Şüphesiz tarafgirlik mantığıyla bir çevreye kilitlenen sempatizanlığı saymazsak.

Elbette bir teoloji enstitüsü ile cemaati karıştırmamalıyız. Ancak yaşan Kur'an ahlakı ve ülfet ahenginin –eğer böyleyse!– zaten kendiliğinden bir reçete sunması beklenmez mi? Tıpkı asr-ı saadetin teolojik bir kaygısı olmadan toplumu dönüştürdüğü gibi ileriye yönelik yaşam tortusu ve zamlı hibe etmesi gerekmez mi?

Acaba bu tasvir etmeye çalıştığımız tablo, İslam'ın toplumsal hayata tecessüm edecek birlik ve bütünlüğü olarak görülen şahsi manevi şeklinde ifade edilen durum, cemaat kendi içine mi kilitlenmiştir? Belki de bunun için çözüm bulunamıyor

global ölçeğe. Ancak bu İslam'ın tevhid düşüncesiyle ne kadar örtüşmektedir? Sanki kapitalizmin sınıf anlayışını desteklemektedir! Görünüşte demokrat ve liberal bir izlenim verse de, gerçekte sadece cemaate ait olan kucaklanıp, diğerleri ötekileştirilmektedir. Bu anlamda farklı olan anlaşılamayacağı gibi, cemaatin ürettiği değerlerden bütüncül ve kucaklayıcı bir çözümün çıkması da beklenemez.

Bir başka açıdan düşünecek olursak, öznelliklere indirgenmiş bir "cemaat ferdi" ortaya çıkmaktadır. Ancak sözünü ettiğimiz eklemlenme durumundaki cemaat, S. Zizek'in ifadesiyle 'olmayan parçanın parçası' figürünü çağrıştırmaktadır. Böylece cemaat sınırlarında kaldığımızda, her bir fert bir bakıma hem İslam hem de dünya coğrafyasından kendi duruşuyla dışlandığı gibi, aynı zamanda kendi simgesel özlerinden de dışlanmış gözükmektedir. Dolayısıyla gösteren-gösterge ilişkisi açısından düşündüğümüzde, cemaat bir toplumsal beden olarak gösterge midir? gösteren midir? sorusunu sormalıyız. Örneğin bayrak bir milletin göstergesidir. Millet ise, bütün bu göstergelerle birlikte gösterendir, Türklüğün bütün yönlerini gösterir. Yine camii İslam'ın bir göstergesidir İslam dini ise gösterendir; Yahudilik ve Hristiyanlığın farklılıkları ve devamı yani İbrahimi geleneğin tecessüm etmiş, dahası arzı endam etmiş bünyesi. Bu bağlamda Gülen cemaatini nasıl ifade edeceğiz? Eğer bir gösterge ise, kapitalist pazarın bir göstergesidir. Rekabet, daha çok yayılma, emekte adaletten ziyade manevi sömürüyle yayılma ve güç politikası. Bunlar da ilkyazımızda söylediğimiz, manevi çıkışın nasıl kapitalleştiğini gösterir.

Meselenin bir başka boyut daha vardır. Onu da ifade etmeden geçmeyelim. Ruh ve beden ahengi gibi maneviyat ile para ahengi de oldukça önemlidir. Parayı yüceltme gerçekte ruhsal tatminsizliğin bir tezahürüdür. Aynı şekilde yoga vb. arayışlar da parayla tatmin olamamış kapitalist insanın bir arayışıdır. Aynı şekilde cemaat içinde eğitimin oldukça yücel-

tilmesi, enformasyon toplumuyla dirsek temasının dikkate alınması bir yana, cemaat liderinin idealindeki ancak gerçekleştiremediği eğitim seviyesini –bir vaaz kürsüsünden liderliğe terfi- yüceltmesiyle ilgilidir.

Nerden bakarsak bakalım, cemaat için büyük dolaşımdan söz etmek mümkün değildir. Kendi içindeki küçük dolaşım varlığını seküler ve kapitalist bir bağlamla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Elbette seküler yapının tıkanıdığı manevi yönü de sözde taşıdığını iddia ederek, sanki kucaklayıcı bir havaya bürünmüştür! Zira bir cemaat ferdi örneğin Tanzanya’da görevli olmayı büyük İslam dairesinin gücünden ziyade, cemaatin bekası adına yapmaktadır. Böyle olunca da, yazıda test etmeye çalıştığımız küresel ölçekte modernleşme karşısında İslam’ın cevabı gibi bir sorun ilgilendirmemektedir onu. Olsa olsa üst sınıfın bilinçaltını şu meşgul etmektedir: Ayakta kalmak için bu modern dünyayla nasıl daha iyi eklemlenme sağlanılmalıdır?

Acaba Cemaat’in yayılması gücü ve erk mücadelesi midir onunun temel motivasyon kaynağı; yoksa İslam şemsiyesinin büyüyüp genişlemesi midir? Daha önce ifade ettiğimiz riyazet ve maneviyat psikolojisinin yerini, çalışma ve disiplin ahlakına bırakmasıyla, her bir şakird, adeta İslam âlemi sallansa, yer yerinden oynasa dahi, şartlanmışlık psikolojisiyle cemaat içindeki işini özveriyle yerine getirecektir. Mesela Afganistan’da bir üniversite kurma idealiyle, görünüşte İslam’ın şanının büyümesi fikri öne çıkarılsa da, gerçekte cemaat bir alternatif olarak zayıf ve güçlü reflekslerle temas kurarak kendi içinde bir dünya olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Mademki politik teoloji açısından meseleye bakıyoruz, bu durumda İslam’ın temel anlayışlarında nasıl bir dönüşüm ve değişim vardır cemaat yapısında? İslam’ın temel tevhid anlayışı büyük oranda şahsi manevi olarak isimlendirilmiştir. Modern toplumlardaki ülkücülük anlayışının cemaat içindeki

ifadesidir. İslam toplumunun en önemli karizmatik şahsiyeti, yerini cemaat liderine bırakmıştır. Bu anlamda Weber'in brokrasi ve içi boşaltılmış otorite kavramları derinden kendini göstermektedir. Modern devlet açısından düşünecek olursak, bu lider aynı zamanda devlet başkanı olarak yeniden tanımlanmıştır.

Dindeki mucize cemaat içinde daha çok keramet ve keşf olarak etkinliğini yeniden yapılandırmıştır. Hatta yapılan hizmetlerde bu kerametlerin devam ettiği kabul edilmektedir. Mesela Zaman gazetesinde, Abdullah Aymaz, kerametın nasıl etkin olduğunu, hayal dünyası içinde resmetmektedir (12/7/2009): Bir grup şakird hizmet için (yeni yayılma politikası masasında) konuşurken biri vecdle kendinden geçer ve şunlar tezahür eder! "Birden yakazada Efendimiz bir grup nuranî insanlarla birlikte içeriye girdi ve bana Seni buraya gönderen, yanılmadı! Bundan sonra da yanılmayacak!" dedi. Cemaatin fertlerini birbirine bağlayan yegâne bağ bu olmuştur. İbn Haldun'un ifadesiyle cemaatin "asabiyeti"dir bu! Gerçekle bağlarını koparmış maneviyat algısı, bir bakıma cemaat makinesinin aküsüdür. Zaten Kalbin Zümrüt tepeleri ideal yerdir.

Son olarak dinin temel adalet, sevgi, güç, ölçü ve mutluluk dinamikleri açısından cemaati gözden geçirelim. Adaleti mülkün temeli olarak düşündüğümüzde, cemaat içinde adalet nasıl tezahür etmiştir? Eşyayı ve varlığı yerli yerinde görebilmek anlamına gelen adalet çerçevesinde düşündüğümüzde, cemaat liderinin dinin kutbu olarak görülmesi zaten varlık hiyerarşinin sekteye uğratılması ve varlığın düzeninde tasarrufa gidilmesidir. Adaletin ibresini şaşırmayı akıl ve gönül boyutunda tarafgirlik içinde bir tahrifi getirecektir ki bunun diğer adı varlığın ifsat olmasıdır. Allah'tan alınan güçle varlık gösteren insan, cemaatte etkinliği oranında güçlü olacaktır. Cemaat lehine yapılan bir katkı güç olarak arzı endam edecektir. Ölçülülük ise cemaatin yükselmesine hizmet etmeye

endeksli olacaktır. Dolayısıyla huzur ve mutluluk da cemaatin varlığıyla bağlantılıdır. Şahsiyet gelişiminin bütün yönlerinin topografyası, cemaati tasvir ettiğimiz durumla doğru orantılıdır.

Son söz yerine; yazıda meseleyi cemaat bağlamında ele aldık. Şu bir gerçek ki ülkemizdeki yanlış din politikası sadece bu cemaati değil, bütün tarikat ve sivil din örgütlerini beslemektedir. Sahte din politikası sahte maneviyatı pompalamıştır. Böylece sağlıklı bir din anlayışı, kurdun sisli havayı sevmesi gibi, sisli din odaklarını tercih etmiştir. Toplumdaki ve bürokrasideki hipokrazi (ikiyüzlülük) sözünü ettiğimiz mihrakların ekmeğine yağ sürmüştür. Dolayısıyla, yanlış din politikası, laiklik, din ve devlet ilişkisi gibi sorunlar gerçekçi olarak tekrar gözden geçirilmelidir.

D. TOPLUMSAL YAPIMIZ VE KADIN SORUNU

1. Dogmatizm ve kapitalizm kısılcığında Kadın

Türkiye panoramasında kadının kendi olması ve kendini bulmasının önünde iki engel vardır. Bunların her biri diğerini yadsısa ve küçümsese de sonuçta farklı kapılardan, birbirine çok yakın iki kadın zuhur etmektedir. Acaba nedir bu engeller: Biri sözde-din adına ancak hiç de dini olmayan bir tavırla, kadının kendini bulmasının önündeki ataerkil, geleneksel, dogmatizm engeli, diğeri ise dinden kadını özgürleştirmeyi vaat eden ancak tam da bir ablukaya mahkum eden kapitalizm pazarı.

Kadından söz etmeye başlayınca doğal olarak onun diğer kutbu zihinlerde yankılanmaya başlar. Elbette o da erkektir. Kur'an'ın ifadesiyle 'kadın erkek için erkek de kadın için birer elbisedir' (2/187). Şimdi bu ayet ışığında, sözde-din adına kadının ikincil bir konuma itilmesi ve onun birey olma bakımından potansiyellerinin gerçekleşmesine mâni olunması gerçeğine göz attığımızda, söz konusu 'elbise olma' ne kadar gerçek olacaktır? Yine elbise veya örtü metaforu aslında kadın

ve erkeğin kendi sınırlarını bulması için bir imkân işlevine sahiptir. Sınırların bulunmasında tensellik kadar, ruhsal örtüşmenin de önemi inkâr edilemez. Aksi halde kadın sadece çocuk doğuran bir makine ve ev işlerini yapan bir robottan öteye geçmeyecektir. Öyle ya kadına sadece bunlar biçilirse, ruhsal bir sınır bulma işlevini ondan beklemek, lüks olacaktır. Esasında kadının bu konuma itilmesinden sadece kadınlar değil erkekler de kayıptadır.

Ruhsal ve bedensel bakımdan bize müsavi olan, bir elbise işlevi göreceğinden, köreltilen bir kadın da tam anlamıyla erkeği örtemez. Birbirlerinde kendi sınırlarını bulan kadın ve erkeğin gelişim ve huzur bulması asıl murat edilen hakikatken, çizdiğimiz panorama içinde ise birer fırsat olan bu bütünleyici kutuplar, adeta sınırlarını kaybettirici birer ömür törpüsü haline gelmektedir. Kaldı ki İslam'ın kadın ve erkeği birbirleri için huzur bulma vasıtası olarak tanımlamasında derin anlamlar vardır. Zira evlilikle bunları bir araya getiren ilahi irade bu bütünleşmenin sadece cinsellik amacıyla bir araya gelmelerine meydan okumaktadır. Bu birliktelik bütün bunları aşan ve kuşatan ve tevhide ulaştıran bir gizi kendinde barındırmaktadır. Hal böyleyken, ibrenin şaşmasında suç kimin? Elbette ki asıl mesajı, güya kendi menfaatlerine göre yorumlayan, özellikle eril, din ve kültür adamalarındır. Ancak ifade ettiğimiz gibi, görünüşte bastırılan ve susturulan bir kadına hâkim olmak kolay gibi gözükse de bu oyundan tarafların her ikisi de kaybederek çıkmaktadır.

Türkiye'de kadın olgusuna tam zıt bir cenahtan baktığımızda, tablo çok farklı gibi gözükse de sonuçta kazanılan değil, kaybedilen bir durumla karşılaşırız. Dinin kadını köleleştirdiğini ileri süren ve özgürlük adına kadını magazin kapaklarına ve konu mankenliğine davet eden zihniyet, kadına daha büyük zararlar vermiştir. Dogmatik tabloda, hiç olmazsa kadının anne olma hasleti bütün ihtişamıyla dururken, burada cinsel özgürlük vs. söylemleriyle kadın, tam bir meta

olmaya tutuklu bırakılmıştır. Kadın için, sunuma hazır sıfır bedenli olma furyası öne geçmiştir. Özgürlük söylemleriyle kapitalizm pazarına malzeme olan kadının, bundan böyle ruhunun sadece adı olacaktır. Kadın ve erkeğin birbirleri için, kendi sınırlarını bulmada bir imkan olması burada mümkün mü? Her iki cins de zengin potansiyellerle donanımlı olduğu halde, kapitalizm onları sadece cinsel boyuta indirgemıştır. Adeta bütünleşmek için değil yabancılaşmak için birer pranga şekline dönüşmüşlerdir. Daha fazla çeşit peşine düşülmüştür adeta! Kadın ve erkek, arzuların pençesine kul olmuştur. Sevgililer gününden tutun da kadınlar gününe kadar, her şey daha fazla tüketim için kurulmuş çarktan başka bir şey değildir. Kadını her bakımdan sömüren bir pazar, 'yarım elma gönül alma' ilkesini de unutmamıştır.

İslam Kadını Küçük görmekte midir?

Kadına insan olma bakımından tam onurunu, şüphesiz İslam iade etmiştir. Çünkü kadını erkeğin eksik yaratılmış şeklinden ya da kusurlu yaratık olmaktan çıkarıp, onu hem bireysel, hem toplumsal hem de aile içinde hak ve hukukla donatılı, Allah'ın rahmet ve cemel sıfatının tezahürü olarak nitelendirmiştir. Kadın olmanın bir utanma unsuru olduğu, kız çocuklarının diri diri gömüldüğü ve 'kadına fikir danış ancak söylediğinin tam aksini yap' sözünün darbı mesel olduğu bir toplumda Kur'an, 'Müslüman erkekler' ve 'Müslüman kadınlar' hitabıyla erkek ve kadını emir ve yasaklarda eşit muhatap almıştır. Bu, kadına tam olarak bir birey muamelesinin yapıldığı anlamına gelir. Ahlaki bakımdan kusurlu olmamak da tam bir birey olmanın şartlarından biridir. Ahlaken eksik olan bir varlığa getirilen emir ve hükümlerin farklı olması gerekmez miydi? Âdil olan Allah'ın, 'asıl' olan kullukta birey olarak seslendiği kadına, kulluğun bir parçası olan diğer salih amellerde onu ikincil bir konuma koyması kesinlikle düşünülemez. Burada dikkat kesilmemiz gereken husus, Kur'anın

hukuki bağlamda yapmış olduğu muameleatlardan (nokta uygulamalardan) ziyade perspektiftir.

Tarihsel uygulamaları dikkate almadan, şimdinin koşullarındaki bir duruşu o zamana giydirmeye çalışmak, insanın gelişim serüvenine gözü kapalı olmak anlamına gelir. Şimdiye hitap eden bir uygulama, bir asır sonrası için geri olabilecektir. Şu halde verilen ufuk daha önemlidir. Perspektif ve tarihsel koşullar dengesinin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Kadın olmanın suç ve utanılacak bir olgu olduğu bir topluma, kadının da şahit olması hakkı tanınıyor. Yine ona miras hakkı veriliyor. Art niyetle bakan bir göz, buradaki milat olabilecek değişikliği görmüyor ve neden iki kadın bir erkeğe denk görülüyor şeklindeki fevranı yükseltiyor. O dönemdeki her kadın Hz. Hatice gibi ticaret vs. koşullarını bilen bir birey değil ki! Hakk ve adalet ölçüsü gözetliyor. Yani kaş yapacağım derken göz çıkarılmıyor. Bırakalım o zamanı, şimdinin kadını ne kadar birey ve ne kadar gelişmeleri vs. değerlendirip karar verecek durumda –elbette gördüğünü aktaracak güçte bundan şüphe edilemez! Yukarıda değindiğimiz gibi –elbette genellenemez, ancak büyük çoğunluk- ya cinsel bir meta ya da erkeğin gölgesindeki bir kukla. Evet, Kur'an muazzam bir perspektif vermiştir ve onun kulpundan tutmamız gerekiyor.

Bilindiği gibi Kur'anı anlama ve yorumlamanın en önemli yollarından biri karşılıklı etkileşim yoludur. Bir başka ifadeyle okuyucuyla metin arasındaki bir diyalogdur. Martin Buber'in ifadesiyle bir 'Ben-Sen' diyaloguna mü'min kadın doğrudan doğruya değil de onun yerine anlamış olan erkeklerin gözüyle ve kulağıyla geçmektedir. Çünkü gelenek bir gözlük verir insana. Hz. Meryem'e yapılan vurguyu ve mesajı bir kadın, vecdî bir boyutta kavrarken, erkek bir müfessirde ayrı etkiyi yaratamaz. Söz konusu ayetleri okuyan bir kadın, herkesin içinde tabiri caizse bir İsa olduğu, zamanın bilincinde olarak onu çıkartmaya tâlip olması gerektiği mesajını alır.

Öte yandan bir erkek müfessir, Havva'nın ayartıcılığının altını çizerken, kadın tam bir empatiyle bilgelik ve ölümsüzlük ağacına uzanmanın bedeliyle birlikte, tam olarak var olma ya da insan olma anlamına geldiğini kavramaya başlar. Tam da bu sırada bütünlüğü ve diğer yarısı erkeği, dahası sevgiyi fark eder. Erkek de dünyayı kendisiyle gördüğü kadını tanır. Esasında bu sayede o, kendisindeki eksikliği kadınla tamamlayarak kendini sevme ve fark etme fırsatını yakalar. Kısacası her ikisi de kendi sınırlarını diğeri sayesinde bulduğu gibi ötekinde doğma imkânını da yakalamış olur.

Tam da burada biraz itiraz sesi duyar gibiyim. Neden mi? Erkeğin önce yaratıldığına bir kadın olarak göz mü yumuyorum ne? "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ikisinden de birçok erkek ve kadın üretilip yayan rabbinizden ~~salan~~ın" (Nisa 4/1)* ayetinde Havva'nın Âdem'den yaratıldığı! hususu çoğu feminist çevrelerce tartışma konusudur. Zira onlara göre 'seninim demekte' bir sakınca yokken -sahi onlar bunu kabul etmeyen erillerdi değil mi!-, Adem'in önce yaratılması kıyamet koparılacak bir konudur. Neyse...Burada gözden kaçmaması gereken nokta, tablonun kesinlikle huzur bulacağınız eşler ayetini tamamladığı gerçeğidir. Erkeğin dünyayı gördüğü göz kadinken, kadının varlığını fark ettiği (sevgiyle) mahal erkektir. Şimdi âma ve farkında olmayış bir ve aynı kapıya çıkmaz mı? Ha! körüz ha! sürüyoruz ne fark eder. Göz aydınlığı ve sürüden çıkaracak ışık birbirini yadsımaz; sadece isimleri farklı olabilir. Kaldı ki bu öncelik sonralık konusu İbrahimî geleneğin seyri içinde kemale ermiştir. Havva Âdem'den yaratılmışken, -bağlam farklı olsa da murat aynı-, İsa'da Meryem'den var olmuştur. Kısacası her halükarda nasıl ifade edilirse edilsin, ruhsal ve bedensel bütünlüğü, dahası eş olmayı izah eden bu tablolar, toplumsal, kültürel vb. hususlarda erkeğin egemen olacağı anlamına gelemmez. Eğer böyle olmasaydı Kur'an Hz. Meryem'in, Hz. Asiy'e'nin ve Belkıs'ın ve Âli İmran'ın büyüklük

ve liderliklerini kabul etmezdi. Açıkçası bu modeller, hem erkek hem de kadınlar içindir. Yani o, iyi özelliklerle techiz edilmiş bu kadınların, diğer kadınlardan ve erkeklerden önceliğine ve üstünlüğüne işaret etmiştir. Açıkçası kadın ve erkek arasındaki biyolojik ve cinsel farklılığın, toplumsal, kültürel ve siyasi bir farklılığa dönüştürülmesine ifade ettiğimiz modeller ve daha niceleri meydan okur.

Kadın söylemi gündeme gelince Kur'an'ın kadını ayartıcı bir varlık olarak konumladığına itiraz edilir. Kur'an kesinlikle böyle bir şeye pirim vermez. Ancak sözde Müslüman tacirler! Kendi menfaatleri için böyle bir yoruma gidiyorlarsa –ki bu tespit doğru- benim daha çok itirazım var. Ancak fazla gürültü çıkarmaya gerek yok. Çünkü onlar kadının gelişmesine engel olurlarken, bu ip kendi ayaklarına dolanmaktadır. Özellikle bazı! Müslüman erkekleri ve evliliklerini gözlemlemek bu tespitimizi doğrulayacaktır. Aslında Kur'an kadının ayartıcılığı konusunu düzeltten nihai mesajdır. Zira Tevrat'ta yılanın Havva'yı, onun da Âdem'i kandırdığı belirtilirken (Tekvin 3), Kur'an'da ikisinin içine de şeytanın vesvese soktuğu (A'raf 7/20), ikisinin de hataya düştüğü (Bakara 2/36) söylenmektedir. Yani nefse uyma bakımından ikisi de aynı derecede sorumludur. Öte yandan Tevrat'ta Âdem eşyaya isim verirken, ilk kadına da Havva adını vermiştir (Tekvîn 3/20). Allah'ın ilk insana kendi öğrettiği isimleri, onun takdirine göre bütün varlıkları adlandırma imkânı vermesi, Âdem'e dünya yüzünde hükümrânlık verdiği anlamına gelir. Havva'ya isim verdiği için onun üstünde de egemen demektir. Oysa Kur'an'da Âdem'in eşine isim vermesine rastlanmaz. Eğer Havva'ya isim vermiş olsaydı, geleneksel kadın anlayışı için iyi bir dayanak olabilirdi. Ancak durum böyle değildir! Kısacası erkek toprağı çatlatan bir tohumsa, kadın da bu tohuma hayat verip yeşerten topraktır. Birinin diğerinden üstün olduğu sonucuna varmak mümkün mü?

Kadının Kur'an'da isyankâr, entrikacı ve huysuz olarak tanımlanması, acaba evrensel kadın doğasına mı işaret ediyor, yoksa kadın olarak dünyaya gelmenin bahtsızlık olduğu bir toplumdaki kadının olumsuz özelliklerinin zuhur ettirilmesi sonucunu mu tasvir ediyor? Psikolojinin diliyle konuşursak, kendini gerçekleştirme fırsatı verilmeyen kadın, elbette tanımlandığı halindeki potansiyellerini bir güç olarak kullanacaktır. Mevlânâ da bir yerde, "kadın hak nurudur, sevgili değil, sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil", derken, Fîhi Mâ Fîh adlı eserinde ise o, kadının erkeğin sabır eksersizi olduğunu söyler. İkinci ifadede o, yaşadıkları kültür ve geleneğin ürettiği kadına işaret etmektedir. Halihazırdaki dırdır hikayelerine ne kadar da benziyor! Tercih bizim. Kadının kendi ekseninde dönen bir kutup olmasına izin verirse kendi ışığını yansıtırken bizi de aydınlatır. Onu siyah perdeler arkasına gömüp, nurani ışığın süzmesine müsaade etmezsek, sadece o değil, hepimiz karanlıkta kalırız.

2. Kadın Erkek Eşitliği: Eşitsizlik ya da Tahakküm

Kadın ve erkek arasındaki fırsat eşitliği tartışması biraz daha makul görülsede, kadın-erkek eşitliği talebi, bizatihi sorunlu olmakla birlikte, özellikle de ülkemiz açısından düşünüldüğümüzde, pek de akıllıca gözükmemektedir. Zira bu talep esasında eşitlik adı altında eşitsizliği iyice derinleştirdiği gibi, tahakkümü de beslemiştir. İlkin, bu probleme geçmeden önce, kadın erkek eşitliği tartışmasının menşeyini ya da köklerini bulmaya çalışalım.

Aydınlanma düşüncesiyle birlikte, insanın birey oluşu öne geçti. Daha sonra sanayi devrimiyle, toplumsal yapı, feodal yapıdan sanayileşmeye doğru değişim gösterdi ve nihayet enformasyon toplumuna doğru evrildi. Bu değişim sürecinde, kadın bilincinin yükselmesiyle birlikte, bir sorgulama başladı. Aynı eğitimi alan kadın ve erkek arasında fırsat eşitsizliği tartışma konusu oldu. Ancak bu esnada kadınlar hak elde

etme curcunası içinde, oldukça kendilerine yabancılaştılar. Çünkü bu eşitlik tam olarak eşitsizliği dayattı onlara. Her bakımdan eşitlik diyen kadınlar, cinsel eşitliği yaşarken, fatu-rayı kendileri ödemek zorunda kaldı. Sonuçta kürtaj ve baba-sız çocukları, bu eşitlik talebinin yolcuları göğüslemek zorun-da kaldı.

Öte yandan modernitenin de esasında eşitlik değil, eşitsizlik getirdiği dikkati çekti. Örneğin Modern düşüncenin babası sayılan Descartes'ın düşüncesinde kadının şaşırtıcı bir şekilde edilgen olmasının yanında, bir aracı dolayısıyla da ikinci konuma itildiği dikkati çeker. Özellikle ruh-beden ayrımın-dan dolayı, erkek aklın tüm gücünü gerçekleştirmesinde, ka-dın, ısı, duyu ve sıcaklık ihtiyacını gerçekleştiren bir ortam veya araç şeklinde değerlendirildi. Böylece kadın, ruh ve be-denin birbirine karıştığı alanı koruma işlevini üstlenir. Kısa-cası kadın, bedeni temsil etmekteydi.

Kadın bilinçlenmesinde, bir başka gelişme de önemli de-recede etkili oldu: Felsefenin geldiği son nokta itibariyle özel-likle onun bir dil eleştirisi olduğu ortak kabulünden hareket-le, dil analizleri öne geçti. Böylece de semiyotik, yapısalcılık-tan, etiğe, teolojiden feminizme kadar pek çok alanda yeni açılımlar sağlandı. Kutsal kitapların linguistik tahlilinden, gündelik dilin incelenmesine kadar uzanan dil eksenli araş-tırmalar, eril dilin etkinliğini ortaya çıkardı.

Yine bu dil tahlilleri kutsal kitapların yeniden gözden ge-çirilmesini beraberinde getirdi. Bu bakış açısından, mevcut metinlerdeki masküler veya eril dil dikkati çekti. Bunun üze-rine bir başka çalışma veya inceleme alanı kendini dayattı. O da teolojik açıdan kadını ele almayı hedefleyen feminist teolo-ji çalışmaları oldu. Sadece dil değil, özellikle Hristiyanlık açısından bakıldığında –neredeyse Batı felsefesiyle özdeş kılı-nur olması dikkate alındığında- İsa'nın baba olması, tanrısallı-

ğın eril özelliğini ima etmekteydi. Bu zaten başlı başına, tartışmanın kızışması için yeterli bir nedendi!

Bu tartışmaların izlerini ülkemizde de sürmek mümkündür. Her ne kadar Kur'an Allah'a cinsiyet atfetmediği için, eril tanrı tartışması bize ait değilse de Kur'an'da kadının özellikle tarla metaforu ile anılmasından tutalım da ulaşım işlerinin at ile sağlandığı dönemlerden kalan düşünceyle, kadının üst bürokrasiye girip giremeyeceği tartışması burada akıllara ilk gelen örnekler olabilir. Toplumsal yaşamda bu ataerkilliğin nasıl tecessüm etmiş olduğunu Batılı (Carol Delenay) bir göz, Ankara'nın bir beldesinde yaptığı alan araştırmasıyla ortaya koymuş ve çalışmasının adına da Tohum ve Toprak demiştir. Sürekli vurgu Tohumun önemine yapılmış ve toprak, kendini sadece tohum sayesinde ortaya koyabilmiştir. Ancak aynı tablo, ötekilik durumu, erkek için de önemli olmasına rağmen, yani onun da varlığını tanımlayabilmesi için toprak önemli olsa da tamamen tohum eksenli, toplumsal bir beden ortaya çıkmıştır

Öte yandan feminizm tartışmaları yavaş yavaş yükselişe, dil eksenli analizler, İngilizce konuşan ülkelerde daha da önemli olmaya başlamıştır. Çünkü adam (man), insan (human) anlamına gelecek şekilde kullanılınca, (kadın (woman) insan değil mi tartışmasını doğurdu), bilim adamı kelimesi başta olmak üzere pek çok kelimenin yeniden gözden geçirilmesi istendi. Gerçi zihniyet ile dil arasında doğrudan bir ilişki olduğunu anımsarsak bu değişikliklerin ne kadar etkili olabileceği, tartışmalı bir konudur. Çünkü temel olan mantalitenin değişmesidir. Kâğıt üzerindeki tashih, göstermelik kalmaya mecburdur.

Eşitlik Talebi

Şimdi bu giriş bilgilerinden sonra asıl sorumuzu soralım: Pek çok açıdan işaret edilen problemler önemli olmakla birlikte, çözüm hamlesi eşitlik midir? Acaba kadın erkek eşitliği

talebi gerçek ve yapıcı bir istek midir? Eşitlik fikri, eşitsizliği ya da tahakkümü derinleştirmez mi?

İlkin bu tartışmaların daha çok çalışma hayatında ve kamusal alanda öne geçtiğini aklımızda tutarsak, bir kere, toplumsal yapının ataerkil özelliğini inkâr etmeden yol bulmak durumundayız. Kamusal alanda ve toplumsal yaşamda ataerkil toplumsal beden, farklılığı dışlayarak kendini hiyerarşik olarak kurmaktadır. Öteki konumundaki kadın, bu toplumsal yapıda doğal bir alt tabaka, ilişkisel anlamlandırmadaki katkısı belirsiz ya da ikincil olan bir alt tabaka olarak görülmektedir.

Modern yaşamla kadına her ne kadar, emekte eşit ücret verilme gayretiyle birlikte, kadın-erkek eşitliğinden söz edilse de bu çelişkili bir durumdur. Zira kadın, bir yandan farklı bir tür olarak taranmayıp, eril olmayan, sahte bir kimliğe (var olmayan) sürüklenmekte; öte yandan da kamusal alanda varlığını kabul ettirmek için bir bakıma kendi cinsiyetinden vazgeçerek erkekleşmeye zorlanmaktadır.

Bu esasında bir tür zorlama ve şiddettir. Dolayısıyla da "adaletsizliktir". Zira asıl doğası ya dışlanarak ya da farklı bir kimliğe (erkekleşmeye) mecbur edilen kadın, eşitlik söylemi altında ciddi bir adaletsizliğe maruz kalmaktadır. Nitekim modern zamanlarda kadın kamusal alanda üst düzey görevlere gelmede ciddi dirençle karşılaşmaktadır: Ondan ya salt dişi olması talep edilmekte (kadınlığı kullanılmaktadır) ya da tamamen erkekleşmesi (evliliği ve anne olmayı yadsıması) istenmektedir. Bu bir tür tahakkümdür.

Adaletsizliğin, salt ücretlerin dengelenmesiyle ya da aynı fırsatların verilmesi suretiyle çözülmeye çalışılması, sahte bir çözümdür. Hemşireliğin sadece kadınlara hasredilmesi nasıl kadınları düşük düşürücü meslekse –ki şimdilerde erkek hemşire de var-, askerlik gibi, kadının normal doğasını zorla-

yan meslekler de fırsat eşitliği bağlamında, farklı bir açıdan yabancılaştırma getirecektir.

Kısacası meseleye nereden bakarsak bakalım, sözünü ettiğimiz asıl doğaya ve cinsiyete (var oluşa) yabancılaştırma durumu, tam anlamıyla adaletsizliktir. Şu halde kamusal alanda ya da toplumsal yaşamda sahte eşitlik yerine, kadının “farklı bir cinsiyet” ve tür olarak varlığının kabul edilmesi gerekir. Elbette bu farklılık talebi, erkeğin eksik yarısı anlamında değildir. Her ikisi de kendilerinde birer bireydir. Böyle olunca, kadın doğasının özelliklerine göre anne olma, kadın olma ve emzirme gibi türe has nitelikler bir eksiklik ya da telafi edilecek defo olarak görülmeyecek, doğal bir hak olarak kabul edilecektir.

Şu halde ataerkil toplumsal bedeni eleştirerek yavaş yavaş yeniden inşa etmenin yolu, kadını sahte bir eşitlik kılıfı altında toplumsal hayatta konumlayarak ataerkiliği beslemek yerine, söz konusu yapıya, kadını bir farklılık veya ayrı cinsiyet olarak dâhil edebilmektir. Eğer bu başarılabilirse, ataerkil toplumsal beden, içeriden bir öteki faktörüyle karşılamak suretiyle, hem bir diyaloga girecek, hem de kendini öteki aynasında görebilme imkânını yakalayacaktır.

Bu farklılık doğal hale getirildiğinde kamusal alanda gerçek ve otantik bir öznelarası ilişkiden söz edilebilir ve sonuç itibariyle söz konusu farklılık ve ilişki, toplumsal bedeni yeniden inşa edecektir. Aksi halde diyalogdan söz etmek mümkün olmayacaktır. Kadın, ataerkil bünyede eşitlik kılıfı altında farklı manevralarla yok sayılmakta ve dolayısıyla bu bünyede sahte bir diyalog ya da diyalog adı altında monolog sürüp gitmektedir. Asıl değişim, sahte eşitlikle değil, bilakis farklılıkla kurulabilir. Olması gereken de budur. Çünkü kadın ve erkek eşit değil farklı; ancak biri ötekinden üstün ya da eksik olmayıp, her ikisi de farklı donanımlardaki iki ayrı özne ve bireydir. Önce bunun sağlanması gerekmektedir. Daha sonra

da bu farklı öznelerin iletişiminin dönüştürücülüğüne açık olunmalıdır.

3. Farklılık Kültürü Niçin Gereklidir?

Kültür, medeniyet, hatta tarihî kesitler arasındaki en önemli ayrıçlardan birinin kadın olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle toplumun yapısını, kadın üzerinden okumak, kesinlikle bir indirgeme değildir. Zira kadın, gölgede bırakılmaya çalışsa da toplumu var eden dişil öznedir. Nitekim yapısalcı antropolg Lévi-Strauss'a göre, kadının durumunu veya hareketini anlamak, toplumu çözümlemek için en önemli ayırıcı yapısal sınırlardır. "Toplumsal yapı-mızda kadın nasıl konumlanmıştır?" şeklinde bir soru sorarak yol bulmaya çalışalım. Muhtemelen çelişkili gibi gözüken bir cevap vermek durumunda kalırız: Hem ataerkil, hem de kadının varlığı oldukça etkin! Ancak nasıl ve ne şekilde? Bu tanıma ya da kabul (etkinlik), cinsiyet ve özneler-arası bir iletişimden ziyade, kadının anaçlığı ekseninde bir yapı arz eder.

Oysa toplumsal yaşamda, tıpkı erkek gibi kadının da farklı bir cinsiyet ve şahsiyet olduğu kabul edilmiş olsa, çok daha dinamik ve yaratıcı manzaralar çıkacaktır. Ancak bu kabul edilme durumu fiili olarak gerçekleştirilmelidir. Toplumsal beden, farklılığı dışlayarak değil, bilakis kadının farklılığını tanıyarak tesis etse, öteki konumundaki kadın, bu toplumsal yapıda doğal bir alt tabaka, ilişkisel anlamlandırmadaki katkısı belirsiz ya da ikincil olan bir alt tabaka olarak görülmeyecektir. Buna biz farklılık kültürü dersek, kültürümüzde bunun tesis edilememiş olmasının sonuçlarını, farklı kesitlere odaklanarak analiz etmeye çalışalım.

Ülkemizin geleneksel yapısını dikkate aldığımızda, sözlü kültürün önemli olduğu dikkati çeker. Bu bağlamda tasavvufi yaşantının önemi inkâr edilemez. İlginç bir şekilde, günümüz modernleri arasında da hoşgörü kültüründen dolayı din, ta-

savvuf sayesinde kabul görmektedir! Tasavvuf deyince de Mevlana'nın ayrı bir yeri vardır. Kadının durumu nasıldır onun dünyasında? Öyle ya kadının bir ayraç ya da turnusol olduğunu söylediğimize göre, deşifre etmede onu merkeze almak zorundayız.

Mevlana'nın yazılarında kadın bir yandan "hak nuru" olarak görülmekte ve aynı ifade içinde, sözde yüceltilme adına, sevgili olmasına göz yumulmamaktadır (Kadın hak nurudur sevgili değil/Sanki Yaratıcıdır yaratılmış değil). Nitekim onun büyük aşkının Şems (erkek) oluşu da bu farklılığın (aynı donanımında bir kadın olamayacağı kabulünden dolayı) algılanmayışının bir tezahürüdür. Gerek onun sözü, gerekse de önemli bir tortu olarak kalmış yaşantısı (miras), kadınla gerçek ve otantik bir özneler-arası ilişkinin kurulamadığı anlamına gelir. Aynı zamanda o, bu durumu kendi ifadesiyle doğrularcasına, *Fîhi Mâ Fîh*'de kadının bir ömür törpüsü olduğunu ve ona katlanılması gerektiğini söyler. Çünkü o dönem itibariyle, kadının bir farklı cinsiyet (erkek gibi bir birey...) olarak görülemediği sezilmektedir (tıpkı şimdi olduğu gibi). Kadın, ya fazla yüceltmeyle gerçekliğin dışına itilmekte, ya da aşağılanarak toplumsal yapının bir alt tabakası olarak görülmektedir.

Nitekim bu profili Kimya Hatun isimli bir romanda, Saide Kuds anlattı. Elbette her roman gibi, o da gerçekle bağlantısı olan bir kurgudur! Mevlana ile evlenen Kerre hatun onun haremine yerleşir ve tabii ki kızı Kimya' da yanındadır. Kuds, sözünü ettiğimiz farklılık kültürünün yoksandığı durumu, büyük irfan sahibi Mevlana ve dolayısıyla Şems yaşantısında açığa çıkarıyor.

Esasında bu kesit marjinal gibi gözükse de toplumsal dinamikler açısından son derece önemli bir veridir. Leyla Mevlana'nın bir mikro haliyse, ya da ona varılacak yol Leyla'dan geçecekse, bu ataerkil toplumda en sevgiliye götürecek kişi,

(ruhsal ve bedensel gelişmişlik bakımından) âşık olmaya değer sevgilinin kadın olması, biraz zor gözükmetedir. İki şık var burada: Ya erişilemeyecek ve asla iletişime geçilemeyecek Kaf dağındaki bir kadın ya da iletişime layık bulunacak bir erkek. Aşk objesi kadın olsa bile bu kadın, konuşulacak iletişime geçilecek bir kadın değil, sadece bakışıyla ve ok kirpiğiyle erkeği teslim alan salt bedensel güzelliğe sahiptir. Ancak biz daha ziyade daha önceki alternatiflerin baskınlığını dikkate alırsak, sonunda elbette aşk cinsiyeti görmez diyerek, farklılığı dışlayarak ya da yücelterek iptal eden diğer öznenin de farkındalığının silikleştirildiği bir tabloyla karşı karşıya kalırız. Bu durumda, olmak ya da olmamaktan söz etmek abesle iştigal olacaktır. Olmak için anlamak ve anlaşılmaq son derece önemlidir. Bunun en iyi ortamı da aynı ve farklı olan ötekiyle iletişimdir. Ruh ikizi önemlidir; ancak ondan tamamen de farklıdır...

Çünkü insan, farklı olan sayesinde diyaloga girer ve kendisiyle iletişimi de bu sayede gerçekleşir. Kısacası diyalog belirli bir mesafeyi gerektirir. Farklı olduğumuz ölçüde ayrılmış bulunmamız gerekir. Nasıl ki Tanrı kendisiyle ontolojik bakımdan aynı öze sahip varlıkla diyaloga geçmez, kalamını ifşa etmezse, insan da kendisiyle aynı olan birisiyle, deruni anlamda iletişime geçemez. Ötekinin mahrum olduğu bir şeyi söylemem gerekir ki diyalog mümkün olabilsin. Aynı şekilde o, benden farklı olduğu gibi, benzerliğin de olması gerekir. Tıpkı Âdem'in Havva'yı gördüğünde, konuşmak için can atması gibi.. Onun yüzünden ve onun için konuşur. Havva'nın bedenine çok yabancı olmamasına rağmen, yine de birbirlerinden farklıdırlar. Bunlar benzemeyen, benzer kişilerdir.

Esasında Mevlana düşüncesinde veya daha geniş ifadeyle söylemek gerekirse sûfi düşüncede, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkın, sözde ikiliği kaldırma ve tekliği tesis etme adına iptal edildiğini dikkate alırsak, doğal olarak onun kendisiyle aynı olan birine (zaten aynı) tutulması oldukça tutarlı-

dır. Şu halde ontolojik farklılık mı ontolojik ayrılık mı? sorusunu sormamız gerekmektedir.

Kutsal kitaplara ve Kur'an'a baktığımız zaman, kesinlikle ontolojik farkı gözlemliyoruz. Sina dağında Hz. Musa'ya seslenen Tanrı, bunun en somut örneğidir. Yine Cennet ve Cehennem, dünya ve ahiret, duyu ve ruhun iki farklı görünüm olduğunu temsil etmektedir. Nitekim bu farklılığın cinsiyet bakımından ifadesi ise kadın ve erkektir. Ancak bu farklılık birinin ruhu diğerinin bedeni temsil etmesi anlamında değildir. Her ikisi de, ruh ve bedenden müteşekkildir ve bunların birbiriyle diyalogu anlamın ifşa olması için gereklidir.

Ontolojik bakımdan farklılığı iptal etmek dilin de silikleştirilmesi anlamına gelir. Konuşmak başka birisine konuşmak demektir. Bir bakıma konuşma 'Ben' alanında değil, 'biz' alanında gerçekleşir. Bu bağlamda dil de "iki insan arasında anlaşmanın ve doğru anlamının kurulduğu ortamdır. Dilin gerçekliği, Ben'le Sen'i birleştiren ruhun gerçekliğidir". Meseleye daha geniş plandan bakarsak, Tanrı ile insanı birleştiren de dildir. İman varoluş bakımından sıradan bir zihin düzleminin ötesine bir sıçrama hamlesi olarak, bizzat diyalogdur. İmanın dili kelamla bir randevudur. Kelamla buluşma, insan ile Tanrı'nın bir konuşmasıdır. Dahası Allah'ın Hira Mağarasında Hz. Muhammet'e seslenişi, söz konusu farklılığın ve buluşmanın temelidir.

Tanrı'nın halkı ile sözleşme yapması da (ahit) ontolojik olarak üstünlüğünün ve başkallığının sembolüdür. Yine onun ahlaki buyrukları, bu durumu doğruladığı gibi, insanın ritüel sayesinde ona ulaşmaya çalışması da aynı gerçeği teyit eder. Nitekim ibadetlerin tamamı bir diyalogtur, mümkün olduğu kadar, farklılığı yaklaştırma hamlesidir. Ritüelin dili, Tanrı'ya kavuşma isteğidir. Bu dil sayesinde insan, aradaki onmaz mesafeyi yaklaştırır. Eğer varlık hiyerarşisi bir mekanizm (zorunluluk) olarak görülse, iman ve ibadetin anlamı

olmayacaktır. Öyle ki ahlak da bir konuşma biçimidir. Emir ve yasaklar; bunlara uyma ya da karşı gelme bir tür diyalogtur. Emirlerle uyma, benliğin küçülmesini göze almamadır. Oysa isyan, bunu göze almadır. Bu başlı başına bir konuşmadır ve ontolojik bakımdan farklı olan Tanrı'nın önünde eğilme ya da başkaldırmadır. Zaten insan, hâkim olduğu kişi önünde eğilmez. Onun mertebe bakımından yüksekliliği eğilmeyi emreder.

Kayıp halkanın ontolojik bakımdan farklılık olduğunu ifade ettiğimizde, kadın erkek ilişkisi açısından bunun sonuçlarını yazacak olursak: Bir kere derinlikli bir diyalogdan söz etmemek mümkün değildir. Kadın ve erkek ilişkisini kültürel formlar içinde, sadece neslin devamı olarak ifade etmek gerekecektir. Bu durumda insan, insan olması bakımından pek çok donanımını feda etmeyecek mi? Elbette, evet. Çünkü neslin devamı bütün canlılarda bir şekilde sürmektedir.

İkinci olarak, diyalog ve iletişimin besleneceği farklılık, ataerkil bünye lehine tahrip edilince/yok sayılınca, anlamın yeniden inşa edilip çoğaldığı ritüel zayıflayarak, sadece bir rutin halini alacaktır. Dahası ahlak da sadece formel/biçimsel kurallar bütünü olacaktır. Çünkü Yusuf ile Züleyha diyalogu, formel ahlakın ötesinde, varoluşsal ahlakın anlamını açığa çıkarmaktadır. Ruhunun küçülmesini göze almayan kişinin sultan olması, önemli bir mükâfattır. Bu gerilimi ve derin anlamı bizzat tecrübe eden kişi, tecrübeyle dinde derinleşen kişi anlamına gelecek ve Kur'an emirlerinin bizzat Tanrısal olduğunu teyit edecektir. Kısacası bunların Tanrı katından olduğuna şahitlik edecektir.

Son olarak, farklılık kültüründe büyük olanın üstünlüğü önemli olduğundan, bu sadece bedensel güçle ifade edilmeyecektir. Ahlaki, zihni, estetik vb. güçler kimdeyse farklılık kültüründe belirleyici olacak ve onunla iletişime geçmek, eğilmekle birlikte diğer özneye dokunmaktan geçecektir. Tıp-

ki Yusuf örneğinde kadının salt güzellik objesi olarak verilmeyip âşık olunanın Yusuf olması gibi. Burada Yusuf, estetik, etik vb. açılardan üstün durumdadır; sadece fiziki üstünlük değil mesele. İşte sırf bu yüzden de Züleyha ve diğer kadınların benliğine vuran vecd (kendini fark etme hamlesi) durumu, parmakların kesilmesi olarak zuhur etmiştir. Bu esaslı bir diyalog değil de nedir?

4. Farklılık Kültürü Açısından Bir Şair Portresi Çözümlemesi: Sezai Karakoç

Kadın ve erkek arasındaki ontolojik farkı görmezden gelmemizin sıkıntıları ya eşitlik söylemiyle (yani eşitsizlik/erkekleşme) ya da kadının biyolojik yapısının örtülmesi, bastırılmasıyla (kadınlığa indirgeme) giderilmeye çalışılmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki farklılık tam olarak kabul edilmiş olsa, iki cins arasındaki iletişim ve diyalogdan söz etmek mümkün olacaktır. Oysa sahte iletişim veya iletişimsiz iletişim! sadece iki cins arasına kalın duvarlar çekmekle kalmıyor (bu da abartılı arzu bozukluğunu getirmekte); aynı zamanda sadece eril bir kültür üretimini pompalayarak tekelciliği veya manipülasyonu beslemektedir.

İşte biz de sözünü ettiğimiz durumun sonuçlarını ve sıkıntılarını, kültür sahnesindeki farklı kesitleri/porteleri merkeze alarak onun ekseninde, meselenin ciddiyetini açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu yazıda, şairin toplumun şuurunun öncüsü olduğu gerçeğinden hareketle, Sezai Karakoç'u, model olarak alalım. Özellikle muhafazakâr kesimde, Karakoç'un ayrı bir yeri vardır. Pek çok kişi Mona Rosa'da kendinden çok şey bulur. Öyle ki bir zamanlar eli kalein tutmuş gençlik aşkını, bu şiirle ifade etmiştir.

Konumuz açısından bu şairin ve şiirinin ne önemi vardır? Bu şiir toplumsal hafızamızdaki kadın imgesi ve kadınla iletişimsizliğin en iyi yansımalarından biridir. Ancak iyi de şair, bu şiirde aşkını ilan etmiş; bu farklılık kültürü açısından

olumlu bir durum değil midir? diye sorabiliriz. Ne var ki şiirdeki kadın ile şairin ve şairle ortak kodları paylaşan kişilerin kadın tipleri arasında öyle derin uçurumlar var ki, bunu telafi etmek/kapatmak mümkün değildir. Nitekim bu derin uçurumu, Karakoç'un yalnız yaşamı dışa vurmaktadır. O ideal tiplerle iletişim kurmak oldukça zordur. Ancak sıradan bir kadının da değildir hâneye gelecek olan... Muhafazakarlığın dinamikleri dikkate alındığında, evdeki kadın da doğal olarak ev denen kurumu çekip çeviren (bulaşık ve çamaşırları yıkanan, misafirleri kabul eden ve çocukları büyüten) bir hanumdur. Bu bağlamda, sanki evin hanımı ibaresi, eşten daha bir anlamlı gelmektedir! Çünkü onunla asla bir sevgili olunmayacaktır.

Ülkemizin Doğu ve Batı'sı da bu anlamda önemli ipuçları vermektedir. Zira Geyve'nin Gülü (Mona rosa) (Muhacir kızı) Batı'da yetişmiş biricik güldür. Onun ruhsal ve bedensel inceliği ellerinden bellidir. Çünkü ellerinden belli olur bir kadın diyerek Karakoç, bu zarıflığı ifade etmiştir. Batı'da yetişmiş bu gül, şairin toplumsal yapısı dikkate alındığında, daha aristokrat bir özellik arz eder. Âşık olunacak kadının bu sınıftan (elit), ancak evin hanımı genelde şairin dâvadaşlarının aynı muhitinden olmalıdır. Çünkü kolay değil, aradaki uçurumu kapatarak diyaloga girebilmek... Zaten şair de "kapat perdeleri mona, ben bir deliyim" diyerek aciziyetini dışa vurmaktadır. Ahh! bu perde... Camurı dikkate alırsak çok saydam ve aramızda nerdeyse mesafe yok, ancak "perde"yi düşünersek, ayrı bir dünyanın ayrıacı... Aynı durumu, Atilla İlhan'dan da duyarız: "Ne kadınlar sevdim zaten yoktular...". Bu görünüşte aşkın doğasını ifade etse de gerçekte sözünü ettiğimiz gerçek ile ideal arasındaki derin uçurumu açığa çıkarır.

İşte bu mesafeyi derin düşündükçe, bir başına kalmak sanki kader! Bir de sözünü ettiğimiz kişi şairse...

Ne var ki şair ve sanatçıların, toplumun önde gelen imge avcıları olduğunu dikkate alırsak, bu sorun toplumun sorunu-
 nudur. Hiç farkındasız, sürü mantığı ile yaşayıp gidenler için
 elbette sorun değil, bu söylediklerimiz. Ancak akledenler için,
 çok ciddi bir handikaptır bu. Toplumun geneline inildiğinde,
 aradaki mesafe şu şekilde tezahür etmişti. Özellikle sözde
 eğitilmiş kesim açısından düşünürsek, bir kere, konuşulup
 anlaşılan kadınla sadece belli sınırlar içinde arkadaş olunabi-
 linir. O, ya okulda kalmalı ya da işyerinde. Onunla aynı evde
 yaşamak, iletişime kapalı kişiler için ciddi sorun olacaktır.
 Çünkü elde TV kumandası ya da hesap makinesi ile koltuğu-
 na gömülmüş bir erkekle, mutfaktan içeriye giremeyen kadın
 arasında nasıl bir iletişim kurulacak. Öyle ya, arada pek çok
 oda var! Mutfakta çok çalıştığından mı yoksa ilgisiz ve ileti-
 şimsizlikten midir bilinmez, genelde bu kadınların ikinci ad-
 resi uzandıkları bir kanepedir. Çünkü onlar mutfakta değil-
 lerse, hastadırlar! Genelde hastalık modundan çıkamayan bu
 kadınlar, acaba ilgisizlik ve yoksanmışlıklarını hastalık adı
 altında dile mi getiriyorlar?

Elbette hikâyeler birbirine benzediği için ortak bir dilde
 anlaşmak da kolay olmaktadır. Mesela evin erkeğini ailecek
 akşam çaya çağıran bir arkadaşına cevap vermek kolay oldu-
 ğu gibi, arkadaşının bu mazereti hemen anlaması da zor de-
 ğildir. "Maalesef gelemeyiz, hanım hasta." Genelde neyi var
 vs. demeye gerek yoktur. "Canım işte! hasta..." Zira bu hasta-
 lık meselesi bilinen bir durumdur.

Biraz daha kendini ifade etme imkânı bulan, yaratıcılığını
 ortaya koyup makul ve seviyeli bir işi olan kadın daha az
 hastadır. Esasında bunun işi daha zordur. Zira evden sorum-
 lu olduğu gibi bir de başka bir iş yapmaktadır. İyice düşünö-
 lürse, çifte vardiya daha yorucudur. Ancak bu kadın, kendini
 ifade ederek, diğerine göre anlaşılma ve anlama halesine gir-
 me bahtına nail olduğu için, fiziki yorgunluk ruhsal dinginli-

ğin hayli gerisinde kalmaktadır. Demek ki sürekli hasta olan kadınların ruhu, karanlıklar içindedir.

İşin başka bir ilginç tarafı, bırakalım eşleriyle iletişimi, onların sürekli dini toplantılar ve sohbetler yapması da başka bir tablodur. Ruhu kilitli olan, nasıl dini farkındalık yaşayarak ruhunu güncelleyebilecek?. Doğrusu paradoksal bir durum. Belki de böyle bir sıkıntımız bile yok. Ne kadar güzel... her şey yolunda...

Elbette bu manzaraların kapitalist ekonomiye getirisi yok değildir. Aile içi iletişim seminerlerinden, aile içi diyalog terapilerine varıncaya kadar, psikolog ve psikiyatristlerin işine gelmektedir, bu durum. Onların hazır reçeteleri vardır. İletişimsizlik (ilgisizlik ve kaygı) hastalığı. Genelde hastaların çoğunluğu kadındır. Elbette bu, erkeklerin sorunsuz olduğu anlamına gelmez. Sadece kadınların daha dışa açık olmalarıyla ilgilidir.

Sadece sözünü ettiğimiz kesimin işine yaramamakta bu marazi durum, daha pek çok kişinin ekmeek kapısı! Mesela kadınların durmadan alış veriş yapmaları ve bir türlü gözleminin doymaması, ruhlarındaki büyük kaosla ilgilidir. Bir türlü kapanmamakta bu yarık. Acaba daha dikkat çekici ne olsa da fark edilse? Çok hazin bir manzara!

Elbette tam da bu noktada önemli bir kavşaktayız. Çünkü modern kadını, sözünü ettiğimiz bağlamın neresine oturtacağımız konusunda tüketim toplum rotası yol göstermektedir. Evet, modern kadın (sosyete) anlaşılmış gibi gözükse de, o da muhafazakar kesimin kadınıyla aynı kaderi, sadece farklı ritimlerde yaşamaktadır. Çünkü o da sürekli psikolojik sorunlarıyla baş etmeye çalışırken, bir yandan da defoları, güzellik merkezlerindeki seanslarla ve alış veriş merkezlerinin reyonlarıyla kapatmaya çalışmaktadır.

Bu noktada, bir başka marazi durum kendini göstermektedir ki kocalarıyla sağlıklı iletişim kuramamış her iki kesimin

kadınları da bedensel bakımdan kendilerinden daha gösterişli olanlara mağlup olma kaygısıyla yatıp kalkmaktadırlar.

Kocaları ya aldatırsa? Bilmiyorlar ki işin başlangıcında onlar sadece evin hanımı olma modeliyle aldatıldılar! Çünkü evin hanımı olabilmek basit bir şey değilken, sadece evin işlerini yapan kişi olmak, kolay telafi edilecek bir oyun değildir. Çünkü iletişim olmayınca, rutin işbölümü kaçınılmazdır. Bunu kadınlar genellikle evlendikten sonra anladıkları için, kadar işte şarkısı eşliğinde, teselliler sürüp gitmektedir.

Tekrar şaire dönecek olursak, bu bağlam için de en azından onun idealiyle barışık kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü ya Geyve'nin gülü olmalı ya da oyun oynanmamalı. Bir şair olarak onun ruhunun bu sıkleti çekemeyeceği ortadadır. Acaba bu yükü kaldıranların faturasını kim ödemektedir. Kanımca, hepimiz...

5. Tanpınar'da Eşik, Zaman ve Kadın Algısı

Daha önceki yazılarımızda kadın ve erkek arasındaki eşitlik düşüncesinin, kadını ikincil gören zihniyet kadar zararlı olduğuna değinmiştik. Bu bağlamda kadın ve erkek arsındaki bütüncü ve her bir özne tekini açığa çıkarıcı ilişkinin kadını "farklı" ancak tam bir özne olarak algılamaya bağlı olduğuna işaret etmiştik. Bu düşüncemizi açıklamak için de kültür maceramızdan farklı kesit ve portreleri analiz ederek, kadın sorununa eğilmeyi hedeflemiştik. Bu yazı da ise bakışımızı, edebiyatımızda önemli bir yer işgal eden Tanpınar'a çevireceğiz. Çünkü topluma yön veren kişiler marjinal olmakla birlikte, çok önemli bir zaman diliminin kodlarını ve kültürel katmanın şifrelerini kendilerinde barındırır.

Her ne kadar ilk bakışta sanki bir indirgeme gibi gözükse de bir düşünürün veya aydının –dolayısıyla bizim- kadına bakışı, hayat hakkındaki bütün bir profil konusunda ciddi ipuçları verir. Tıpkı *Huzur* romanının yazarında olduğu gibi... Bu bağlamda Tanpınar'ın en önemli açmazlarından birinin

kadın sorunu olduğunu bile söylemek mümkündür. Onun dünyasında kadın ve para bir sorun ve eksiklik olarak hem zamanlı bir şekilde varlığını hissettirir. Bu problemlerden dolayı Tanpınar, hayatının bağlantısız bir tür hayal gibi gördüğünü söyler. Eğer para sorunu olmasa, aradığı gibi bir kadın bulmuş olsaydı, en önemlisi doğru muhitlerle karşılaşabilseydi, bağlantısız heyula bir hayatının olmayacağını düşünmektedir.

Eşik'teki adamda eksik olan şey, hayata karşı mukavemet. Bunun nedenini de o, mesele yokluğu yani "iç içenin meselesi" olarak ifade eder. Hayata karşı mukavemette, her bir cinsiyet karşısı için bir dayanak olarak iş görmektedir. Bu nedenle de Huzur'un yazarı "ah bir aşık olabilsem" demektedir. Bununla da asıl isteği 15 yıl öncesine dönebilmektir. Ancak kendisi de açıkça ifade etmektedir ki "budalalık dolusu bir hayatı vardır." Ancak ilerleyen yaşında bile aşkı anlayıp, aşmamış olması ve onu idealize etmesi oldukça manidardır.

Tanpınar, aşkın bir odak ya da yörünge işlevi gördüğünü ve adeta parçalar halindeki yaşam örüntüsünü, yeniden bir eksen etrafında oluşturacağını düşünür. Ancak bütün mesele teşhis edilen konu ve bu konun algılanmasında yatar. Çünkü zihnindeki kadın, kesinlikle oldukça ideal bir kadındır. Belki de onun kadını algılaması, hayatı nasıl algıladığının da bir bilançosunu vermektedir.

Tanpınar kadını, şahsiyet sahibi iki insan tekinin diğeri olduğunu, çok fazla kabul etmez. Elbette sadece haz varlığı olması bakımından kadın farklı bir cinstir. Ancak bu farklılık sadece cinselliğe indirgenmektedir. Oysa bu noktadaki farklılık, kişilik örgüsünün öteki yarısı olarak algılanabilse, hem mukavemet hem de kendi bütünlüğünün inşası için son derece önemli bir zamlı olacaktır. İlginçtir ki o, kadını sadece böyle gördüğü için, kendi edebi ve sanat kişiliği de araçsal bir özellik arz etmektedir. Farkında olmadan o, kendini de çö-

küntü içindeki, haz almaya bağımlı bir farklı! cinsiyet olarak kurgulamakta ya da algılamaktadır.

Esasında o kadının, erkeğin imge dünyasını canlı tutan ve devingen kılan bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Hatta ona eserler verdiren özel kadını da açıkça yazmaktadır. Tanpınar hayatındaki bu kadının eserlerindeki rolünü itiraf eder: "Eşik", "Evin Sahibi", Beş Şehir (Bursa) ondan önemli etkiler yankılamaktadır. Hatta Huzur, odur diyerek, bu ilişkinin boyutlarını da açığa vurmaktadır. O kadınla eski karşılaşmalarındaki ürkeklik ve toyluğa daha sonra gülmektedir Tanpınar. Bir genç kız ürkekliği içindeki diyalogun seyri, uzun bir süre devam etmiştir. Nihayetinde şunu söyler: "İyi kötü eserimle bu maceranın mahsulüyüm."

Ancak Tanpınar'ın muhayyilesinde bir değil, birden çok kadın vardır. Hayattaki belli odakların sürekli değişmesi gibi, kadınlarda aynı duruma tabidir. Belki de kadın konusu da – tıpkı diğer algıları gibi- bir eşik konusudur. Zaten o, eşik manzumesini, kapı ile eşik arasındaki bir bakışın esiniyle yazdığını söyler. Kapıdan tam içeriye girebilse psikolojik bir heyula olmaktan çıkıp dirilecektir. Bir kere, kadın konusunda, latif varlık ve insan olarak kadın arasındaki kınılma gibi, gerek bir kadın imgesinde de iki kadın vardır.

Tanpınar'ın kafasındaki ideal kadın tiplmesi Osmanlı-Avrupa birleşimdir. Osmanlı gibi efendi ve mağrur, Avrupa gibi harika! Günlüklerinde Nesterin'den bahsederken, onun "alabilirdiğine zeki, franche ve hanımefendi" olduğunu söyler.

Öte yandan "Eşik"teki Tanpınar, kadının iki varlık olmasına da bir türlü akıl erdirememektedir. Bir yandan, vücudu güzel kadın, öte yandan bir kişilik sahibi varlık. Bir yığın tecrit. Daha doğrusu ortada iliklik var. Kadın hem kadın hem de insan. Bizim yalnız bir tarafı hoşumuza gidiyor. Bu kadar mükemmel haz vasıtasının, bu kadar mükemmel bir şeyin bir kafası, kendine has bir kaderi, mizacı olması ne kötü. Kadın

insan olmamalıydı. Bu düşüncesinden dolayı mesela, “oğlunu okutup başarısından gurur duyan bir kadın Tanpınar’a ilginç gelmekte. Bu da hayalini sarsıcı bir şamar olmaktadır.

Güzel kadın ve hazlar bambaşka şey diyen Tanpınar, bunun öylece kalmasını (ilelebet haz!) istiyor. Ancak ilginç bir şekilde kadının ardından insan, haz insanın gerisinden, solmayan çıplak insan çıkıveriyor demektedir. Güzel kadın, öyle taş bebek gibi durmalı. Ama öyle olmuyor. Ardından az insan çıkıyor. Bir kere iki kere güzel, sonra...

Dahası Tanpınar bu ikiliği kendi yaşamında da dile getirir. Sanki içinde iki kişi vardır. Bunların uzlaşıp bir kişi olmaları neredeyse imkânsıza yakındır. Tıpkı kadın denen varlığın hayal ve gerçek oluşu gibi... Bütün bunlarla birlikte o, kendisi için hakiki kristalizasyonun kadın bedeni olduğunu söyler. Sanatı da bu gerilimler besler ve büyütür ona göre: Sanatı, korkular, vehimler, tiksinişler, çatışma noktaları ve de şahsiyet yaratıyor.

Nihayet sonunda kendisin en büyük sorununun gerçek ile ideali bir araya getirememek olduğunu ifade eder. Kısacası eksiğinin gerçeği yani realiteyi görememek olduğunu açığa vurur: “Ben idealizmde kaldım.”

Tanpınar, “bir psikolojik halitayım, bir yığın izah, düşünce ve benzeri, birbirine dolaşmış birtakım duygular bende beni, müphem şekilde teşkil ediyor” demekten de kendini alıkoyamaz. Hasretlerim, azaplarım, sevinçlerim. O, kendi ruh halini dört kelimenin özetleyeceğini ima eder: Eşik, musiki, raks ve deniz.

Tanpınar’ı bir aydın profili olarak analiz etmenin ipuçlarını verdikten sonra, acaba bu profil daha düşük halk tabakası ya da okur yazar arasında nasıl görülmüştür? *Huzur*’un yazarı, huzursuzluğunun sebebini, kendisini iki kişi, kadını iki varlık olarak görmesi şeklinde dışa vurmaktadır. Bu resim, acaba toplumun üst ve orta tabakasında olan erkeklerin dün-

yasında nasıl yansımıştır. Özellikle de yakın dönemleri dikkate aldığımızda, kadın farklılık açısından, nasıl düşünülmüştür?

Tanpınar, açıkça idealde kaldığını söylemek suretiyle en azından çelişkili değildir. Ne var ki resmin diğer yarısı, yani konu ettiğimiz örneğin temsil ettiği öteki yaşanan gerçeklikte (toplumun üst ve orta tabakasında olan erkeklerde), bir başka kırılma vardır. Ve bu hayatlarda yarım ve bölük pörçüklük (normal) bir hal durumunu almıştır. Tanpınar'ın eleştirerek söylediği, erkeklerimiz kadınlarımızdan, kadınlarımız erkeklerimizden daha cahil ve bilhassa alâkasız, dediği tablo kanıksanmıştır. Burada kadının cahil ancak haz varlığı olması yadırganmamıştır. Öte yandan da sadece Batılı kadın ya harika! ya da erkeksi bir kimliğe bürünmüştür. Tam da bu yeni kimlik bir eşitlik söylemini başlatmıştır. Ancak bu söylem oldukça sahte ve bir o kadar da yabancılaştırıcı olmuştur. Hatta zamanla latif kadın ile ev hanımı birbirinden ayrılarak bir başka kırılma çanlarını çalmıştır.

Tanpınar kadınların özgür olmamalarını da bir sorun olarak dile getirirken, özellikle onun yaşadığı dönemlerden günümüze kadar özgürlüğü amaç haline getiren bir kadın tiplemesi de doğmuştur. Bu durumda erkek, bu kadını ya harika bir Batılı olarak görmüş, ya da erkekleştğini düşünmüştür. Bu durumda da kadınlar bir başka yabancılaşıma maruz kalmıştır. Elbette aynı durumdan erkek de payını almıştır. O da sahte kimliğini bir başka açıdan perçinlemiştir.

Her ne kadar Tanpınar, "biz bir aksülamel devrini yaşıyoruz kendimizi sevmiyoruz kafamız bir yığın mukayeselerle dolu" diyerek modern Türkiye'yi eleştirse de gerçekte bu mukayese, toplumsal dokunun her bir yanına sirayet etmiş durumdadır. Hatta konumuz açısından düşünersek, kadın algısı da aynı kırılmaya ve mukayeseye tabidir. Hangi kadın? Hanımefendi kadın mı Batılı harika! kadın mı? Tanpınar üzerinden sürdürdüğümüz sorgulamayı toplumun geneline yay-

dığımızda da aynı manzarayı görürüz. Adeta kadın algısında düşünmemiş bir şizofreni hâlidir. Tıpkı Tanpınar'ın dışı kadının arkasındaki az insan olan gelişmemiş kadını görmesi gibi. Elbette bu onun kendini iki (kişi) görmesinin bir dışı vurumudur. Toplumsal tabakada da kadın, şiirin, sanatın en önemli aktörü olmakla birlikte, söz konusu kadın ile genellikle köle ruhlu kadın birbirinden fersah fersah uzaktır. Elbette sanatı hayal dünyasının beslediğini anımsarsak, idealleştirilen kadın farklı olacaktır. Ancak durum böyle değil, gerçek sahnede de bir kadın, iki profilde algılanmaktadır. Ya eğitilmiş güçlü kadın ya da sadece güzel ve dışı.

Eğer böyle değilse de birbirine yabancı iki kadın. Kadın imajı üzerinden örnek verecek olursak Fatma Aliye'yi gösterebiliriz. O evli kalabilmek için kocasına saf rolü yaparken, ancak entelektüel merakını gizli bir şekilde başka erkelerle (Ahmet Cevdet'in çevresinden bir aydınla) sürdürmektedir.

Sonuç olarak Tanpınar'ın "Ne içindeyim zamanın/Ne büsbütün dışında" dediği dizelerde olduğu üzere, hayatta gerçek-ideal bütünleşmesi ne kadar tesis edilebilirse veya edilemezse kadını farklı bir cinsiyet ve kişilik olarak algılamakta o derece mümkün olacaktır. Aksi halde ya dışı, ya kişi olacaktır. Bunların bütünleşmesi, eşikten içeri girildiğinde gerçekleşecektir. Bu durumda da şair ifade edememiş olsa da sonraki kuşaklar, kendilerini tam olarak zamanın içinde algılayacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESELLEŞME VE DİN

*Amerika'ya ve Avrupa'ya, sadece Müslümanlar dış bilemiyor-
lar; Müslüman olmayan ülkeler de bize en az Müslüman
ülkelerin insanları kadar öfke ve kin duyuyorlar.
Çünkü Batı'nın, başta ticaret ve sanayi yolu
olmak üzere, her bakımdan kendilerine
zulmettiğini ve, sömürdüğünü
düşünüyorlar.*

Karen Armstrong

A. BATI DÜNYASINI BİR TEHDİT OLARAK İSLAM

1. Batı'lı Gözüyle İslamofobi

Modern Dünya'da dinin fonksiyonu hakkında, özgün ve kışkırtıcı açıklamaları olan İngiliz düşünür Karen Armstrong, ne Batılı ne de Doğulu, tam olarak insan olma duyarlılığıyla, 'İslamofobi' konusunda ilginç ve kendisinden beklediğimiz açıklamalarda bulundu. Dünyayı İslamofobi'nin değil de küresel köy olmanın tehdit ettiğini hatırlatan Armstrong, yeniden, bütün dinlerin mitlerine dönmeye davet ediyor. Çünkü insanlığın elinden öyküleri ve hikâyeleri alınca, neredeyse çıldırmanın eşiğine gelebilirler. Bu anlamda, bütün diğer kitapların mitlerine de sahip olan İslam'ın korkulacak değil, kültürel travmayı iyileştirmede deva olacak yönlerinin olduğu, unutulmaması gereken bir gerçektir. Hatta o, insanlığın eski öykülerine kulak vermeye ve yaşamlarımızı anlamlı kılmak adına yeni mitler yaratmaya çağırıyor.

Ülkemizde özellikle 'Tanrı'nın Tarihi'yle bilinen Armstrong'un önemli eserleri şunlar: Hazreti Muhammed: İslam Peygamberinin Biyografisi; Mitlerin Kısa Tarihi; Tanrı İçin Savaş (*In The Battle for God*); Büyük Dönüşüm (*The Great Transformation*).

Armstrong, İslamofobi'nin, haçlılardan beri süregelen, tarihi bir vakıa olduğunu açıkladı. Bu konuda sözlerini şöyle sürdürdü: "11 Eylül İslam ruhunu yansıtmıyor. Sorun dinlerde değil, politikacılardadır. Keşmir, Irak'ın işgali ve Afganistan'da olup bitenler dinlerden değil, politikacıların uygulamalarından ortaya çıkmakta ve islamofobyayı körüklemektedir. İslamofobi aslında Batının sömürgecilik geleneğinden beslenmektedir".

Ona göre, "Batı'da İslam düşmanlığının kökleri derindedir. Politikacılar bu derin kökleri ısrarla yeniden ortaya çıkarmaktadır. Batı medyası da bu süreçte olumsuz bir rol oy-

nuyor. Ancak İslam dünyası, dünya barışının liderliğini üstlenebilir. Çünkü İslam Peygamberi adil bir toplum oluşturma konusunda çok ısrarlıydı ve bunu oluşturdu. Aynı gelenekten beslenen Osmanlı'nın yayılması, Batının insanlık onurunu ayaklar altına alarak yayılması gibi değildir" Ancak politikacıların din üzerinden siyaset yapması, önemli bir gerçeğe işaret etmektedir.

Ancak Dünyanın yönünün, kültürel ve dini bir çatışma içine sokulması da kanımca politik bir manevradır. Ekonomik modernleşme ve sosyal değişim ile sarsılan yerel kimliklerin yerinin, yalnızca dinî ve kültürel bilinçlenme ile doldurulabileceği, derinden hissedilmiştir. Bu beraberinde, otantik ve yerel kültürlerle dönüş eğilimini getirmektedir. Siyasi ve ekonomik rekabetin, jeo-kültüre bağlı hale gelmesinin nedeni budur. Bundan böyle, 'mesele beşeri ve kültürel sermayeyi kullanma ve muhafaza etme' meselesidir. Bu da, globalleşmenin getirdiği krizle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla savaş, çatışma ve mücadele kavramının içi, beklenmedik yeni oluşumlara gebe dir. İşte bu yeni oluşumda, din ve kültür, yeniden önem kazanmaktadır.

Önceleri bir rahibeyken dinden uzaklaşan, ancak düşüncenin gelişmesiyle yine dini düşünceye dönen ve edebiyat doktorası yapmış olan Armstrong, dünya barışının liderliğini İslam dünyasının tevdi edebileceğine işaret ediyor. Çünkü adalet, gücü, merhameti ve eşitliği ihtiva eden bir kavramdır. Doğal olarak da zulmü asla alkışlamayacağı gibi, sömürge üzerinden güç devşirmeyi de asla istemez. Bugün Batı dünyasının neredeyse fenerle insan arıyorum diyeceği noktaya gelmiş olmasının altında, bir zorbalık hükümlanlığı yatmaktadır. İnsan bir aletten öte bir şey değildir. Dahası bu aletin değeri, finansla doğru orantılıdır. Para getirecekse, oldukça vahşi yolar bile legalleştirilmiştir. Mesela, Irak'ın işgali buna güzel tanıktır.

Karikatür krizlerinden, 11 Eylül olayına varıncaya kadar pek çok konu üzerinden, tekrar tekrar gündeme getirilen İslomofi'nin, Kur'an'la bağlantısının olup olmadığı sorulduğunda, Armstrong bunu, kesinlikle hayır diye cevaplamıştır. O'na göre, İncil'de şiddet Kur'an'dan daha çok geçiyor. İslam'ın kılıçla yayıldığı fikri, bir Batı uydurmasıdır ve aslında Hristiyanların İslam'a karşı vahşi bir kutsal savaşa girdiği Haçlı Seferleri sırasında üretilmiştir. Kur'an saldırgan savaş yasaklar, yalnızca meşru müdafaaya izin verir. Düşman barış istediği an Kur'an, Müslümanların silahlarını indirmesi ve avantajsız duruma düşseler bile, şartlar ne olursa olsun barış teklifini kabul etmeleri gerektiğini söyler. Bunun yanı sıra İslam hukuku Müslümanların inançlarını özgürce yaşayabildiği bir ülkeye saldırmayı yasaklamıştır; sivilleri öldürmek, mala zarar vermek ve savaş esnasında ateş kullanmak da yasaktır.

Karen Armstrong, 11 Eylül saldırısını bir müslümanın yapmasının mümkün olamayacağını ve bu konudaki ilk izlerin de bunu doğrulamadığını söyler. Doğal olarak da bu iftiranın onu, tam anlamıyla hayrete düşürdüğünü kaydeder. Çünkü bu saldırıyı, Müslümanların hiçbirinin yapması mümkün değildir. Görünen o ki Muhammed Atta, uçağa binmezden önce votka içmişti. Oysa alkol Kur'an'da kesinkes yasaklanmıştır ve bir şehit adayının nefesi votka kokarken, cennete girebilmeyi düşünmesi, asla ve kat'a mümkün değildir. Pensilvanya'da düşen uçaktaki terörist olduğu iddia edilen Lüblanlı Ziyad Cerrahi'nin de gece kulüplerine devam eden, biri olduğu iddia ediliyor. Armstrong, Müslümanların çok disiplinli bir hayat sürdüklerine dikkat çekerek, kesinlikle içki içmedikleri gibi, gece kulüpleri vb. eğlence yerlerine adımlarını dahi atmadıklarının altını çizer. Müslümanlara göre, modern dünyanın içki ve gece hayatı bir cahilliye davranışıdır.

K. Armstrong olup bitenlerle, bildiği gerçeklerin asla uyuşmadığını söyler. Bütün bunlardan çıkarılması gereken

neticenin de ortada bir İslam düşmanlığı olduğu ve yapılması icap eden ivedi tavrın ise, bir an önce bu düşmanlığa nokta konulması gereğidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Dünyamızdaki bölünmeler dini ve kültürel değil, siyasi nedenlerden kaynaklanıyor. Ancak çatışma, kültür ve din üzerinden sürdürülüp, siyasi arenaya katılmaktadır. Dünyada bir güç dengesizliği var, güçsüzler büyük güçlere meydan okuyor, bunu yapmak için de genellikle dini bir dil kullanarak onlardan bağımsız olduklarını ilan ediyorlar. Armstrong'a göre, fundamentalizm dediğimiz şey çoğunlukla milliyetçiliğin dini formu olarak, bir kimlik iddiasıyla ortaya çıkıyor. XIX. yüzyıl Avrupasının milliyetçilik ideali artık paslandı ve Orta Doğu'ya yabancı geldi. İslam dünyasında insanlar, sömürge geçmişinin ardından köklerine dönmek amacıyla, kendilerini din üzerinden tekrar tanımlıyor.

Düşünüre göre, Orta Doğu'da modernleşmeyi engelleyen faktör, bölgenin kanayan yarası olan Arap-İsrail çatışmasıdır. Ve bu problem, Hristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar için de sembolik bir hal almıştır. Herkesi memnun edebilecek siyasi bir çözüm bulunmadıkça, bu bölgede barış umudu yoktur. Öte yandan bir petrol sorunu vardır ki bu yüzden bazı ülkeler, Batı'nın açgözlülüğüne hedef olmuştur. "Stratejik pozisyonumuzu korumak ve ucuz petrol arzı için, İran Şahı'nı, Suudileri ve her türlü muhalefeti sindiren diktatör Saddam Hüseyin'i bile destekledik", diyor.

Fundamentalizmin varoluş gerekçesini de izah eden Armstrong, esaslı izahlar getirmektedir: "Nerede Batı tipi bir toplum olmuşsa, orada mutlaka, fundamentalizm de ortaya çıkmıştır. Nitekim ben bunları yakından inceledim. Hepsinde de gördüğüm şudur: Bu insanlar Batı'nın gerçek maksadının, hakiki imanı ve dini değerleri yok etmek olduğu kanaatini taşıyorlar. Bu fundamentalistler, hayatta kalma mücadelesi

verdiklerine inanıyorlar. Üzerlerine fazla gidildiği ve duvara dayandıkları zaman da mecburen saldırıya geçiyorlar. Bizim fundamentalizm dediğimiz militan dindarlık XX. yüzyılda dünyadaki tüm önemli inanışlarda ortaya çıktı. Yani fundamentalist Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik, Sihlik, Hinduizm ve Konfüçyanizm olduğu gibi fundamentalist İslam da var. Üç tek tanrılı din arasında fundamentalizmin en son - 1960'larda- ortaya çıktığı din İslam'dır". Fundamentalizmin, sömürgeciliğe ve asimilasyona karşı bir direnç olarak var olduğu gerçeği, önemli bir husustur. Temele tutunma zımnen şunu söylemektedir: Dinin ortadan kazınması arzusuna karşı mücadele edilmelidir.

Armstrong'a göre, Fundamentalizm din ve siyaseti birbirinden ayıran modern laik topluma karşı bir başkaldırıdır. Bir reaksiyon olarak ortaya çıkan dindar bir karşı-kültürcü hareket, esasında tepki gösterilen sömürgeciliğin yapısını ifşa etmektedir. İlkin, Batı tipi toplumun bir din karşıtı olduğunu açığa çıkmaktadır. Buna karşılık olarak da fundamentalistler, modern kültürden dışlanan dini, yeniden merkeze getirmek istiyor. Yahudi, Hristiyan ya da Müslüman, fundamentalizmin tüm çeşitlerinin kökeninde yok edilme korkusu yatar. Fundamentalistler laik ya da liberal toplumun kendilerini yok etmek istediğine inanır. Bu bir paranoya değil: Yahudi fundamentalizmi iki önemli olayı temel alır; ilki Nazi soykırımı, ikincisi ise 1973'teki Yom Kippur Savaşı.

Armstrong'a göre, Amerika'ya ve Avrupa'ya, sadece Müslümanlar dış bilemiyorlar Müslüman olmayan ülkeler de bize en az Müslüman ülkelerin insanları kadar öfke ve kin duyuyorlar. Çünkü Batı'nın, başta ticaret ve sanayi yolu ile olmak üzere, her bakımdan kendilerine zulmettiğine, sömürdüğüne inanıyorlar.

Karen Armstrong'un can alıcı teklifi ve çözüm önerisi şöyle:

Bizler İslam düşmanlığını bırakmak zorundayız. Bu kötü imajımızı düzeltmemiz gerekiyor. Çıkarlarımızı, onlara zulmetmeden, demokratik haklarımızı kullanarak korumak zorundayız. İslam ülkelerindeki terörü, ancak bu hususlarda dikkatli ve son derece titiz olursak önleyebiliriz. Biz güçlüyüz istediğimizi yaparız anlayışı ile bir yere varamayız!

Bundan sonra Batılılar olarak bizler ne yapmalıyız? Zira bu trajediyi hayra çevirmek de pekâlâ mümkündür. Öncelikle bizler, biz Batılı vatandaşlar, terörle mücadeleyi, politikacılarımıza veya ordularımıza bırakmalıyız! Artık yapılan zulüm ve cinayetlere kayıtsız kalamayız. Hem İslâm âlemini, hem de diğer Üçüncü Dünya ülkelerinin gönüllerini kazanacak hareketlerde bulunmalıyız.

2. İslam: İslamofobi mi Barış mı?

Barışı tavsiye etmelerinden dolayı Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'yı onaylayan Kur'an, kendisi de böylece teslim olmaya, selâma davet etmekteydi: "Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin..."

Kan dökmeyeceksin (Hz.Nuh)

Öldürmeyeceksin. (On Emir)

Ne mutlu barışı sağlayanlara! Çünkü onlara Tanrı oğulları denecek (Dağdaki Vaaz)

Allah'ın haram (dokunulmaz) kıldığı cana kıymayacaksın. (En'am, İsra)

Böylece İslâm, müslimin'i kucaklamaktadır. Müslimin de kendini otoritenin kollarına atan (teslim olan) ve var oluşun tehlikeye girmesine göz yummayan kişidir. Yalnız insanlar arasında değil, insanlarla Allah arasında da bir ahit ve barışıklık vardır. Bu sayede yaratıcının iradesiyle, yaratılmışların iradeleri arasında uygunluk sağlanmış olur.

Evet, hem insanların kendi aralarında, hem de Allah'la barışık olmaları İslam ise, Nuh, Musa ve İsa da müslimin değil

miydi? Elbette. Ancak burada tam bir kucak açış var ve bu sayede İslamiyet kapsayıcı bir kimlik hüviyetini kazanmıştır. Bu aynı zamanda, eksiksiz bir kimlik elde etme anlamına geliyordu. Selam, etimolojik olarak, barış, esenlik anlamına geldiği gibi, hesabın kapanması ya da tamamlanması manasına da geliyordu.

İşte bütün mesele burada düğümlenmektedir. Bu kimliği kabul etme ya da reddetme mücadelesinin diğer adıdır, İsrail-Filistin mücadelesi veya Pentagon'a saldırıyla iyice açığa çıkan İslamofobi paranoyası. Açıkçası 11 Eylül'deki olayda görüntü ve gerçek arasında ciddi bir uçurumun olduğu muhakkak. Sanki görüntü, gerçeğin! aynadaki ters bir yansıması. Amerikalılar tarafından bir savaş ilanı olarak görülen Dünya ticaret merkezine yapılan saldırı, Müslüman "özgürlük savaşçıların", Arap dünyasının içinde bulunduğu zelil durumun devam etmesinde, mesela Arabistan'ın gittikçe derinleşen yozlaşması ve Filistin topraklarında devam eden işgal örneklerinde, Amerikalıların Müslümanlar üzerindeki anlaşılmaz hegemonyası ve oynadıkları rolün şerrini kaldırmak amacıyla giriştiği hamasi bir eylem olarak görülmektedir. İlginç olanı da bütün bunlardan sonra bir İslamofobi olgusundan bahsedilmesidir. İsrailofobi'den ne haber? diyen yok hiç. Sahi, fobinin dozu kıyımdan daha düşüktü değil mi? Zaten nevrotik bir bünyenin fobilerinin olması da doğal.

Yine Irak krizinde de evrensel insan hak ve özgürlüğünü sözde vaat eden Amerika, zımnen İslam'ın üzerini çizme işini yürütmektedir. Aynı şekilde Filistinlilerin ve İsraillilerin küçük bir toprak parçasıyla ilgili mücadelelerini de bu bağlamda okumamız, şüphesiz onu yerel olarak görmemizden daha isabetlidir. Kısacası özellikle 11 Eylül Olayı, adaletsizliği ve affedilemez kötülüğü düzeltmeye başlayan bir halkın, tam da bunların sorumlusu olduğu ve onların hegemonyasına karşı bir "yeter artık" protestosunun ifadesi olan bir cephe saldırısıdır.

Bu bağlamda, Amerikalıların Taliban üzerindeki zaferi, Afganistan'da batı merkezli bir yönetimin kurulmaya çalışılması, İsrail'in saldırısı, Irak'ta demokrasi kılıfındaki despotizm ve Orta Doğu'nun rahatının bozulacağı sinyali, gerilimi tetiklemektedir. Başka türlü söylersek, bunlar C. Schmitt'in önemli politik kavramı olan dost-düşman ayrımını hatırlattığı gibi, Allah'ın insanı yaratacağında meleklerin 'fesad çıkaracak' (2/30) varlıklar olarak nitelediği ve dolayısıyla yaratılmasını istemediği insan profilini de doğrulamaktadır. Ne kadar ilginç! Allah, halife yaratmaktan haber veriyor, ancak itiraz onun kan dökebileceği kaygısını dile getiriyor. Devran öyle bir dönüyor ki halifelik de ne! Dünya şimdilerde hem meleklerin kaygısını alabildiğince doğruluyor, hem de ısrarla Habil'in öldürülmesini tekrarlıyor.

Kabil niçin öldürmüştü kardeşini? Bunu asıl kaynaktan dinleyecek olursak: "Onlara Âdem'in iki oğluyla ilgili haberi hakkiyle oku. Hani her ikisi birer kurban sunmuşlardı, birinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen, ötekine):" Seni öldüreceğim" demişti. Diğerisi ise şöyle demişti: "Allah, yalnız kendisinden korkanlardan kabul eder" Maide 20) . Görüldüğü gibi, Kabil'i, kardeşi Habil'i öldürmeye sevk eden şey tek kelimeyle "kıskançlık!" değil mi? Tıpkı, Ortadoğu'daki şiddette olduğu gibi. 'Neden senin dininde kelimeler kemâle eriyor ya da sen neden daha kuşatıcı bir kimliğin müntesibisin' itirazı, Kâbil'in 'seni öldüreceğim' tehdidine ne kadar da benziyor.

Ancak bu tablolarda 'kan dökme' yasaklanmakla birlikte, insanlar arasında fesadın, dost-düşman ayrımının mevcut olduğunu, bunun törpülenmesi gerektiğinin imalarını görmekteyiz. Hatta kendini tanımlamada bir ölçüt işlevi de görür o. Dost ve düşman ayrımı, birlik ve ayrılığın en üst derecesini temsil eder. Düşmanla kasıt, diğer, 'öteki', yabancı olandır. Burada 'politik olan nedir?' sorusunu sordüğümüz zaman, dost-düşman kavramlarının da anlamları ufukta belirmeye

başlar. Zira politik olan bir yaşam biçimi ve kuramlar kümesi olmayıp, bir karar almak için dayanılan kâstastır. Bu kıstas, ahlakta iyi ve kötü iken, estetikte güzel ve çirkindir; politika-ya gelince de dost ve düşman ölçütüdür. İnsanın düşmanlarını tanımlaması, kendi öz benliğini tanımlaması için bir basamaktır. Ayrım yapabilme, kendini diğerinden farklılaştırabilme, bir bakıma var olmayı, farklı şekilde ifade etmekten başka bir şey değildir.

Dünyanın yaratılışının kutsal bir mücadeleye dayandığını hatırlatan Schmitt, insanlar arasındaki mücadelenin, bunu yeniden canlandırmaktan başka bir şey olmadığını ifade eder. Ona göre, bir bakıma Tanrı bizi politik olmaya mecbur etmiştir de diyebiliriz. Tıpkı insanın yaratılış sahnesinde meleklerin itirazında olduğu gibi, ilk insan Âdem ve Havva arasındaki diyalog da diyalektik bir gerilimle birlikte, bu ayrım canlılığını sürdürür. Tekvin ve Kur'an'da bu tabloyu açıkça görmek mümkündür: "Sen ve kadın arasına, senin ve onun tohumu arasına düşmanlık sokacağım" (Tekvin 3:15). Bakara, 36'da ise, Allah, Cennet'te yaşadığı ihlal ettikten sonra onlara, "birbirinize düşman olarak inin, orada belirli bir vakte kadar sizin için bir karar yeri ve bir nasib vardır", diye seslenmiştir. Elbette bu, zımnın kendinde sevgiyi de barındırmaktadır. Çünkü Şeytan, düşmanı olan insanı, sevginin rafine olmamış hali diyebileceğimiz şehvet üzerinden ele geçirmiştir. Bir başka ifadeyle Adem ve Havva'da potansiyel olarak var olan bir birini sevmeye ve sonsuzluk arzusunun aktüelleşmesi için, yasak meyveyi yemeye ikna etmiştir. Görüldüğü gibi bu tabloda, dost-düşman kavramlarının açılımını daha yakından görmek mümkündür: Otorite, yasak, başkaldırı.

Birbirinize düşman olarak inin diyen Allah, yoksa bu düşmanlığın kaçınılmazlığını mı söylüyordu? Eğer böyle olsaydı, boşu boşuna teslim olmaya çağırmazdı. Demek ki Allah'a teslim olan, hem kendiyi hem de karşısındakiyle barışık olacaktır. Ona isyan, kendine başkaldırmayı ve ötekinin var-

lığına da tahammül edememeyi getirir. "Yaratılanı Yaratan'-dan ötürü hoş görmek" bu teslimiyetin bir uzantısıdır. Öteki-ne tahammül edememek de Yaradan'ı yitirmiş olmaktan kaynaklanır. Bu ise beraberinde egoizmi getireceği gibi, kıskançlığa da davetiye çıkaracaktır. Oysa İslam, "gövdesinden, başka dinlerin çıktığı bir ağacı andıran, 'orta din' olmayı sembolize etmektedir. Gövde ve dal arasında ne mücadelesi olabilir ki! Birbirlerini karşılıklı beslemek varken. Gövde olamamak ya da İslam'ın diğer İbrahimî dinleri kuşatan daha üst bir kimlik olmasının hazmedilip edilememesi, asıl meselenin düğüm noktasıysa, bugün sorun, sadece orta din ya da onun bir kolu olmak değil, 'orta din'den sapmış olmaktır. Dahası, günümüz açısından daha da önemli olan, bu kimliği muhafaza edip etmeme ya da anlamı yeniden üretip üretmeme değil midir? Dal ya da gövde olmaktan ziyade, aynı kökten gelen bu bünyelerin, ilahi mesajı canlı tutup tutmamaları değil midir asıl önemli olan? Hatta anlam da tam bir araya getirilen sınırlarda, dikişlerde ve ayıklanılan kısımlarda doğmaz mı?

Bu, sadece Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes için söz konusu değil, Kur'an'ın kendi içindeki birbirini tashih eden ve tamamlayan ayetlerde de geçerlidir. Nasıl mı? İki kutsal kitap üzerinden gidersek, Mesela, Tevrat'ta Âdem eşyaya isim verirken, ilk kadına da Havva adını vermiştir (Tekvîn 3/20). Allah'ın ilk insana, kendi öğrettiği isimleri, onun takdirine göre bütün varlıkları adlandırma imkânı vermesi, Âdem'e dünya yüzünde hükümrانlık verdiği, bir bakıma Havva'yı da nesneleştirdiği anlamına gelir. Oysa Kur'an'da Âdem'in eşine isim vermesine rastlanmaz. Evet, bu örnek üzerinden ilerlersek, İlahi kelamın Kur'an'da tamamlanması bir yana, asıl önemli olan buradaki manayı kavrayarak, yeniden anlam üretebilmektir. Eğer Kur'an müntesipleri Tekvin'deki anlamı muhafaza ediyorlarsa, fazla gürültü çıkarmaya gerek yoktur. Kadın ve erkek arasındaki mücadelenin köklerini, bir bakıma regresyon (gerileme) diyebileceğimiz, bu duruş besleyebilir.

Günümüz açısından önemli olan, İlahi mesajların birleştirildiği dikişleri önemsemek ve anlamın tekrar tekrar buradan üreyeceği gerçeğini unutmamaktır. Elbette bütün bunların arka planında Allah'ın üçüncü boyut olarak hayatımızda var kılınması gerekmektedir. Her şeye rağmen İslam dünyası bunu hala yitirmemişse ve bu kıskanılıyorsa, kıskanılmayacak gibi değil!

Çünkü modern düşünce 'Tanrı'nın ölümü'nü ilan ederken değer ve anlam krizine duçar olmuştur. Tekrar nefes alabilmeleri, bilişsel düzeyde tıkanan damarları teşhis etmekle mümkün olmayacaktır. Bu krizi aşmak için, illa da bir Tanrı tecrübesi gerekmektedir. Tanrı tecrübesi, sadece tecrübenin Tanrı'sıyla mümkündür. Batı bugün, Nietzsche'nin 'ellerimizle öldürdüğümüz Tanrı'yı arıyorum' feryadını koro halinde söyleyecek noktaya gelmiştir. Bütün yumuşak karınlara rağmen, İslam'ın tevhid inancı diri ve canlıdır. Görüntü ve gerçeklik, teori ve pratik arasında yapılan ayırım üzerinde ilerleyen Batı düşüncesinin gözlerini gerçeğe açacak olan yegâne ışık, vedalaştığı Tanrı'yı, tecrübe etme isteği doğmasından çıkacaktır. Ama nasıl? O, çok derinlere gömülmedi mi? "...İsa'nın şu sözlerini canlandırmak çok da kolay olmayacak: "Tanrım olan Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla sev... Komşunu kendin gibi sev." Çünkü bunun canlanması, derinlere gömülenin doğrulmasıyla mümkündür. Mesele, teori ve pratiğin bağlanması ise, bunların asla ayrı olmadığı ve insana bu bütünlük içinde seslenen Allah'ı deneyimlemek gerekmektedir. Çünkü dinî tecrübede, bilgi, hissetme ve eylem bir bütündür. Onu geri getirmenin yegâne adresi ise tecrübedir.

Allah'la bir ufuk olarak, katıldığımız ve mevcut olduğumuz her şeyde karşılaşırız. Âdeta nefeslendiğimiz bir ruh, kavlî olan bizlerin ateşi olarak deneyimlenmedikçe Allah, pratik ve teoriyi ya da görüntü ve gerçeği birleştirmek mümkün değildir. Akıl, gönül ve nefsin denge adresi diyeceğimiz

insanın, modern zamanlarda, salt akıl varlığı olarak tutuklu bırakılmasına itiraz ettiğine şahit olmaktayız. Ancak sözünü ettiğimiz dengeyi tutturmak o kadar da kolay değildir. Bunların dengeleyecek bir dengenin ibre olması ve dahası onun tecrübe edilmesi gerekmektedir. Bu tecrübeyle tecessüm eden birlikten, bir dengenin doğabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu dengeye kavuşmuş bir insanın, eşyayı tam olarak, Hakikatın şavkında görmesi mümkündür. Mevlânâ, "Âdem'in gözü Tanrı'nın pâk nuru ile gördüğünden, adların hakikati ve içyüzü ona ayan oldu", derken sanırım bu gerçeğe işaret etmektedir!

3. Dinlerarası Diyalog

a) Papa'nın stratejisi ve Dinler arası diyalog

Papa 16. Benedict, Regensburg'daki konuşmasında 'muhataplarını büyük akılla ve önyargısız mantıkla dinlerin ve kültürlerin diyaloguna davet etmekteydi. Ne kadar güzel! Öyle değil mi? Biz de zaten hep bunu istemiyor muyuz? Hem Papa, France Soir gibi de yapmıyordu. Yani Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa ile Buda'nın bulutlar üzerinde resmedildiği karikatürde olduğu gibi, Hz. İsa, Hz. Muhammed'e, 'Söylenme Muhammed', burada hepimizin karikatürü çizildi" de demiyordu. Kaldı ki orda bile, sadece "Tanrı'nın karikatürünü çizme hakkımızın olduğu" söyleniyordu. Bunlar bir yana, modernitenin resmi dininin doğal din olduğunu anımsarsak, canla başla iptal edilen yerel din ve otantik kültür niçin kendinden söz ettirmeye başlamıştır? Papa, halkını sahidan sekülerleşmeden uzaklaşmaya çağırıyordu, değil mi? Bu da nereden çıktı şimdi? Ancak sanki bu sorular, onun stratejisini açığa çıkarmak için sondaja elverişli havzalar.

Öncelikle Papa'nın stratejisi, "birleştirici bir Avrupa tabanı yaratma" ve Hristiyanlığı diriltme teşebbüsüdür. İkinci olarak, hem karikatür krizlerinin hem de Papa'nın mesajı dünyada bundan böyle sürececek çatışmaların yönünü gösteriyor-

du. Doğrusu dünya, şimdilerde ideolojik ve ekonomik çatışmadan ziyade kültürel bir çatışmanın içine giriyordu. Ekonomik modernleşme ve sosyal değişimi ile sarsılan yerel kimliklerin yerini fundamentalist dinî bilinçlenme doldurmaktadır ve bu beraberinde otantik ve yerel kültürlerle dönüş eğilimini getirmektedir. Siyasi ve ekonomik rekabetin jeo-kültüre bağlı hale gelmesi, bu sürecin garip bir cilvesidir. Bundan böyle, 'mesele beşeri ve kültürel sermayeyi kullanma ve muhafaza etme' meselesidir. Dolayısıyla savaş, çatışma ve mücadele kavramının içi beklenmedik yeni oluşumlara gebe dir. İşte bu yeni oluşumda, önceden kapı dışarı edilen din, yeniden önem kazanmaya başlayacaktır.

Evet, kanımca bu gerilimlerin arka planında, dini rekabet unsuru olarak kullanma zihniyeti yatmaktadır. Esasında her din, kendi topluluğunun ya da kavminin derunî boyutunu kuşatacak şümuldedir. Ancak ne var ki çoğu zaman dinin şu ya da bu şekilde yozlaştırıldığı, kötürümleştirildiği ve işlevsiz hale getirildiği dikkati çeker. İşte tam da bu noktada medeniyetler arasında bir mücadele söz konusuyken, çıkmazda veya önde olan medeniyet için "öteki din" son derece önemlidir. Öncü olduğunu ileri süren kültür ve medeniyet, kendisindeki yumuşak karnı ya da açmazı örtmek için, diğer dini gölgede bırakma yolunu tercih edebilir. Aslında bunu tek yönlü düşünmemek gerekir. Çünkü dinlerin çatışmaya girmesi bir bakıma onların kendi yetersizlikleriyle karşı karşıya kalmaları anlamına gelir.

Meseleye bu bağlamda yaklaşırsak, Batı medeniyeti için handicap olan noktanın açığa çıkmaya başladığını gözlemle-
riz. Özellikle Fransız ihtilaliyle öne çıkan eşitlik düşüncesinin temelleri, insanın Tanrı suretinde yaratıldığını beyan eden dinî söyleme dayanır. İnsanın Tanrı'nın halifesi oluşu, eşitlikle yer değiştirilir ki bu, kendinde büyük açmazları barındıracaktır. Öte yandan insanın halife olması ya da onun tanrısallaştırılmasının ilk nüvesi de İsa'nın yarı-insan, yarı-Tanrı ol-

masında gizlidir. Dahası Hristiyan teolojisi, burada ciddi bir açmazın üstünü örterek meseleyi görm. zden gelmek istemiştir. Ancak bu örtü gün gelip, gerçeği ifşa edecektir. Zira İsa'nın peygamber olsa dahi insani yönü, yani halifeliği, büyük oranda onun evrensel ve tanrısal boyutunda eridiği için, Hristiyan teolojisi ve Batı düşüncesi, evrensel ve tikel olanın ayrım çizgisini bir daha belirleyememek üzere kaybetmiştir. Bu çizgi, bir bakıma eskatolojiye havale edilse de sözde bir çözümden öteye geçmeyecektir. Bir başka ifadeyle, Batı düşüncesinde evrensel ve tikelin ayrımını yapacak nirengi nokta yitirilmiştir. Belki bunun kökleri, Hristiyan teolojisinin, Grek felsefesinin baskınlığının gölgesinde kalmasına kadar götürebilir. Ancak nasıl izah edersek edelim, sonuçta bu ayrımın, tümelde (evrenselde) eridiğini gözlemleriz. Oysa İslam düşüncesi duraksamaya maruz kalmasına rağmen, Hristiyanlık'dan önde olan yönü, bu odak ve hassas noktayı yitirmemiş olmasıdır. Bu durumda Hristiyan Batı düşüncesi-nin, kendi yumuşak kamuru örtmek için, bu konuda rakip olan dini gölgelemeye çalışması anlaşılır bir şeydir. Diyebiliriz ki Batı ve İslam medeniyeti arasında devam eden çatışma-nın çekirdeği, kelimanın ya da logos'un kendini ifade etme biçiminde yatmaktadır.

Acaba bu sonuçları, gerek Samuel P. Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması", gerekse de Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" tezinin dinî parametreleri olarak okuyabilir miyiz? Açıkçası ilki, çatışmanın nüvesinde kültürel ve dini bir yönün olduğuna dikkat çekerken, ikincisi dinin öngördüğü insanın Tanrı'nın halifesi olma prensibini tam bir hümanizm içinde eriterek herkesin eşitliğini ilan eder. Bu tezler, Batı'nın diğer medeniyetler karşısında kendini nasıl gördüğünü ve dahası diğer medeniyetlerin varolmasının Batılılaşmadan geçeceğini ilan eden teorilerdir. Özellikle Fukuyama'nın tezinin dayanağı: İnsanoğlunun tarih boyu süren arayışı, Batı liberal demok-rasisinin getirdiği değerlerle, nihaî mükemmellik noktasına

ulaşmıştır. Ona göre, diğer medeniyetlerin değer sistemleri ve yapıları sonuçta Batı medeniyetine boyun eğmek zorundaydı. Kısacası oluşturduğu evrensel değerlerle Batı medeniyeti, insanlığın nihaî hedefini gerçekleştirirken (Fukuyama), de-taydaki bunalımların çıkmasına sebep olan, yerel kültür ve medeniyet çatışmalarıdır (Huntington). Kısacası bu iki ayrı tez, Batı'nın nihaî güç olduğunu dile getiren söylemlerdir. Huntington reel olandan hareket ederek farklı medeniyetlerin uzlaşmadığını söylese de ötekini öteki olarak kabul etmeyi ve kültürel ve politik açıdan çapraz bir mübadeleyi öngör-müyor. İflah olmaz olarak değerlendirilen Batı dışı kültür ve dinler görmezden geliniyor. Doğrusu, Fukuyama'nın eninde sonunda bütün insanlığın Batılılaşmadan geçeceğini söyleyen teziyle, Huntington'ın tezi gizli bir yerde birbirine göz kırp-maktadırlar.

Öte yandan bu Batılılaşma projesinin yapı taşları diyebile-ceğimiz demokrasi, insan hakları ve eşitlik gibi kavramlar, evrensel bir insan ve dünya projesinin kilometre taşlarıdır. Ne var ki evrensel bir hümanizm ya da liberal bir siyasetin içinin ne kadar dolu olduğunu pekâlâ sorabiliriz. Doğrusu evrensel bir hümanizmin içi boştur. Onun vaat ettiği insanların eşitliği ilkesi, soyut bir eşitliktir. Bir başka ifadeyle o, 'tümün eşitliği-ne dair soyut politikanın aynadaki yansımasıdır'...Söz konusu evrensellik, her tarihsel toplumun farklı hayat biçimlerini daima böler. Boş bir eşitlikle hemen hemen aynı kapıya çıkan bu evrensellik, 'hak edilmemiş normatif avantajdan kaçınma-dan başka bir şey değildir'. Bu çıkarsama da Batı'nın değer ve norm bakımından tartışmasız bir modelini ortaya koymakta-dır. Ancak bu durum, farklı araç ve donanımlarla elde edilen sonuçları geçersiz kılma çabasından başka bir şey değildir. Yunanlı polisin tiranının içi boşaltılarak, filozof-kralla düğ-meğe basılan evrenselleştirme hareketi, modern zamanların siyasi ve ekonomik açıdan vazgeçilmez formülü olmuştur. Dahası bu tabloda, insan modelinin de evrensel bir insan ol-

duğunu söylememiz gerekir. Ne var ki "insanın evrensel olarak konumlanması, insanî içeriklerinden de koparıldığı anlamına gelir".

Acaba hem bu evrensellik projesini hem de Papa'nın çağırıldığı kültürler arası diyalogu nasıl bir akıl gerçekleştirecektir? 16. Benedict, Eski Ahit'deki "Önce söz vardı" ayetindeki sözün logos yani akıl olduğunu söylemektedir. Ancak dünyanın yaratıcı ilkesinin akıl olarak düşünülmesi, Batı fikriyatının rasyonalist ve evrenselci tavrının bir uzantısıdır. Acaba buradaki sözü yani yaratıcı ilkeyi, söz olarak alamaz mıyız? Dahası o hem akıllı hem sözü kuşatamaz mı? Elbette. Hem Kur'an hem de İncil bunu onaylar. Kur'an'da sözün yaratıcı gücü şöyle ifade edilir: "...sonra ona "ol" dedi, o da oluverdi" (Ali-İmran-59). Sözün, var etme ve yaratma gücüne İncil'de Elçilerin İşlerinde (2: 2-3) de işaret edilir: "Ansızın gökten güçlü bir rüzgarın esişini andıran bir ses geldi ve bulundukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp, her birinin üzerine indiğini gördüler...Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar", denilmektedir. Öte yandan Allah, sözle yaratma gücünün üstünlüğünü teyit edercesine halifesi olan insana, Âdem'e eşyaya isim verme yeteneğini bahşetmesi, onun da eşya üstünde üstünlüğe sahip olması anlamına geliyordu. Zira Kur'an'da Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, meleklerle ona secde etmelerini emretmesi (Bakara, 31-34), dil sayesinde kazanılan üstünlüğün bir göstergesidir.

Bu iki tablo neden birbirinin muhalifi olarak konumlanmaktadır. Yaratıcı ilkenin logos olması Grek düşüncesinde olduğu gibi, Tanrı ile insan ve dünya arasındaki ontolojik farkı kaldırmaktadır. Bunlar bir ve aynı mimari yapının unsurlarıdır. Başka türlü söylersek, aradaki göbek bağı akıldır. Oysa yaratıcı ilkenin söz olduğunu söylemek, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik mesafeyi ifade etmenin bir başka yoludur. İnsandan ontolojik olarak farklı olan Tanrı'nın vahyi ve

ona ibadet anlamlı olabilir. Zira biz hâkim olduğumuz kişi önünde eğilmeyiz. Bunlar arasında keyfiyet bakımından fark olmayıp, sadece kemiyet açısından fark vardır. Belki de meselelerin tam düğüm noktası burada. Zira Papa, İslam'ın aşkın Tanrı tasavvurunun logosla örtüşmeyeceğini söylüyordu.

İnsan, kendi potansiyellerini gerçekleştirerek Tanrı'nın krallığını üstlenebilmesi fikri, bu düşüncelerin uzantısı olmaydı. Modern Batı insanı, Tanrı'nın krallığı yerine kendi krallığını ilan etmiştir. Diyebiliriz ki modern insan, kendi kendinin efendisidir. Şimdi hal böyle iken ve dinler arası bir diyalogdan söz edilirken, bizi bekleyen ikilemler şunlardır: Her şeyden önce, acaba bir Tanrı krallığı ile insan krallığının diyalogundan mı söz edilmektedir? Çünkü bu, doğrudan doğruya hakikat sorununun nasıllığını gündeme getirecektir. Böyle bir diyalog kabul edilebilir olsa bile, iyi kötüden nasıl ayırt edilecektir? Dahası hakikatin neliği? ya da nasıllığı cevapsız kalacaktır. Mesele sadece bununla kalmamıştır. Diyaloğa girilecek olan Müslüman'ın Batı'nın gözünde, terörle özdeşleştirilmeye çalışılması basit bir tavır değildir. Kökleri derinlere vurmaktadır. Öyle ki Giorgio Agamben'in "Müslüman"ı (Muselmann) tanımlayışı bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır. Muselmann "maruz kaldığı aşağılanma, korku ve dehşetten dolayı bütün bilincini ve kişiliğini yitiren, tamamen duygusuzlaşan bir varlıktır... bu insan, artık hiçbir şekilde insanların dünyasına ait değildir...Sessiz sedasız ve tek başına bellek ve kaderin olmadığı bir dünyaya geçmiştir." Bu tasvirden sonra bir Hıristiyan bireyinin tanımlanmasına hiç hacet yoktur. Susmak ya da konuşmak çok önemli değildir. Her halükarda ibre olumlu puanı gösterecektir. Çünkü simetriğindeki insanın bütün ipleri kesilince, doğal olarak bu, güç kazanacaktır. Diyaloğun eşit ve paralel haklara sahip olanlar arasında mevcut olduğunu dikkate alırsak, Muselmann'ı bu şekilde tasvir eden bir medeniyetin, onunla nasıl bir diyaloga gireceğini tahmin etmek için kâhin olmak gerekmiyor.

İşin aslı, gerçekten diyalog istenmekte midir? Papa'ya göre, kilisenin geleceği dinler arası diyaloga bağlı değildir. Bilakis sekülerizmin yadsınması gerektiği gibi, diğer dinlerle diyalog da kabul edilebilecek bir şey değildir. Onun sözleri yüksek sesle telaffuz edilen Katolik öğretisinin ve Avrupa'daki uygulamasının canlanması için kaçınılmaz bir iddiaydı. Ancak 16. Benedict, sekülerizmin yadsınması gerektiğini söylerken, insanın krallığının iptal edilmesini kast etmemektedir. Sadece bu krallığın katolikliğin hizmetinde olmasını ima etmektedir. Tanrı devletinin yurttaşları sadece kendi otoritelere hizmet etmiş olacaklardır. Dolayısıyla da kendilerine muhalif olan güçler karşısında direnç kazanacaklardır. Kısacası bütün çaba, "birleştirici bir Avrupa tabanı yaratma" ve Hıristiyanlığı diriltme teşebbüsüdür. Hal böyle iken "ne diyalogu" diyesi geliyor insanın. Dahası, Batı düşüncesi bir bakıma kendisini insanlığın telosu olarak gördüğü için, direşken ve geçirgensizliğinden dolayı, ona nüfuz etmek mümkün değildir. Sadece belirli formatlardan geçerek Batılılaşmak mümkün olduğundan, determinist ve dışa kapalı bir çark hüviyetindedir o. Dolayısıyla böyle bir paradigma karşısında dinler arası diyalogun ayakları yere basmadığı gibi, dinî çoğulculuğun da içi boştur.

b. Dinler ittifaksızlığından 'Medeniyetler İttifakına'

Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezi ile Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinden sonra şimdilerde, İspanya Başbakanı Zapatero'nun "medeniyetler ittifakı" teşebbüsü üzerinde konuşmaya başladık. İlk iki tez, hegomanyanın fikri zeminini ifade etmekten başka bir şey değildi. Ancak ittifak ile hegomanya ne kadar uzlaşabilir? İttifak iyi şeyler çağırıştırıyor fakat bu sadece nominal (isimsel) bir iyilikten mi ibaret? Yoksa hegomanya yerini ittifaka mı bırakıyordu? İşte bu bağlamda, Başbakan Tayyip Erdoğan ile İspanya Başbakanı Zapatero'nun eşbaşkanlığında ve Birleşmiş Milletler himayesinde sürdürülen "Medeniyetler İttifakı" projesi İstanbul'da "4.

Yüksek Düzeyli Grup Toplantısı" gerçekleştirildi. Fakat bu toplantılar sürerken Ortadoğu tablosu, ittifaka inat cereyan ediyordu. Yani Afganistan, Irak, Filistin, Lübnan'da yaşanan trajedi hiç de ittifak sinyalleri vermiyordu. İki medeniyetin karşılaşması mı buluşması mı mücadelesi mi dersiniz, yoksa yüksek düzeyli toplantının söylediği gibi, ittifak mı dersiniz, adını siz koyun; gerçekler, bizim ad koymamızı beklemeden çoktan damgayı vurdu bile.

Sahi, neden Zapatero ile Erdoğan? Yoksa onların bir kader ortaklıkları mı var?

İttifaktan evvel ittifaksızlığı dile getiren Huntington'un tezinin köklerine inmemiz gerekirse: Onun politik yansımasından önce, Hegel 'Tarihte Akıl' dan söz ediyorken, yine Schleiermacher, kilisenin dogmalarının yerellikten ziyade, tarihî teolojinin bir parçası olarak telakki edilmesine dikkat çekmekteydi. Bu düşüncüyü izleyen Tillich gibi ilahiyatçılar, söz konusu tavrı (Hristiyanlığın varolan ve gözlenebilen realitesinden hareket etmesi açısından), pozitivist bir teoloji olarak isimlendiriyordu. Bu pozitivist teolojinin en önemli sonuçlarından birisi, insanlık tarihinin tümü için geçerli genel bir dinî cemaat kavramsallaştırmasından hareket" ediyordu. Bizi daha çok teoloji ve din perspektifinin ilgilendirdiğini dikkate alırsak, Hz. İsa'ya nihaî vahiy denilmesi bu gerçeği daha çok dışa vurmaktadır. Ancak buradaki pozitivist teolojinin zamanla içkin bir pozitivism haline geldiğini ve bunun tümel ve evrensel bir akla tekabül ettiğini pekâlâ söyleyebiliriz.

Ne var ki 16. Benedict, Eski Ahit'deki "Önce söz vardı" ayetindeki sözün logos yani akıl olduğunu söyleyerek bununla, Hegel, Schleiermacher, Tillich ve dahası Fukuyama ile Huntington'un tezlerini de özetlemiş oluyordu. Bunun içindir ki Amerikan Time dergisinin konu edindiği yeni sayı, Papa'nın Türkiye ziyaretine ilişkin açıkça şunlar söylenmekte: "Pa-

pa, Türkiye'de her ne yaparsa yapsın, İslam ile Batı arasındaki ilişkiler şu sıra onun bir ilahiyatçı değil, diplomat gibi davranması gerektiğini gösteriyor". Çünkü ilahiyatçı gibi davranması, tavrının arka planının teolojik örgüsünü dışa vura-
caktır. Diplomat gibi davranması reel politik olacak!

Buradaki aklın dile tekabül ettiğini söyleyen Aydınlanma düşüncesi, ideal bir dil düşüncesini tasarlamaktaydı. Çünkü onlar için dil, total bir bilinebilirliğin temsilcisiydi. Bir başka ifadeyle Varlık, mutlak surette elde edilebilen bir nesnellik anlamına geldiği için, dilin de bu şekilde anlaşılması kaçınılmazdı. Diyebiliriz ki aklın dille özdeşleştirilmesi ve dünyanın yaratıcı ilkesinin akıl olarak düşünülmesi, Batı fikriyatının rasyonalist ve evrenselci tavrının bir uzantısıdır. Bir başka ifadeyle, Fukuyama'nın eninde sonunda bütün insanlığın Batılılaşmadan geçeceğini söyleyen tezinin, farklı ifadelerinden başka bir şey değildir bunlar. Manzara aynı, ancak o, sadece farklı pencerelerden tasvir edilmektedir.

Madem ittifakı ele alacağız, çatışma dolayımılaması üzerinden devam edelim: Huntington neden çatışmadan söz ediyordu? Çatışmanın kaynağı neydi? Ona göre, detaydaki bunalımların çıkmasına sebep olan, yerel kültür ve medeniyet çatışmalarıdır. Çatışmanın durdurulması, yerel kültür ve geleneğin evrenselleştirilmesinden ya da modernleştirilmesinden geçecekti. Ancak dünyamız, tekdüzeliliğin ve tek biçimliliğin tehdidi altında diyen Claude Levi-Strauss, modernizmin sosyo-kültürel görünüşünü oldukça çarpıcı bir şekilde özetlemektedir. Bunun daha somut ifadesi, kültürel çeşitliliğin yok edilmesidir. Levi-Strauss, söz konusu kültürel çeşitliliği muhafaza etmenin önemine işaret eder. Aksi halde insanlık, tek tip yaşama biçimine mahkûm edilir. Bu tek tip yaşama biçimi, insan topluluğunu yıkıp geçebilen ve doğasını bütünüyle gerçekleştirmesini engelleyen bir handikaptır. Levi-Strauss'a göre, kültürlerin gerçek katkısı her birinin özel buluşlar listesine bağlı olmayıp, kendi aralarında birbirlerine

sundukları ayrımsal farklılıklara bağlıdır. Şu halde, 'insanlığa düşen kutsal görev, insanlığın özgünlüğünü bir ırka, bir kültüre ya da bir topluma mal etmeye yöneltecek kör bir ayrıcalıklılıktan sakınmaktır. Zira insanlığın hiçbir bölümünün tüm insanlığa uygulanabilecek formüller hazırlayamayacağı ve tek tip bir yaşam biçimine uydurulmuş bir insanlığın, akıl almaz bir şey olduğu asla unutulmamalıdır'.

Diyebiliriz ki modernleşme süreci, dönüştürücü olmaktan ziyade, determinist bir çark işlevi görmüştür. Nitekim ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, geleneği iptal eden ve her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak kavranması, onun determinist özelliğinden başka bir şey değildir. İşte şimdilerdeki gelişmeler, ideolojik ve ekonomik çatışmadan ziyade, kültürel bir çatışmanın içine girmektedir. Zira evrensel olanın kendini neredeyse tanımlayamama riski belirmeye başlamıştı. Dolayısıyla ekonomik modernleşme ve sosyal değişim ile sarsılan yerel kimliklerin yerini, fundamentalist dinî bilinçlenme doldurmaktadır ve bu beraberinde otantik ve yerel kültürlerle dönüş eğilimini getirmektedir. Siyasi ve ekonomik rekabetin jeo-kültüre bağlı hale gelmesi, evrensel modernizm projesinin kısır döngüye girdiğinin bir sinyalidir. Bundan böyle, 'mesele beşeri ve kültürel sermayeyi kullanma ve muhafaza etme' meselesi haline dönüşmektedir. (A. Davutoğlu)

Yerel kültür ve gelenek dışlanırken neden birden bire önem kazanmaya başlamıştı? Çünkü insan olmak farklılığı beraberinde getirir. Farklılık da diyalogu ve ilişkiyi. İnsan işte tam bu zeminde insan olmaya başlar. Kur'an bu gerçeğe şöyle dikkat çeker (49/13): "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. İşte "insanın bu kısım kısımlılığı", onun hem başkalarını ve bu sayede asıl olarak da kendini tanımasını mümkün kılar. Ancak sözünü ettiğimiz modernizm projesi, bu farklılığın kökünü kazırken, insanın

yerine robot ikame etme girişimindeydi. Hali hazırdaki durumu, her şeye rağmen insan planlamış programlamış olsa da yarınları robotlar programlayamayacağına göre, o şimdiyi otomatik olarak sürdürmek zorunda kalacaktı. Bu bir bakıma zamanın ilgası anlamına geliyordu.

Hem robotlar şiir yazamadığı gibi, resim de yapamazlar. Onlar, medeniyetin mayası olan kültür, gelenek ve dini hiç üretemezler. Bunları hem icra eden hem de bunların içinden doğan insandan söz etmek o kadar da kolay değildir artık. Yerel kültür ve geleneklerin önem kazanmaya başlaması aslında, nesli tükenmekte olan insan için bir av yasağının başlamasıydı. Öyle ya insan cenini rahimde gelişmez de nerede gelişirdi? Bunun kazınması artık bundan böyle bereketli havzaların da kurutulması anlamına geliyordu. İşte bütün mesele bu. Ne var ki ülkemiz aydını sanki canla başla bu bereketli havzaları kurutup, tek tip insan yetiştirmenin yarışına girdi. Farklı dil, kültür ve gelenek bir imkân olarak görülmesi gerekirken, fabrikasyon için mekanik çarklara heves edildi. İşin ilginç, hegemonyanın patronları bir reçete arayışındayken, köleler de dur durak bilmeksizin kötürümleşen formülleri ikame etme yarışını sürdürdü.

Kaldı ki reçete bir yana, köleleri doğrularcasına, kendilerinin bu konuda ne kadar ısrarlı olduklarını Hristiyan dinî liderler dile getirmektedir: 2. John Paul ve 16. Benedict yapılması gereken işin, kilisenin geleneksel tabanını canlandırmak ve bunun Avrupalı köklerini yeniden yakalamak olduğunu söylediler. Burada altı çizilmesi gereken kısım, kilisenin Avrupalı köklerini yeniden yakalamak ifadesidir. Görüldüğü gibi ikisi de bu konuda hemfikir. Ancak ilki, Hristiyanlaşacaksa, evrensel Avrupa projesine dâhil olacaksa, her din diyaloga buyur edilebilirdi! Ancak 16. Benedict bu konuda fazla hayalciliğe gerek yok dercesine, diyalog çabasını beyhude bulmaktadır. Doğrusu formül çok açık: İnsanlık, Batılılaşmadan ve onun doğal dininden geçecek.

Görüldüğü gibi, Batı düşüncesi bir bakıma kendisini insanlığın telosu (gayesi) olarak gördüğü için, direşken ve geçirgensizliğinden dolayı, ona nüfuz etmek mümkün değildir. Sadece belirli formatlardan geçerek Batılılaşmak mümkün olduğundan, determinist ve dışa kapalı bir çark özelliğini haizidir. Bu şekildeki felsefi arka planı, teolojik zemin de doğrulamaktadır. Zira ne seçilmiş bir millet, ne de son vahiy olarak İsa'yı gören bir kavim diyaloga ve ittifaka açık olabilir. Dahası açık olmayı bırakalım, kendini nihaî kader olarak sunan ve 'Ayasofya'nın kilise olarak restore edilmesini' isteyen bir zihniyetle ittifak elbette olabilir. Ancak bu, hali hazırdaki durum itibarıyla, sadece ve sadece idealar dünyasında mümkün olan 'medeniyetler ittifakı' olacaktır! İttifakın miyarı, kim bilir, 'İlahî hakikatin rengine bürünmeyi' (2/138) kabul etmekten geçecek...

b) Dinlerarası Diyalog Söyleminin Hedefi

Papa 16. Benediktus'a göre, "Avrupa, kendisini yüzlerce yıl boyunca uğraştıran bir tek rakip tanıyordu: İslâm". Bu rakiple baş etmenin yolu, onun en canlı damarını dolaylı olarak kurutmaktı... En ciddi handikap da İslâm'ın, 'hayata dair bir söylem' üretiyor olmasıydı.

Papa 16. Benediktus Türkiye'de, Roma Katolik Kilisesi'yle mazisi Haçlılara kadar uzanan şiddetli ayrımlar yaşamış bir dini geleneğin temsilcisiyle, Doğu Ortodoks Kilisesi'nin Ekümenik Patriği 1. Bartholomeos'la bir araya geldi.

Roma Katolik Kilisesi, Hıristiyanlık tarihinin başlangıcından itibaren, kendisini Hıristiyan geleneğinin merkezi olarak görerek, diğer bütün Hıristiyan kiliselerini kendi egemenliği altına almaya çalışmıştır. Roma kilisesi erken dönemlerden itibaren İstanbul kilisesi üzerinde hükümlanlık kurmayı gâye edinmiştir. Fakat kendisini Doğu Roma siyasal gücüne bağlı bir kilise olarak gören İstanbul kilisesi buna temelden karşı çıkmıştır. Nitekim siyasal anlamda ortaya çıkan ayrılıklar

çeşitli tarihi ve teolojik farklılıklarla desteklenerek iki kilise arasındaki yarık büyümüştür. Birleştirme çabaları ayrılıkların başladığı tarihe kadar gitmekle birlikte, yakın geçmişte Katolik Kilisesi diğer kiliseleri kendi bünyesinde eritmekten ziyade, onların varlıklarını tanıyarak yine de gücü eline tutma yolunu tercih etmiştir. Aslında bu teşebbüs, zaten derinlerde var olan birliği keşfetmek için, bölünen kiliselerle ilgili olarak yapılan detaylı araştırma hareketi olarak okunabilir. Belki de Papa, James H. Hichols'un ifadesini dillendirmeyi tercih etti: "Görevimiz muhtelif mezheplerimizin yapısını ve uygulamalarını tekrar öylesine şekillendirmektir ki, aslında zaten varolan bu birlik, hiçbir surette artık göz ardı edilmesin ve dünyadan saklı kalsın; bütün insanlığa aşikâr olsun." Böylelikle de, 'birlikten kuvvet doğar' demek istiyordu, 16. Benediktus.

Burada asıl sormamız gereken soru şu: Bunlar gündemin görünen yüzü olmakla birlikte, arka plandaki asıl hesap neydi? Bunu Papa'nın ağzından dinleyelim: "Avrupa, kendisini yüzlerce yıl boyunca uğraştıran bir tek rakip tanıyordu: İslâm" Bu rakiple baş etmenin yolu onun en canlı damarını dolaylı olarak kurutmaktı. Bunun için de izlenecek strateji, özellikle sekülerizm, Batılılaşma ve Avrupalılaşma tohumlarını iyi ekmek gerekiyordu. Ancak 16. Benediktus bu çabanın çoğu zaman netice verir gibi gözükse de, ters çiçeklendiğini kaydetmektedir: Zira İslam yeniden serpilip gelişmektedir. Bu durum, elbette sadece İslam ülkelerinin maddi zenginliğiyle açıklanamazdı. İslam'ın yayılmasının nedeni, taraftarlarına hayata yakın derunî, ruhsal bir temel sunmasıydı. Bir başka ifadeyle İslam, 'hayata dair bir söylem' üretiyordu. Kısacası hayatın gerisinde ya da ötesinde değil, bizzat yaşamla el ele bir din. İşte tam da bu, Avrupa'nın kaybettiği şeydi. Papa'ya göre, bu nedenle Avrupa, tüm siyasi ve ekonomik ağırlığına rağmen, yıkılmaya mahkûm gibi görünüyor. Demek ki Papa'nın, Müslümanlara yönelik hemen her fırsatta

önyargılardan beslenen görüş ve yaklaşımları dillendirdiğini ve Ortaçağın hastalıklı İslam karşıtı tutumunu hâlâ sürdürdüğünü söylemek safdillik olacak. Avrupa'nın çok iyi fotoğrafını çeken Papa, hastalığı çok iyi teşhis ettiği gibi panzehiri ya da reçeteyi de çok iyi bilmektedir. Yapılacak olan şey o zaman tedaviye kalkışmak değil, -bu kabul edilebilecek bir şey değil, akıllara ziyan!- rakibi yok etmek. Bunlar, bir politikacı olarak yapılması gereken şeyler. Elbette er ya da geç hakikatin kazanacağını Papa herkesten daha iyi bilmektedir! Ancak o elinden gelenleri arkasına koymamalıydı. Kıyametin yarın kopacağını bilsen bile bir fidan dik düsturunu ne garip ki derinden kavramıştı!

Onun için olmalı ki ABD'nin eski Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'ı danışman seçmiştir. Çok anlamlı değil mi? Kananan yaralar üzerinden zaman kazanılamaz mıydı? Elbette. Ne güne duruyor, İslâm, Filistin ve İsrail meseleleri.

Yukarda değindiğimiz hastalık ve reçeteyi açacak olursak: Öncelikle Batı'nın hakikat anlayışında temelden bir kınılma olduğunu söyleyebiliriz. İster Platon'un idealar dünyası, ister Kant'ın numen dünyası içinde düşünelim, iyinin ya da ahlakın garantörü, bizimle aramızda varolan öyle kalın bir duvarın ardında ki onun hayatla dirsek teması su götürür olmuştur. Sözünü ettiğimiz görüngüler dünyası ile ilahi dünya arasındaki çatlak, beraberinde yanılmış bir insan profilini getiriyordu. Hatta sekülerizmin köklerini buraya kadar götürebiliriz. Batı'da seyreden trendin biri sekülerizm iken, diğeri ise etik kodların içini boşaltan postmodernizmdir. Postmodernizm hem hareket noktası hem de varacağı yer nihilizmden başka bir şey değildir. Bu sinyaller, insanın ve ahlakın tehlikeye girdiğini gösteriyordu.

İyi de bunları söylerken aklı karşımıza mı alıyoruz? Kesinlikle hayır. Aklı kuşatmakla birlikte onu aşan hikmet ve irfandan söz etmek istiyoruz. Öncelikle hikmet, asıl sahibi, bir

numen dünyasında olmayıp, Kur'an'ın ifadesiyle "bize şah damamızdan daha yakındır" (50/16). Yine Kur'ân'ın anlam bütünlüğünde iman (inanç-varlık) kavramı 'ilm (bilgi) ve sâlih amel (ahlak) kavramlarıyla öylesine bir birine bağlıdır ki bunlar birbirini hem besleyen hem de gerektiren düzlemlerdir. Bu düşünce dünyasında, insanın eşyanın hakikatini bütüncül olarak kavrayabilmesi ve kendi yerini anlayabilmesi "bilgidir" ve bilgi ise "iman"ın ta kendisidir. Söz konusu bilgi ve dolayısıyla iman, insanın yaratıklar âlemindeki uygun yerini ve yaratıcısı ile olan irtibatını bilmesidir. İşte adalet de tam burada zuhur eder. Öte yandan, bu kavram kendinde, kulluğun anlamını da ihtiva eder. İlginçtir ki kulluk kavramını yakından yokladığımızda, bilgi düzlemine de girmiş oluruz. Zira Kur'an'ın kulluk kavramı, kesinlikle bilgi, hikmet (marifet) anlamındadır. Kısacası bu dünya görüşü içinde gezinirken, hakikatin hayat olduğunu fark etmeye başlarız.

Batı'nın bütün bu çılgınlıkları, nasıl oldu da 'Kevser'in dışında kalındı? feryadından başka bir şey değildir. Çünkü "Muhakkak ki biz sana Kevser'i verdik" (108/1) diyen Allah; Peygamber'e "Biz sana çok hayır/büyük nimet verdik!" şeklinde seslenmekteydi. Bu çokça hayır, hikmet, marifet, güzel ahlak, 'ilm, İslam dini anlamına geliyordu. Velhasıl Kevser, hayat, hakikat ve hikmet ırmağıydı. Dahası belki de Batı fikriyatı, biz de ırmağın suyuyla vaftiz olmaktadır diyerek, ısrarlarını ve itirazlarını dile getirmektedirler. Oysa Kevser'den gelen nida şöyle sesleniyor: Allah'ın boyasına bak, (vaftiz nolacak?) Kim, Allah'dan daha güzel boya vurabilir ki? (2/138).

İman ile dini bir boyaya benzetmek gerekirse, biz Allah boyası olan bir fitrî iman ile ve Allah tarafından boyanmış olmayı üstün tutarız. Maddî ve manevî bütün temizlik çabalarımız ve güzelliklerimiz hep ilk oluştan, doğuştan gelen temelin muhafazasına yöneliktir. İslâm dini ve tevhid imanı, insanların Allah tarafından boyanmasıdır. İman en güzel Al-

lah boyasıdır. Ve işte böylece biz ancak O'na ibadet ederiz, yalnızca O'na kulluk eyleriz....

Papa, gaf yapacak kadar dalgın biri değil kuşkusuz. Giderken, "kalbimin bir kısmı burada kaldı" diyen 16. Benediktus, bir yandan sembolik olarak Avrupa'nın sözünü ettiğimiz bölünmüşlüğü (İsevilğin ülkemizdeki izleriyle birlikte) dile getirirken, öte yandan da bilinçaltı Kevser'e yaklaşmış olmanın alametlerini bildiriyor olmalı. Ancak bir Avrupalı ve modern entelektüel olarak, onun karanlık bilinçaltına da ne oluyor! Bilinci ona, 'Kalma bu yerlerde, gitmelisin!' emrini çoktan vermişti bile. Hatta gelmeden önce. Ancak rüyasında onu 'Yanlış hesap Bağdat'tan döner!' fısıltısı rahatsız ediyor olamaz mı? Ama ne gâm, bu kâbusu unutmak için çok şey icat ettikleri muhakkak!

c) Dinler arası Diyalog ve Dinî Çoğulculuk

Şimdilerde dinler arası diyalog söylemi, farklı formüllerle tekrar tekrar gündeme gelen bir ibaredir. Ancak dinler arası diyalogdan söz edebilmemiz için bir kere zeminin buna müsait olması gerekmektedir. Tamamen rasyonalist, bireyci ve determinist bir özelliğe sahip zeminde, somut dinin diyalogunun nasıl olacağı tartışmalı bir konudur. İşte bu handikapın farkında olduğu için, dinler arası diyalog için olmasa da varoluşu tehdit eden modernitenin açmazlarından dolayı Papa, sekülerizme 'hayır' demeye çalışıyor. Biz meseleye dinler arası diyalog sorunundan bakarsak, Kutsal Kitap merkezli bir çağının tutması için şartlar oluşmuş değildir. Bir başka ifadeyle, Modern çağ, İbrahimî geleneği bütünüyle devre dışı bırakarak, rasyonalist ve determinist bir kisveye bürünmüştü. Doğal olarak asıl damarlar açılmadan, ısmarlama çözüm ne kadar başarılı olabilir!

Bir kere, İbrahimi gelenekteki peygamberî öge iptal edilmişti. Peygamber, insanın hem Tanrı ile hem de diğer insan tekiyle diyalogunun teminatıdır. Oysa rasyonel teoloji çerçe-

vesinde, peygamber akıl adına dışlanınca, ciddi bir diyalog-suzluk sorunu baş göstermiştir. Belki böyle bir çözümün geçerli olabilmesi için, öncelikle köşe taşlarının yerine iade edilmesi gerekmektedir. Zira dinlerinin kendi paradigması içinde olumlu ya da olumsuz, birbirini tasdik ya da olumsuzlama veya tamamlama anlamında, Musa ile İsa, İsa ile Muhammed arasında diyalog vardır. Dinler arası diyalogla ilgili olmak üzere, üç boyutlu bir durum var: İlki, modernitenin yalınkât, rasyonalist, zorunluluğa mahkûm ve özgürlüğü elinden alınmış insanı; ikincisi, bu insanın özgürlük alanını açmanın ve kendine tutuklu olmaktan azad etmenin imkânları; nihayetinde Kutsal Kitapların önemi ve İbrahimi geleneğin diyalogu.

Bu bağlamda oluşturulan çözümlerin sözde çareler olduğu söylenebilir. İfade ettiğimiz gibi, asıl damarın açılması gerekmektedir. Bir çözüm olarak sunulan dinî çoğulculuk aynı nihaiye farklı cevaplar verme olarak değerlendirilmiştir. Dinî çoğulculuk deyince hemen akıllara geliveren John Hick, Mevlana'nın 'Lambalar farklı olsa da ışık aynıdır, çünkü o Maverâ'dan gelmektedir' sözünün, pluralizmi en iyi özetleyen ifade olduğunu söyler. Ancak, buradaki asıl mesele, bu ışığın manevi bir nur, ya da rasyonel ilke olup olmadığıdır. Elbette dinlerin aşkın birliğinden söz edilirken, aynı realite ibaresinin altı çizilmektedir. Belki onun kadar önemli olan diğer ibare ise, farklı cevaplar, ifadesidir. Pluralizm düşüncesi, dinlerin aşkın birliği fikriyle de kesiştiğini ima etmektedir ki bu da üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Modern insanın kendini Tanrı'nın krallığı yerine ikame etmesinin tersine, dinlerin aşkın birliği, insanı aşan bir üst boyutu dile getirmektedir. Kalbin öyle dilleri vardır ki akıl ona sağırdır diyen Pascal'ın ifade ettiği gerçeklikle, 'dinlerin aşkın birliği' fikri örtüştüğünde, elbette bu kabul edilebilecek bir şeydir. Ancak, burada ki aşkınlık fikri, özcülüğün tersine çevrilmiş hali midir!

Yine, dini salt rasyonel bir düşünce olarak kabul etmesek bile, bir geleneğin neşvünema bulduğu gelenek ve kültürü iptal ederek, onun özsel boyutunu öne çıkarmasından dolayı dinlerin aşkın birliği fikri, dini, din kimliğinden çıkarma düşüncesine hizmet etmektedir. Başka türlü söylersek, yukarıda ifade ettiğimiz farklı cevaplar hususu görmezden gelinmektedir. Unutulmamalıdır ki İbrahîmî gelenek dairesinde yer alan her bir din, kendi geleneğinden koparak, evrensel (özcü) aşkın bir formüle girmeye direnir. Aşkın dinlerin birliğinde, Tanrı'nın adaleti, sevgisi, birliği ve gücü soyut bir kılıfa girecektir. Soyut bir adalet çoğu zaman somut bir adaletin yanında, sözde bir adaletten öteye geçemez. Dahası bir geleneğin formundaki adalet ilkesi var oluşla birleşince, ya da onunla bir izdivaca girince, belirlenemeyecek ve beklenmedik bir şekilde çiçeklenecektir. Oysa soyut adaleti, şu ya da bu şekilde ifade etmek, ondan çok şey değiştirmeyecektir. O, formülasyonda çok şeyi çözer gibi gözüke de somut adaletin gücünü gösteremez. Doğrusu sadece İbrahîmî dinlerin değil, diğer dinlerin pek çoğunda ortak paydaların olması çok doğaldır. Bu gerçeğe din üzerinden değil de insan var oluşu üzerinden ilerlediğimizde de ulaşabiliriz.

Modern zamanlarda dinlerin aşkın birliği ilkesi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, dini pluralizm olarak da formüle edilmiştir. Mesela postmodernist dinî çoğulculuk da hemen hemen benzer savları ortaya atar. Çünkü o da dinlerin özgün ötekiliğini bastırmak suretiyle, dinî alanı totalleştirme girişimidir. Zira genel olarak pluralizm, dinî gelenekleri, aynı Nihâî Gerçekliğe farklı cevaplar olarak görme temayülünden başka bir şey değildir. Ancak böyle yaparak o, her bir dinî geleneğin somut karakterini inkâr ederek ya da görmezden gelerek, âdeta tek bir teorinin indirgemeciliğinin bayraktarlığını yapmaktadır. S. Zizek'in aktardığı bir tartışma, doğrusu bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Tartışma şöyle cereyan etmektedir: Katolik bir papazla Güney Amerikalı bir vaftizci, tartışma

esnasında, kişilerin resmi inançlarına bakmaksızın dinlerin birleşebileceğinin mümkün olduğunu ümit ettiklerini söylerler. Çünkü bütünüyle iyi olan insanın, ilahî inayette olduğu ve kurtulduğu addedilir. Ancak daha sonra Güneyli, İncil'in sözlerine göre, sadece İsa'nın hitabını açıkça tanıyan, İsa'yı yaşayanların kurtulacağını hatırlatarak, ironik bir gülümsemeyle, pek çok iyi ve dürüst insanın cehenneme gideceğini söyler. İncil'de iyi olarak temellendirilmeyen iyiler, gerçekte onun bir taklididir, der. Burada da İsa'nın söylemindeki aşkın dinî boyut bir yana, onun belli bir geleneğin ve kültürün sözcüsü olduğuna dikkat çekilmektedir. İslam söz konusu olunca, hem somut hem de soyut evrensellik gündeme gelecektir. Bu durumda Güney Amerikalı vaftizci, kendi dairesinde haklı olacaktır.

Peygamber ögesi, dindeki emniyet sibobudur. Aksi halde deizm kaçınılmaz olacaktır. Peygamber, hem geleneğin hem somut insanın hem de somut adaletin garantörüdür. Kısacası o özcülüğe prim vermeyen bir mekanizmadır. İbrahimî geleneğin tüm peygamberleri aynı mesajı getirmekle birlikte, (Hz.) Davud'un, Musa'nın, İsa'nın ve Muhammed'in dinî ethoslarının bir birinin aynısı olduğunu söylemek güçtür. Tevhidin sözcülüğünü yapma bakımından birleşmeler de her kültür ve gelenekte, bu tevhidi inanç ve ahlaki tecessüm ettiren peygamber, yeni bir ethosun (adet, alışkanlık) mimarıdır. Dolayısıyla bu farklı ethosları dikkate almadan, onların temel ilkelerinin aynılığından hareket etmek yanıltıcıdır. Bunlar arasındaki süreklilik ve evrilme, aynı hakikate farklı cevap olarak özetlenince, görünüşte aynı şey söyleniyor gibi gözükse de esastan çok şeyin çalındığı tartışma götürmez bir gerçekliktir.

Dahası, bu bağlamda, ethosların ya da geleneğin üç önemli işlevinden söz etmemiz gerekmektedir. Zira gelenek, ilahi hakikati bir yandan muhafaza edip yorumlarken, öte yandan hakikatin her bir sözcüsü ya da taşıyıcısı, bir önceki mesajı

hem olumlar, hem de bir ıslah ve gelişimi beraberinde getirir. Zımnınen tedrici bir gelişimin sağlamasını gelenek içinde yapmamız mümkündür. Gelenek, bir önceki mesajı tasdik etme anlamında bir şahadet işlevi de görür. Hatta bu şahadete, üçüncü kişi gözüyle de bakmamız mümkündür. Özellikle peygamber ve Tanrı arasındaki bir ben-sen ilişkisini, gelenek üçüncü bir kişi olarak onaylar. Yeni mesaj, kültürel hafızada var olan kodların bir yenilenmesidir. Şimdi geleneği ve ethosu görmezden gelirsek ve dini din yapan nihai hakikatleri belirleyip oradan hareket edecek olursak, sözünü ettiğimiz, muhafaza, yorumlama ve ıslah işini, yine evrensel ilkeye tevdi etmek durumunda kalırız ki bu da bir anlamda dinin metafizikleşmesinden başka bir şey değildir.

Doğrusu dinleri ya pluralizm ya da dinlerin aşkın birliği gibi bir başlık altında birleştirmeye çalışmak, kültürel ve geleneksel yapının dahası insanın somut zenginliğini tırpanlamak anlamına gelecektir. Tek biçimliliğe hapsedilen din, var oluşun farklı boyutlarının gelişmesi için miyar olma işlevini yerine getiremeyecektir. Dinleri bir formül altında birleştirmek, insanın varoluşsal boyutunu da indirgemeyi talep eder. Bu olsa olsa özcülüğe hizmet edecektir. Oysa sadece var oluş değil, hayat bir bütün olarak farklılıklardan ibarettir. Hal böyle olunca da dinin farklılığını tırpanlamak, hem dinden, hem varoluştan hem de kültür ve gelenekten dahası sermayeden kısıtlama anlamına gelir. Kitagawa'nın da haklı olarak ifade ettiği gibi,

Yine de ben bir kere çoğu insanın düşünmeye meylettikleri gibi, farklı dinlerin, bir çeşit üst-Bahâî sistemde bir noktada birleşeceklerini sanmıyorum. Aksine, Hıristiyanlık dâhil, farklı dinî gelenekler kaçınılmaz olarak, çatışma ve anlaşmazlıklar barındıran yeryüzünde, gelecekte de kendi dinamiklerine göre gelişmeye devam edeceklerini düşünüyorum. Ancak, bütün dinler, diğer dinlere "dinî olarak" yaklaşmayı öğrenir-

lerse, kendi dinî kimliklerini kaybetmeksizin birbirlerinden çok şey öğreneceklerdir.

B. MODERN DÜNYANIN KRİZİ: DEĞER VE ANLAM

1. Ahlaksızlığımız, vicdansızlığımızdan mıdır?

Değer ve Ahlak başlığı altında, özellikle inananların bir tür ahlakî tutulmaya maruz kalmasının nedenleri sorgulana-
caktır. Elbette bu aynı zamanda seküler bir kişinin de duru-
muna ayna tutacaktır. Çünkü insan, hangi kaynaktan besle-
nirse beslensin insandır. Gerilimleri, çelişkileri ve tıka-
dıkları noktalar aynıdır. Sadece bunları ifade etme biçimi değişebilir.
Belki de Kutsal Kitaplar'ın ahlak eksenli anlatılan sorun ve
çözümü birlikte vermektedir.

a) Ahlak ve Vicdan

Vücudun asaletinin gölgelendiği bir düşünce sisteminde,
ahlakî buyrukların yerine getirilmediğinden yakınmak, sade-
ce dogmatik bir kurallar manzumesi hakkında konuşmaktan
öteye gitmeyecektir. Acaba vücudun asaletiyle neyi kast et-
mekteyiz? Bir başka ifadeyle, varlığın asaletinin alçalması ne
anlama gelmektedir? Bir kere, insanı kırıp dökmekten kaçın-
dırmayan bir sistem, insanın asaletinden; dolayısıyla da
varlığın kemalinden söz edemez. Şu halde, 'önce insan!' de-
memiz gerekmektedir. Elbette, dinde ahlakın en önemli fonk-
siyonu, çok da masum olmayan insanın hırslarını ve arzuları-
nı gemlemektir. Ancak, din gerçekte bunu yaparken, insanı
bir kalıplar ve kurallar içine sıkıştırmadan yapıyor. Vücudun
vicdan pınarını asla kurutmuyor.

Kelime anlamı itibariyle vicdan, varlığı yerli yerince göre-
bilme ve hakkı teslim edebilme anlamına gelen adalet (adl)
en yakın kavramdır. İlahi iradenin sesini, vecde gelerek du-
yabilme, varlığı görebilme ve bulabilmedir. Bunun içindi ki
'vicdanın sesi', hakkın sesine en yakındır. Etimolojik olarak v-
c-d (vecede) kökünden, bulmak anlamından neşet eden vicdan,

vecd sayesinde ulaşılan bir merhaledir ki onunla vücud'a ulaşılır. Bütün bu deltaları kendinde birleştiren "vâcid", meydana çıkaran ve yaratan anlamına gelir; "mevcut" ise, var olan. Dolayısıyla, hem vecd, hem de vicdan, var kılıcı bir özelliği haizdir.

Kur'an'daki kıssaları dikkate aldığımızda, vicdanın asla gölgelenmediğini görürüz. İnsan, her bir kıssada capcanlıdır ve bütün karartmalar, insanın ışığını göstermek içindir. Mesele Hz. Yusuf'un, gömleğini arkadan yırtan Züleyha'nın arzusu karşısında ölü olmayışı, dikkati çeker. O da arzulamaktadır, ancak ruhunun küçülmesini göze almadığı için zindanı tercih edecektir. Ne var ki buradaki gölge, yani karanlık, Yusuf'un ışığını tam olarak ortaya çıkarmak için vardır. Karanlık sayesinde, o kendi şavkını görecektir.

Hz. Nuh'un oğlu, babasının çağrısına rağmen gemiye binmez ve kendisini bir dağın koruyacağını söyler. Ancak, dalgalar onu kendine aldığı anda, oğlu helak olanlardan olur. Bu durum karşısında Nuh'un vicdanı, Vücut'un vecd boyutunu oldukça güzel anlatır. Bu tablo karşısında, Rabbine dua eder ve oğlunun da şüphesiz ailesinden olduğunu söyler! Ancak, Allah'ın hâkimler hakimi olduğunu ve onun vâdinin ise gerçek olduğunu ifade eder (11/ 43-45). Kıssada oğlunun kendisini tam olarak dağın karanlığına gömdüğü anlatılırken, Baba otoriteryan bir kral değildir. Vicdanı sızlamıştır ve ailesinden olduğunu söyleyerek aidiyetin sızısını hisseder. Ama hüküm sahibine de teslimidir. İnsan olma, bütün çıplaklığıyla ortadadır. Kan bağı ünsiyeti ve iman ünsiyeti yerli yerince algılanarak, her iki açıdan da adalet ve vicdan, mi'yar işlevi görmüştür.

Kâbe'yi yıkmak isteyen Ebrehe'nin fillerle hücumuna karşı ebabil kuşlarının pişkin tuğlalar atması da vücudun vicdan boyutunu öne çıkarır. Fil ordusuyla Vücut'u sarsmayı planlayan düşmana karşı beklenmedik bir direnç zuhur eder (105.

sure). Adeta Kâbe'nin müntesiplerinin sızısı, eabilin gagası arasındaki kızgın taşlara tekabül eder. Her şeye gücü yeten Allah, bir anda onları yok da edebilirdi. Ancak, bu anlatımla Vücut'un vecd-vidan boyutu, hem olumlu, hem de olumsuz yönden öne çıkmaktadır.

İslam ontolojisini bütün görkemiyle temsil eden namazın gösteriş olmadığını kanıtlamanın yolunu Kur'an, hissetme ve koruyup gözetme duygusuyla test eder. Yetimi itip kakan, yoksulu doyurmayanın namazı, sadece bir gösteriş olabilir (107. sure). Burada da tecrübe ve vicdan boyutu ısrarla vurgulanmaktadır. Dahası, eğer namaz orta yolda olmaya bir söz verişse ve benlikten azad olma ise, böyle kişinin kibirlenmesi, zor durumda olanı görebilmesi, benlik duvarının erimiş olması gerekir. Madem böyle olduğunuzu ilan ediyorsunuz, niçin yetimi itip kakıyorsunuz demeye getirir, Kur'an.

Yine Kevser suresinde, Hz. Muhammed'e soyu kesik diyen, yani oğlu olmadığını başına kakan Mekkelilere karşı, hüznülenmemesi öğütlenmekte, oğuldan daha sonsuz olan iyilik ve hayır verildiği kendisine hatırlatılmaktadır. Ancak, buna şükretmesi için namaz kılması ve kurban kesmesi tavsiye edilmektedir. Burada da İslam ontolojisinin görkemli mimarisi namaz yanında, yaklaşmayı en iyi temsil eden, vicdanı uyandıran kurban olayına işaret edilmektedir. Çünkü kurban, aynı zamanda insanın eşya hiyerarşisindeki kendi yerini, insanlığını bir teyit etme ve Tanrı'nın tanrılığını teslim etme olayıdır.

Hz. Muhammed, kendisine kadın, güzel koku ve namazın sevdirdiğini söylerken, namazın tek başına İslam ontolojisini temsil ettiğini ve varlığın asaletinin timsalini söylemekle birlikte, kadın ve güzel kokuyla tecrübî boyutla bir kez daha onaylamaktadır. Dahası burada güzel olanın terbiye ediciliği hem namaz, hem de kadının estetik boyutu üzerinden yine-

lenmektedir. Bu da vecd boyutunun beslenmesi anlamına gelir.

Allah'ın devesini kesmeyin emrinde de yasaklanan canlı bir varlık, vicdanı ifade ettiği gibi; onu kesmenin vicdanı kurutma anlamına geleceği belirtilmektedir. Allah'ın devesi, vicdan, yani içinizdeki canlı Allah'ı temsil etmektedir. Onu keserek kendilerine kötülük yapan Hz. Salih'in kavminin içinde bulunduğu durumun somut dışa vurumu, bir deprem olarak tecelli etmiştir. İnsanın vicdanını kesmesi, kendi varlığını kurutmak anlamına gelecektir. Nitekim emre itaat etmeyen toplum, bir zelzeleyle cezalandırılmıştır (5/73-79). Zaten onlar, kendi kendilerini, deveyi keserek cezalandırmışlardır...

Allah'ın her bir sıfatı bizzat vicdanı da içermekle birlikte, onlara, Allah'ın rahman ve rahim isminin mündemiç olması, yani her bir sıfatın içinde rahman ve rahim isminin bulunması, vücut'un yanında vicdanın bağlı olduğunu ifade etmektedir. Rahman ismiyle bütün yarattıklarını kucaklayan Allah, rahim ismiyle de kendisine yaklaşanları daha yakından koruyup gözetmektedir.

Yine Kur'an, 'ülfet' kavramını, varlığın vicdan sesi olarak işler. Birbirine düşman kişileri, ülfet güvencesiyle birbirine emin kılan (3/103) Allah'ın, sevgi ve vicdan gücü, böylece ifşâ olmuş olur. Ülfet üzerinden de insan, kendini, Allah'ı ve diğer varlıkları olduğu gibi, yerli yerince idrak edebilir.

b) Kayıp Halka: Vicdan

Bugün Müslümanların hâli-i pür melâli sorgulanırken, asıl odaklanılması gereken boyut, kanımca, varlık-bilgi-değer paradigmasındaki 'değer' boyutudur. Gerçi İslam düşüncesinde 'değer' sorgulanırken, zımnen varlık ve bilgi boyutları da sorgulanmış olacaktır. Bir başka ifadeyle, iman ve 'ilm kavramlarının her birinde, eylem ve tecrübe ya da salih amel vardır. Bu birliktir ki vücudun asaletinin tam özgünlüğünü temsil eder. Bilgi bakımından yetersiz bir din anlayışında,

değerin çoraklaşmaması mümkün değildir. Aynı durum iman içinde geçerlidir.

Namazda, secde sırasında kişi, kulluğunu tam olarak ifade ederken; *kıyamda*, tam da Allah'ın huzurunda bütün kişi olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla, 'kıyam'da, iman-bilgi-eylem-değerin tam kemali temsil edilmektedir. Bir başka ifadeyle, vücut-vicdan ve vecdin doruğa ulaşmış şekliyle ve bir bütün haliyle Allah'ın ya da bu üçlünün tam bir olmuş hali önünde onun halifesi olduğunun bir dışı vurumundan söz edilebilir.

Psikolojinin diliyle konuşmak gerekirse, benlikten (*ego*), nefisten, secdede vazgeçtiğine söz veren kişi, kıyamda da tam bir ben (*self*) olduğu söyler. Bütün bir ben'de ya da şahsiyette, varlık-bilgi-değer, aynı düzlemde kemal noktadır. Zaten biri yükselince, doğal olarak diğerlerini de kendi seviyesine çeker.

Müslümanların, bugün ahlaklarını sorgulama şekliyle veya dinlerini yaşam biçimlerine uydurdu tarzındaki yorumlarla mesafe kat edemeyecekleri ortadadır. İman ve bilgi zafiyeti, ahlaki çöküşü; ahlaki çöküş de iman ve bilgi algısında bir gerilemeyi getirmiştir. Vücut-vicdan-vecd parametresinden bakarsak, yine aynı sonuca ulaşırız.

İmanın bir dönüşümün adresi olduğunu dikkate alırsak, onun ilk belirtisinin bir vecd ve vicdan yükselmesi olduğu söylememiz gerekir. Bunun için olmalı ki yukarıdaki kıssalarda olduğu gibi, Kur'an, imanın hemen yanına, hatta içine vicdanı yerleştirmiştir. Bugün Müslümanlar inanmakla birlikte, işleri Müslüman kimliğini yansıtmamaktadır. Hal böyle olunca da yapılması gereken acil eylem planının, ahlak aşılarmaktan geçeceği düşünülmektedir. Ancak, kuralcı bir ahlak manzumesi, 'günah-sevap', 'haram-helal' buyrukları, insanları bir şablonuna kilitlemektedir. Kilitli bir ahlak sistemi, dogmatik ve gelişimi dikkate almayan donuk bir yapı özelliğinin

dedir. Doğrusu, bu yapıda canlı ve dinamik bir insandan söz etmek mümkün değildir.

Oysa Kur'an modellerinde vicdan uyanıktır ve dolayısıyla dinamik bir insan iş başındadır. Bugün canlandırılması gereken ana damarın vicdan olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda verdiğimiz anlam modellerini tek tek günümüz açısından düşünecek olursak: Hz. Yusuf örneğinde günümüz Müslüman erkeği 'adamakıllı dindar!' olduğu için, ne Züleyha'ya tenezzül eder!, ne de zindanda yatar. Çünkü onun kurallar manzumesi, zaten vicdanını dondurmuştur. Elbette bu tablo karşısında, ikiyüzlülüğün veya riyakârlığın nedeni kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Görüntü ve gerçek arasında ciddi çatlaklar oluşmuştur; -mış gibi hayatlar her geçen gün çoğalmaktadır. Hâlbuki aradaki mesafeyi kapatacak yegâne kaynak, vicdan pınarıdır. Zaten vicdan uyansa, vecd yükselişe, vücut da ihtişama geçecektir.

Hz. Nuh örneğinde ise günümüz Müslümanı, Allah'a âsi gelen oğlunu zaten defterden silecektir. Neredeyse bir baba merhameti, Allah'a imanı gölgede bırakmıştır. Tabir caizse, Hz. Nuh'dan daha iman şövalyesidir, günümüz inananı.

Kurban olayı, adı üstünde yakınlaşmakken, o da dinen yerine getirilmesi gereken bir kuraldan başka bir şey değildir. Çünkü yaklaşmayı sağlayacak olan, vecd durumudur veya vicdandır. Varlığın bir yükselme kat edebilmesi, deyim yerindeyse, varlığın bir taşım taşması, vicdan sayesinde. Bu kaynama mümkün olmayınca, donmuş haldeki insanın Allah'a yaklaşması mümkün değildir. Hal böyleyken, namazın vücudu temsil etmesinden, kurbanın vicdana tekabül etmesinden söz edemeyiz. Her ikisi de yerine getirilmesi gereken bir rutinden başka bir şey değildir.

Bu durumda, kadının namazla birlikte anılması, olsa olsa bir safsata olabilir. Hele güzel koku da nedir ki! Önemli olan beş vakit namazı, bütün rükunlarına uyarak yerine getirmek-

tir! Bütün bu budanmışlıklardan sonraki kıyam da sadece bir secde olabilir. Bu durumda, İslam ontolojisinin ciddi bir alçalma geçirdiğini ve geçirmekte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İfade ettiğimiz günümüz insan manzarasında, Allah'ın huzuruna varlık-bilgi-değer birliğiyle veya vücut-vecd-vidan bütünlüğüyle ya da iman-ilm-salih amel tamlığıyla çıkmak mümkün değildir.

Birbirine koşut olarak verilen bu üçlü parametrelerde, bilginin karşılığının vecd olduğunu ifade etmeliyiz. Zira bilgiye, yükselmeyle ulaşılır. Bu yükselme, varlığı yücelteceği gibi, vidadı da tazeleyecektir. Şüphesiz bunların zıddı da geçerlidir. Nereden bakarsak bakalım bunlar, karşılıklı birbirlerini beslerler. Nitekim bunun somutlaşmış halini, Osmanlı ve Selçuklunun külliye tarzı mimarisinde görmekteyiz. Külliye-ler, cami (varlık-vücut), medrese (bilgi-vecd) ve imareti (değer-vidan) bir şemsiye altında toplayan bünyelerdir. Cami güçlü oldukça, diğerlerinin de şahlandığı dikkati çekmiştir. Osmanlı'nın çöküşü analiz edilirken, bunların paralel bir şekilde düşüşe geçtikleri söylenebilir. Öyle ki Osmanlı'da, işgal güçlerinin bir yeri teslim aldıklarında ilk iş olarak oradaki camiye kiliseye çevirmeleri, Varlık-Vücut piramidini çökertmenin sembolüdür. Oysa şimdilerde cami sadece bir ibadethanenin göstergesidir. Bu bilindiği için de sömürge güçleri camiyle zaman kaybetmemektedir.

Müslüman'ın, sözüm ona kıyamı da secdeye çevirmesi, yani iki kere secde, benin yokluğunun ve özgüven eksikliğinin bir dışa vurumudur. İki kere secde görünüşte ne kadar da itaatkâr bir kul izlenimini verse de varlığın erimeye yüz tuttuğunun sembolüdür. Bu durumu Müslümanlar, özellikle de tasavvufi düşünce kılıfı altında, âdeta bir reçete gibi sunmaktadırlar. Oysa söz konusu durum, tam olarak marazi bir durumdur. Nefsinden insan, 'ben' olmak veya şahsiyet kazanmak için vazgeçer. Nefsinden yani benliğinden feragat ettikçe, 'ben' bakımından yükseliş kazanması gerekir. Fakat ol-

dukça itaatkâr olarak resmedilen bu kulun, kıyamundan söz etmek mümkün değildir. Gerçekte o, nefsinden vazgeçtiğini söylese de 'ben'inin (şahsiyetinin) adı bile olmadığı için, gizli bir şekilde nefsini şişirmektedir. Bu nedenle de marazi benlikler ortaya çıkmaktadır. Oysa sağlıklı şahsiyet, temiz vicdanları ve imanı; duyarlı ve uyanık vicdanlar da sağlıklı ben'leri doğuracaktır. Bugün tam tersi geçerli: Benlikler müsvedde, vicdanlar derin uykuda, imanlar kukla...

C. DİN VE BİLİM

1. Din ve Bilim Neden Çatıştırılır?

Ülkemizde genellikle bilinen bir klişe olmakla birlikte, son zamanlarda Darwin'in "teori"sini yeniden bilimleştirme hezeyanı, din-bilim çatışmasını tekrar gündeme getirdi. Hezeyan diyorum, çünkü Darwin'in araştırma arzusu, yerini ideolojiye bırakarak, Darwinizm tartışması başladığı için, bu çıkarsamam haklı gözüküyor. Zira Darwin'in hareket noktasının iyi bilinmesinde fayda var. Onun asıl tutkusu, varlıklı bir kişi olarak, kesinlikle ideolojik sahte kimliklere sığınmadan, doğayı ve canlıları araştırmaktır. Kısacası temel itki, doğa bilimidir. Bu amaç uğruna o, canlılar dünyasında beş yıllık bir yolculuk, onlarca yıl süren çalışmalar yapmıştır.

Elbette döneminde pozitivizmin revaçta olduğunu anımsarsak, biyolojik hipotezlerin teolojiye taşınması anlaşılır bir şeydir. Zira Tanrı'yı defterden silmek için oldukça ikna edici bir araştırmanın ideolojileştirilmesini anlamak zor değildir.

Darwincilik, din-bilim çatışması denildiğinde ilk akla gelen hâlihazırdaki isim kuşkusuz, ateizmin güçlü kalecisi, Tanrı Yanılgısı kitabının yazarı Richard Dawkins'dir. Bu yazıda onun üzerinden meseleyi irdeleyelim. Acaba "Din ve Bilim" Neden Çatıştırılır?

Dawkins düşüncelerini savunurken, oldukça dogmatik ve tutucu bir tavır sergiler. Bunu da bilimsellik adına yapar. Belki de ona bunu bilimin bizzat kendi doğası vermektedir.

Çünkü “Bilim demiryolu rayları döşer. Bilim adamları için de çalışmalarını bu raylar boyunca ilerletmek önemlidir.”

Tanrı Yanılgısı’nın yazarı insanın sadece düşünce boyutunu, dahası bunun sonucunda bilimsel etkinliğini öne çıkarmanın ötesinde, insanı yalnızca buna indirgemek suretiyle, ‘tek boyutlu’ insan açıklaması geride kalmasına rağmen, o hala ısrarla bunu savunur. Felsefi antropolojinin verileriyle konuşacak olursak, insan sadece bilgi üreten bir varlık değildir. O, seven, hisseden, irade sahibi ve bütün boyutların bir bileşkesi olan ritüel (ayin veya ibadet) sayesinde kendini anlayan, kısacası karmaşık bir yapıdır. Buradan bakınca, insanın bilme yetisi kadar inanmasının da doğal olduğu ortaya çıkmaktadır.

Dawkins bu bilimsel indirgemeciliği çok abartmış olmasından kaynaklanmalı ki insanın sevme boyutunu da küçük görmektedir. O’na göre, sevmek bir tür menfaatle ilgilidir, şüphesiz ahlak da böyledir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu konu Dawkins düşüncesinde tatmin edici bir şekilde açıklanamamaktadır. Hâlbuki insanı bu şekilde konumlarsak, onun kendi dışına çıkabilme ve benliğini geliştirebilme yetisinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu düşüncenin izini sürersek, Dawkins’e göre, insanın kültür ve dil varlığı oluşunu açıklamak imkân dâhilinde değildir. Ahlakı bile bencil gen teorisiyle açıklayan Dawkins’e medeniyetten bahsetmek abesle iştigal olacaktır.

İnsanı bu şekilde biyolojizme indirgemek suretiyle izah etmeye çalışan Dawkins, doğal olarak diğer boyutları yok saymaktadır. Hatta evrim düşüncesinin bir sonucu olarak, evrenin doğal eleme ile meydana geldiğini ısrarla savunduğu için, bir başka açıklama tarzını ve kozmolojiyi kabul etmemektedir. Sonuçta bilim ile dinin çatıştığını söylemesi şaşırtıcı değildir. Oysaki bilim ve dinin işleyiş mekanizması birbirinden farklıdır.

Elbette insan bütün bir varlıktır ve akıl boyutu ile iman yönünün çatışması düşünülemez. Ancak bilim, nedensellik yasasına göre işleyerek, evreni izah etmeye çalışırken, din iman ve ahlak eksenli olarak onu açıklar. Bir bakıma insanın benliğinin balansını, tanrısallığa soyunmamakla ayar edeceğini kabul eden din, insanı diğer insanın kurdu olmaktan emin kılmayı hedefler. Bilimde mekanik bir işleyiş hâkimken, din oldukça hayatidir. Bilim, insanın bu dünyada en iyi şekilde yaşamasını hedeflerken, din insanın huzurlu olmasını merkeze koyar.

Bilim, bilimsel gelişme için her şeyi kullanır; ancak din, insanın biraz durup anlamasını murat eder. Kısaca ikisinin temel dinamikleri birbirinden farklıdır. Bunları çatıştırmak, sadece ideolojik ya da yanlı bir bakışın sonucu olabilir.

Bilim, inanç (*belif*) eksenli yol alır; oysa din için sezgilerin onayladığı bir iman (*faith*) alanı vardır. İnanmak ve bilmek farklı yönlerdir. Hatta iman sahasındaki bilgi, inanarak bilmedir. Ancak dâhi bir matematikçinin son noktada, ahlaksızlığın bir eksilme olduğunu itiraf ederek, bilimsellik ile dinin çakıştığını söylemesi şaşırtıcı değildir.

Bilimsel yetkinliği, zekâsı tavan yapmış bilim adamı açığa çıkarır. Oysa iman ve dinin gerçekliğini, bilge ve mükemmel insan (iyi insan) teyit edebilir.

Üstelik bilimsel tavır, kesin gözlem ve deneye dayandığı için, evrenin yaratılması gibi gözlemden ve tecrübeden uzak bir konuyu, bilimciliğin sahiplenmesi, kendi tezi ile çelişmektedir. Bu bağlamda evrimci düşünce, bilimsellikten metafiziğe kaymıştır.

Son olarak ifade etmeliyiz ki günümüzde dinden kasıt, büyük oranda inançtır. Böyle olunca, inanç ve inançsızlık gibi, din ve bilimin çatışması oldukça doğaldır. Çünkü sonuçta inançlardan hangi inancın muzaffer olacağı tartışılmaktadır. Oysa iman ve bilimin çatışması mümkün değildir. Burada

Francis Bacon'ın bilim ve felsefe ile din ilişkisi hakkında söylediği sözü hatırlatmakta fayda var:

Bilim ve felsefede (sadece) derinleşenler dine döner...

Bu sözü, Türk anonim kültürüne taşırsak: Yarım hoca dinden, yarım doktor candan, yarım bilim adamı ve felsefeci insanı insanlığından (mahrum) eder.

2. Tanrı Yanılgısı ya da Dawkins'in Yanılgısı!

Ülkemizde *Tanrı Yanılgısı*, *Gen Bencildir* ve *Kör Saatçi* kitaplarıyla tanınan Richard Dawkins, kendisini esaslı bir tanrı-tanımaz olarak tanımladıktan sonra, insanları inanç külfetinden ve kâbusundan kurtarma görevini, kendine bir bahtiyarlık olarak biçer. Ancak Dawkins'in gerçekte 'dogmatik ateist' olduğu, kitaplarının ilk satırlarından fark edilir. Ne var ki bunları söylerken, düşüncelerinin bir temeli olmadığını söylemek istemiyoruz. Çünkü o, iyi bir biyoloji ve zooloji bilgisiyle, Darwin'in (Türlerin Kökeni) hem iyi bir takipçisi hem de doğal seleksiyon düşüncesini kültürel ve sosyal alana kadar uyarlama peşinde olan bir bilim adamıdır. Dawkins'in temel tezini anlamak için nereden başlamalıyız?

Richard Dawkins'in düşüncesine girmek için onun *Kör Saatçi* (*The Blind Watchmaker*) kitabı anahtar rolüne sahiptir. Çünkü Dawkins eserinde evrendeki düzenin önce gizemli görünüşünü ortaya koyduktan sonra, asıl kendi düşüncesini açıklamaya başlıyor. Ana hedefi de teoloji ve din felsefesi literatüründe, düzen kanıtı olarak (tasarımcı tanrı) geçen, kozmolojik kanıt ailesinin, bir yaratıcı fikrine götürmediğini savunmaktır. Ne var ki bu tartışmayla Dawkins, duyulmadık bir tartışmayı başlatmamıştır. Çünkü onun itirazını farklı açılardan ve farklı argümanlarla daha önce savunan düşünürler olmuştur. Kant ve Hume bu düşüncenin asıl sözcüleridir. Bunların itirazını Dawkins, hem Darwinciliği savunmada hem de düzenden, bir düzen koyucunun (yaratıcının) olmadığı fikrini temellendirmedi. veniden dile getirir. Bir başka

ifadeyle, bir biyolog olarak o, bir yandan karmaşık görünen canlıların üremesini ve türlerdeki çeşitliliği, basit bir kuram eşliğinde açıklarken; öte yandan kozmostan bir yaratıcı fikrine gidilemeyeceğini savunur.

Evrenden hareketle onun bir yaratıcısı olduğu fikrine ulaşmaya en genel ifadeyle doğal teoloji diyebiliriz. Doğal teoloji, evrenin yaradılışını ve bir yaratıcısının olduğunu, evrenin içinden hareketle izah etmeye çalışır. O, insanın kendi aklının doğal yapısından hareketle, evrende de aynı aklın hüküm sürdüğünü ortaya koymayı hedefler. Özellikle de 'nedensellik fikri' ve 'zorunluluk' düşüncesi ekseninde, doğada aklın içkin olarak bulunduğu gerçeğine ulaşır. Bir başka ifadeyle, evrenden hareketle 'ilk neden fikri'ni ya da 'doğada aklın içkin' olarak varlığını analiz eder. Kısacası Kant'ın ifadesiyle, doğal teoloji, evrendeki varolan yaratılmış parçalardan bütüne, Varlık fikrine ulaşır. Buradan hareketle Kant, doğal teolojinin inanç yapısına, yaratılışçılık (teist) denilebileceğini söyler. Dawkins bunu reddediyor. Oysa İslam dininin içinden konuşan ve inan biri de Dawkins'le aynı fikirdedir. Her ikisi de doğal teolojinin Tanrısına inanmadığını söyler! Ancak bunları söylerken, doğal teolojiyi bütünüyle önemsiz görmek de bir başka handikap olur. Çünkü o, nihayetinde yalınkat da olsa, sadece akıldan hareketle, bir yaratıcı fikrini ortaya koyar. Elbette bu tablo, resmin yalnızca bir yüzüdür.

Nitekim Dawkins'in Kör Saatçi kitabı, her ne kadar bir eleştirisi olmakla birlikte, eşgalini bir doğal teoloji kitabı olan William Paley'in aynı isimdeki 'Doğal Teoloji/Tanrıbilim' (Natural Theology) kitabına borçludur. Dahası Paley'in "The Watch and the Watchmaker" (Saat ve Saatçi) isimli makalesi de eserinin ilham kaynağıdır. Çünkü Paley evreni bir saate, Tanrı'yı da saatçiye benzeterek 'düzen fikrini' işlemiştir. Oysa Dawkins, Paley'in henüz daha işin başında olduğunu söyleyerek ve ona bir bakıma nazire yaparak, eserine 'Kör Saatçi' adını verir. Ona göre,

Doğal eleme (seçilim), doğanın kör saatçisidir; kördür. Çünkü ileriye göremez, sonuçları hesaplayamaz. Görünen bir amacı yoktur. Yine de doğal seçilimin yaşayan sonuçları, usta bir saatçinin tasarımını akla getiriyor.

Ancak Dawkins'in itiraz ettiği tanrı zaten inanılacak bir tanrı değildir. Bir doğal düzenleyici fikri ya da felsefî teizmin tanrısı, aklın kendini tanrı olarak ikame ettikten sonra, ona yeniden inanç besleme arzusudur. (Biz Doğal teolojinin arka planından seyrine ve işleyiş mekanizmasına varıncaya kadar, dahası bu tanrının sadece bilginin bir alt merhalesi olarak inanç varlığı olduğunu, rasyonel teoloji kitabımızda analiz ettik.)

Bu inanç varlığı bilinebileceğini dikte ettiği için, aynı zamanda fanatizm üretir ve dogmatik bir inançtan başka bir şey değildir. Elbette bu yanılsamayı, yani doğal teolojiyi, hakiki iman tanrısı (mesela İslam'da Allah inancı) olarak telakki edersek Dawkins'e hak veririz ve bunun şüphesiz fanatizme kapı araladığını söyleyebiliriz. Oysa imanın Tanrısı, hem özgülüğün hem de hoşgörünün teminatıdır.

Bütün bu açıklamalarla birlikte, Tanrı Yanılgısı'nın asıl mesajı veya açmazı nedir? Dawkins sonunda şunu itiraf etmektedir: Benlik ve bilinç; ahlak ve ölümlülük/ölümsüzlük konusunu Darwincilikle izah etmek oldukça zordur.

Her ne kadar ahlaklı olmayı Dawrincilikle izah etmeye çalışsa da kendisi de farkındadır ki ahlak bambaşka bir şeydir ve bunu ne faydacılık (pragmatizm) ne de doğal elemanın farklı şekillerdeki ifadesi açıklayabilir. Tanrı inancı iptal edilince bencillik kaçınılmaz oluyor. Özgecilik (diğer gamlık), sadece menfaatle izah edilmek zorunda kalıyor. "Sen benim sırtımı kaşı, ben de senin sırtını kaşıyayım". Kısacası Dawkins'in en temel açmazlarından biri, ahlakın kökenini açıklayamaması yani "Neden iyiyiz?" sorusuna cevap vere-

memesidir. Çünkü ancak karşılıklı menfaat beklentisi ağından azad olan iyilik, tam anlamıyla iyilik olabilir.

Yine imanun dinamiğinde tasdikın veya daha da önemlisi inkârın dürtüsel bir tavır olduğu dikkate alınırsa, kabul etmek istemeyen (inkâr) ruhun mekanizmasını anlamak oldukça önemlidir. Parçalanmışlıklar yaşanmadıysa, insanın kendi ruhunun farkına varmasının diğer adı bütünlük duygusu veya imandır. Bu farkındalık, ruhun canlılığıdır. Bu durumda Dawkins'in hikâyesinin incelenmesi önemli kesitleri açığa çıkaracaktır. O da bir bakıma, yanlış inançlardan insanı kurtarma işine kendini adanmış gibi gözüксе de gerçekte bütün inançları saf dışı etmek istemektedir. Bu nedenle de daha ziyade kendi fikirlerinin kabul edilmesi için canla başla çalışmaktadır. Ne var ki Einstein'ın ifadesiyle bir insan, kendi benciliğinden sıyrılıp her gün güne başkaları için uyandıkça, büyük olduğunu anlamaya başlar!

Öte yandan tanrıtanımaz tutum içinde, ölüm kaygısı da önemli bir açmaz olarak kendini hissettirmektedir. Her ne kadar bu kaygıyı yok saymak adına pek çok tanrıtanımaz, "ölüm geldiğinde biz olmayacağız, biz varken de ölüm yok" diyerek başlarından savdıklarını düşünseler de bu savunma esasında, endişenin boyutlarını yankılamaktadır. Dawkins de B. Russell'dan bir alıntıyla, zımnen bilinçdışını açığa vurmaktadır. Russell ölümün dehşet vericiliğini ve belini kıran inkâr edilmez son olduğunu itiraf etmektedir. Fakat burada belirtmekte fayda vardır ki Dawkins, Russell'a atıfta bulunmakla birlikte, Russell kendisinin ateist olamayacağını, ancak agnostik (bilinemezci) olabileceğini söylemektedir. Zira her şeye rağmen elimizde Tanrı'nın yokluğunu kanıtlayacak yeterli kanıt yoktur.

Dawkins'in tam olarak tıkanıdığı üçüncü husus bilinç durumudur. Bu noktada Tanrı inancının kendini bir bakıma dayattığını söyleyen Flew'a göre, bilinç ve benlik, hayat ve

anlamı, değer ve ahlak alanlarına girildiği zaman, Tanrı'nın varlığını kabul etmek zorunlu gibi gözükmektedir. Kısacası ruhun varlığını kabul etmeye başlayınca, ateizm kan kaybetmektedir. Ona göre Dawkins'in zorlandığı nokta da tam olarak burasıdır. Zaten insanın neden iyi olduğunu izah edemeyen Dawkins, açıkça itiraf etmektedir ki insanı özgün kılan bilinci, yani subjektif bilinci kesinlikle açıklayamamaktadır ve bu durum karşısındaki çaresizliğini, 'Tanrı kahretsin' diyerek dışa vurmaktadır. Kasıtlı olarak da bilinçle ilgili tartışmalardan uzak durduğunu söylemektedir.

Doğal olanla insanî olan, maddi olanla anlamlı olan arasındaki bağlantıyı, yani ahlakı izah edememektedir. Deyim yerindeyse ahlakî beden, maddi doğamızın, anlam ve değerle bulunduğu bağlamdır. Dawkins tam olarak bu noktayı kaçırılmaktadır. Dolayısıyla çıkar eksenli ahlak görüşü, ahlak olayını izah edememektedir; onun açıklaması zorlama olmakla birlikte bir tür ahlakçılıktır. Zira ahlakçılık, ahlakî sorular olarak bilinen bir soru kümesinin var olduğuna ve bunların, toplumsal ya da siyasal sorulardan net bir biçimde ayrıldığına inanır. "Ahlakî olan"ın, insan davranışının dokusunu ve niteliğini olabildiğince zengin ve duyarlı bir biçimde araştırmakla ilgili olduğunu göremez. Üstelik insanı toplumsal çevrelerinden soyutlamanın mümkün olmadığını da anlayamaz. Dahası insanın gücü ve ahlaklılığı arasındaki bağlantı da ıskalanır ahlakçılıkta.

3. 'Yanılmışım Tanrı Varmış!'

Antony Flew'un dilimize 'Yanılmışım Tanrı Varmış' olarak çevrilen kitabının orijinal adı, "Dünyanın En Ünlü Ateisti Fikrini Nasıl Değiştirdi" şeklindeydi. Bu, elbette bir düşünürün, özellikle de tanınmış bir bilim adamının düşüncesinde tashihe gitmesi açısından son derece önemli bir değişimdir. Ancak ben buradaki itirafı, daha ziyade Flew'un bilimsel dogmatik olmadığı gibi, ateist dogmatik de olmadığı ve dola-

yısıyla üretken ve canlı bir düşünürün şeffaf dürüstlüğü olarak okuyorum. Bu bir bakıma Sokratesçi iddiaya mutabık kalmaktı: 'Karutın götürdüğü yere git.' Bu açıklamasıyla Flew, Dawkins gibi inatçı ve hırçın bir ateist olmadığını göstermek bir yana; kendiyse meşgul olmadığını da beyan etmiş oldu.

Dahası Flew, yaşam öyküsünü anlatırken de zımnen, imanın bir tür bütünlük harnesi olduğuna; geçmiş yaşantı travmatik ve parçalanmamış olursa, insanın kendi ruhunun farkına varmasının, diğer adının inanma olduğuna işaret ettiğine tanık olmaktayız. Bu durumda Dawkins'in hikâyesini incelerken, onu yargılamaktan ziyade zorunlu sonucunu terennüm ettiğini kabul etmek durumundayız.

Kuşkusuz Flew'un söylemi de önemli; ancak bu esasında Batı düşüncesinin, özellikle de akılcılık (rasyonalizm) ve tecrübecilik (empirizm) akımlarının düşünsel ilmeklerini iyi bilenler için, şaşırtıcı olmasa gerektir. Zira temelci düşünce olarak isimlendirebileceğimiz Varlık metafiziği, şu ya da bu düşünsel seyirlerden sonra, deyim yerindeyse aslına rücu ederek, Varlık lehine konuşacaktır.

Flew da ilk cümlesinde, bunun mahiyetini ilan ediyor: "Deizme 'geçişim'...", yani zihinsel muhakeme sonucu olaştığı Tanrı, deist bir Tanrı tasavvurudur. Daha sonra Flew Tanrı'yı keşfinin nasıllığını şu şekilde izah ediyor:

"Tanrı'yı keşfimin doğaüstü fenomenden hiç bahsetmeden, doğal bir düzeyde geliştiğinin altını çizmeliyim. Gelecekte olarak, doğal teoloji denen bir uygulamaydı benimki. Bilinen dinlerin hiçbirisiyle bağlantım olmadı. Ayrıca Tanrı'yla ilgili kişisel bir deneyimim ya da doğaüstü veya mucizevî denecek türden bir deneyim yaşadığımı da iddia etmiyorum. Kısacası Tanrı'yı keşfim, inancın değil, muhakemenin bir yolculuğudur (s. 93)".

Sonuçta Flew, tek başına insan muhakemesinin, bizzat düşünerek, Tanrı fikrine ulaşabileceğini ileri sürmektedir.

Tecrübeci bir düşünür olan Flew'in, son noktada rasyonalizmi eleştirmekten ziyade, onunla mutabık kaldığını ilan ettiğini görmekteyiz. Çünkü o, özellikle semavî dinlerin ibadet edilen Tanrısı ile Aristoteles'in zihnindeki İlahî varlığın bir ve aynı şey olduğunu söyler. Kısacası onun, tek Tanrılı dinlerin ilahıyla, Aristoteles'in Tanrısının aynı niteliklere sahip olduğunu söylemesi zaten açıkça ifade ettiği gibi, Tanrı tasavvuruna, mucizevi bir iman yoluyla değil, sadece muhakemenin yolculuğuyla ulaştığını gösterir.

Evreni Araştıran Bilimsel Bulgular Bir Yaratıcı Fikrine İşaret ediyor:

Flew'a göre, evrenin başlangıcının nasıl meydana geldiğini cevaplamak oldukça zor gözükmektedir. Bu yapı içinde insanın daha kaba ya da işlenmemiş canlılardan ya da maddeden evrildiğini varsaymak için yeterli veri yok gibi gözükmektedir. Antony Flew, "fizikçilerin evren çağına ilişkin görüşlerinin, evrenin kendiliğinden doğduğunu kanıtlanabilmesine pek fazla zaman tanımadığını gösterdiğini söyleyerek bir uyarıda bulunmaktadır." O, Darwin'in bile evrenin karmaşık işleyişinin bir ilk neden tarafından veya büyük akılla gerçekleştirilmiş olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Kısacası hayatın cansız materyalden kendiliğinden oluşumunu savunmak, sadece bir ön kabulü savunmaktan başka bir şey olmayacaktır. Burada bir şeyin canlı olmasının ne anlama geldiği önem kazanmaktadır. Yine Flew'a kulak verecek olursak, her şeyden önce bu soruya, kimya ve genetik gerçeklerle nasıl ilişkili olduğuna dair temel düşünce içinde cevap verilmelidir.

Flew'a göre, Aristoteles'in hayatı teleolojiyle bağlantılandırması, Darwin'in doğal seleksiyonundan daha ikna edici gözükmektedir. Çünkü Darwin'in teorisi sadece, rekabetçi olmayan her şeyi elimine etmekten başka bir şey yapmamaktadır. "Bir türün, seçimden kurtulmak için, gerçekten rekabetçi bir avantaj sunması gerekmez; yalnızca sahibine

rekabetçi bir dezavantaj yüklememesi yeterlidir". Sonuç itibarıyla doğal eleme/seleksiyon teorisi, sadece güçlü olanın hayatta kalmasını söyleyen bildik bir düşünceyi merkeze almadan başka bir şey yapmamaktadır. Özellikle Ben Bencildir kitabında Dawkins, zoolojik açıklamanın bir sonucu olarak, insan ile hayvan arasındaki farkı olabildiğince yaklaştırmıştır. O, biyolojik bir tür olan insanın kendine özgülüğünü ve biricikliğini, mümkün olduğu kadar inkâr ediyor. Çünkü bütün canlılar bir tür biyolojik güç ekseninde var olacak ya da olmayacaktır.

Bilindiği gibi, bu konuda Dawkins tavizsizdir ve yaşamın kaynağını şöyle izah eder: Doğal koşulların ortaya çıkmasında kimyasal olaylar dizisi, yanmanın ilk başlangıcı için önemlidir. Sonra hayati önemdeki bileşen, bir tür genetik molekül yerini aldıktan sonra, bu süreci artık Darwinci doğal seçim izleyecektir. Şartların insan için uygun olarak varolması ise, kimyasal bir modelin gezegenimiz üzerindeki yaşamın varlığına ilişkin iyi ve tamamen tatmin edici bir açıklamayla, bir başka ifadeyle, büyük rakamların sihriyle ilişkilendirilmektedir. A. Flew eğer bu sihirli sayılar ve kimyasal bir model işi çözecekse, aynı mantıktan hareketle tek boynuzlu atlar üzerinde veya onların yaşama ihtimali hakkında da benzer büyüleyici hesaplar yapılabileceğine işaret eder.

Kutsal kitaplar ve özellikle Kur'an da insanın dünyaya gelmesinde bir evrim sürecinin olduğuna işaret eder: O, insanın evriminden bahsederken, onun çeşitli evrelerden geçtiğine -71/14- (kan pıhtısından, bir insan oluncaya kadar) temas ederken, akılları ikna edecek, daha makul bir tablo sunmaktadır. Ancak kimyasal bir molekülün hem bir tırtılın, hem de insanın başlangıcının, büyüğü iksir olduğunu söylemez. Genetik moleküllerle yaratma başlatılınca bir yandan, materyalizm öte yan da determinizm birlikte iş görecektir. Bir yaratıcı ya da Büyük Zekâ'yı iptal etmenin en makul görünen yolu bu olmalıdır. Flew'in fizikçi Gerald Schroeder'e atıfta bulunarak,

bir kum yığını ile bir dâhinin beyninin kimyasal yapısının aynı olduğunu söylemesi, sadece maddeye duyulan kör ve temelsiz inançla ilgilidir. Ancak meselenin düğüm noktası burada başlamaktadır?

Bilincin Açıklanamaması Tanrı'nın Varlığını Zorunlu Kılıyor!

Flew'a göre, Dawkins açıkça itiraf etmektedir ki insanı özgün kılan bilinci, yani subjektif bilinci kesinlikle açıklayamamaktadır ve bu durum karşısındaki çaresizliğini 'Tanrı kahretsin' diyerek dışa vurmaktadır. Kasıtlı olarak da bilinçle ilgili tartışmalardan uzak durduğunu söylemektedir Dawkins.

Flew da önceden sıkı bir tanrıtanımazken, evrenin büyük bir Zekâ ile başlatıldığına inancını itiraf etmesiyle birlikte, insanın bilinç, düşünme yetisi, anlama ve anlam verme kabiliyetinin, daha da önemlisi bir benliğin teşekkülünün Tanrı fikrini ya da bunların varlığını gerekli kıldığını açığa vurmaktadır. Bir başka ifadeyle Flew, Tanrı fikri ve benliğin gelişmesini mümkün kılan, bilinç, dil, anlam ve benliğin kaynağı olan bir gücün varlığı, insana bunları kabul ettirmeyi zorlamaktadır demektedir ve bu konuda şunları söylemektedir:

Hepimizin farkında olduğu en temel gerçeklik, insan kişiliğidir ve bu kişiliğin anlaşılması, yaşamın kaynağına dair bütün sorular hakkında anlayışlar sunar ve bütün olarak bu gerçeklikten anlam çıkarır. Benliğin fizik ya da kimya açısından açıklanması şöyle dursun, tanımlanmasının bile mümkün olmadığını biliyoruz. Bilim benliği keşfetmez; benlik bilimi keşfeder. Benliğin varlığını açıklayamayan hiçbir evren tarihinin tutarlı olamayacağını biliyoruz.

Sonuç olarak ifade etmeliyiz ki Flew evrenin harikulâde yaratılmasından, bir Tanrı fikrine gittiğini söylemektedir ve bunu muhakemenin bir sonucu olarak görmektedir. Özellikle bilinç, benlik, yaşam, düşünce gibi kavramlar üzerindeki mü-

talaası neredeyse William James'in insan ruhunu Tanrısal ruhun bir uzantısı olarak gören düşüncesini çağrıştırmaktadır. James'in bilinç ırmağı şeklindeki, yaşantı, bilinç ve benlik etkileşimi metafiziksel alanla irtibatlandırması muhakemenin yanında imana da yer açmaktadır. Flew'un da deist bir tasavvurun ardından, bilinç ve şahsiyetle Tanrı'nın varlığını ilişkilendirmesi benzer bir iman sıçramasını akıllara getirmektedir.

Ne var ki onun Hıristiyanlığa aşırı vurgusu, çok yadırganmaktadır. Hıristiyanlığın fazlasıyla ifsad olmuş tarafı bir yana, bir insan veya düşünürü belirleyecek olan, onun kendi kültürüdür. Bu nedenle Flew, diğer dinlere hoşgörülü bakabilirse! onun Hıristiyanlığı öne çıkarma çabası, çok abartılı bulunmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald, Bobbs Merrill Publ., New York, 1962.
- Armstrong, Karen, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2006.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, Vadi yayınları, Ankara, 199.
- Barlas, Asma, *"Believing Women" in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Pres, 2002.
- Benda, Jülien *The Betrayal of the Intellectuals: (La Trahison Des Clercs)*, The Beacon Press Boston, 1955.
- Benedict, Ruth, *Kültür Örüntüleri*, çev. Mustafa Topal, Öteki Yayınevi, 1998.
- Berlin, İsaiah, "Felsefeye Bir Giriş", *Yeni Düşün Adamları içinde* (der. ve yay. haz. Mete Tuncay), Birey ve Toplum Yay. 1985.
- Bourdieu, Pierre, *Pratik Nedenler*, Çev. Hülya U. Tannöver, Hil. Yay., İstanbul 2006.
- Bruhl, Lucien-Levy, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev. Oğuz Adarur, Doğu Batı yayınları, İstanbul, 2006.
- Capps, Walter H., *Religious Studies –The Making of a Discipline*– Fortress Press, Minneapolis, 1995.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. A. Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çınar, Aliye, *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*, Düşünce Kitapevi, Bursa, 2008.

- , *Varoluşçu Teoloji –Paul Tillich’de Din ve Sembol- İz*
Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- , *Tanrı Yanılgısı Üzerine, -İnanmak ya da İnanmamak,*
Profil Yayıncılık, 2009.
- Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı, Tübitak
Yayınları, Ankara, 2002.
- , *Tanrı Yanılgısı*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, Kuzey
Yayınları, İstanbul, 2008.
- Douglas, Mary, “Land Animals, Pure and Impure”, in
Areader in the Antropology of Religion, ed. Michael
Lambek, Blackwell Publ., Oxford, 2002.
- , *Mary, Implicit Meanings*, Routledge&Kegan Paul,
London, 1975.
- , *Mary, Purity and Danger –an analysis of concepts of*
pollution and taboo, Routledge, London&New
York, 2001.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*,
trans. Ward Swain, Collier Macmillan Publ.,
London, 1965.
- Eagleton, Terry, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrın-
tı yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Arabacı, Literatür
Yay., İstanbul, 2004.
- Easterling, P. E., & J. V. Muir, *Greek Religion and Society*, ed.
Cambridge University Press, Cambridge&New
York, 1988.
- Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan,,
Paradigma Yay., 1998.
- Fardon, Richard, *Mary Douglas –An Intellectual Biography*,
Routledge, London& New York, 1976.
- Godbout, Jacques, *Armağan Dünyası*, çev. Dilek Hattatoğlu,
İletişim Yayınları, 2003.
- Göka, Erol, *İnsan Kısım Kısım*, Aşina Kitaplar, Ankara,
2007.

- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Güler, İlhami, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., Oxford, 1995.
- Heidegger, Martin, "Heidegger on the Art of Teaching", tr. V. Allen ve D. Axiotis, in Heidegger, *Education and Modernity*, Lanham, Rowman, and Littlefield Publ., 2002.
- Heidegger, Martin, "The Onto-Theo-logical Constitution of Metaphysics" *The Religious*'da, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden&Oxford, 2001.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Irigaray, Luce, *Ben Sen Biz*, Farklılık Kültürüne Doğru, çev. Sabri Büyükdüvenci&Nilgün Tural, İmge Kitapevi, 2006.
- İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.
- İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- İkbal, Muhammed, *Cavidname*, çev. A. Schümel, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Joyce, James, *A Portrait Of The Artist As A Young Man*, Penguin Popular Classics 1996.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain, by W. Collins Sons, London, 1981.
- Janik, Allan& Toulmin, Stephen, *Wittgenstein'in Viyanası*, çev. Hüsameddin Arslan, Paradigma Yayınları, 2008.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divan- ü Lügati't Türk*, çev. Serap Tuğba Yurtsever, Kabalcı Yayınları 2007.

- Kingsley, Peter, *Antik Felsefe: Gizem ve Büyü*, çev., K. Kal-yon, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002.
- Laing, R. D., "Aşkın Yaşantı", çev. Erol Göka, *Sana Ruhtan Soruyorlar*'ın içinde, ed. Kemal Sayar, İz Yayınları, İstanbul, 1991.
- Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key, -A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art-* Amentor Book, New York&Toronto, 1951.
- Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Lev-i Strauss, Claude, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.
- , *İrk, Tarih ve Kültür*,. Çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu, I. Ergüden, Metis Yay., 1997.
- Lloyd, Genevieve, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- M. Beyazyüz&E. Göka, 'Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi', *Düşünen Siyaset Dergisi*, Sayı 22, İstanbul, 2006.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.
- , *Marxism and Christianity*, University of Notre Dame Press, 1968.
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Maurice, Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yay., İstanbul, 1996.
- Mauss, Marcel, *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2005.
- May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Meriç, Cemil *Jurnal I-II*, İletişim Yayınları, 1992.

- , *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992.
- Ray, Monk, *Wittgenstein, Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion,-An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, tr. W. Kaufman& R. Hollingdale, New York, 1967.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, Penguin Books, London, 1959.
- Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- , "Dinin Semiyotik Tanımına Bir Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Pritchard, Evans, *Sosyal Antropoloji*, Birey Yayınları, Çev. İrfan İnce/ Fuat Aydın, Birey Yayınları, İstanbul, 1998.
- Poidevin, Robin Le, *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Ranciere, Jacques, *Uyuşmazlık, Politika ve Felsefe*, çev. Hakkın Hürler, Aralık Yayınları, 2005.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1969.
- Rorty, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Oxford, 1980.
- Russell, Bertrand, *Niçin Hristiyan Değilim?*, çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, Tarih Yok.

- Said, Edward, *Yersiz Yurtsuz, İletişim Yayınları*, 2003.
- , *Entelektüel: Sür gün Marjinal Yabancı*, Ayrıntı yayınları, 2004.
- Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi, Ankara, 2002.
- Searle, John R., *Zihin Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Turan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Sharpe, Eric., *Comperative Religion History*, Duckworth Comp., London, 1975.
- Suckiel, Ellen Kappy, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, İstanbul, 2003.
- Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- Tillich, Paul, *Courage To Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969.
- , *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957.
- , *Interpretation of History*, trans. Rasetzki and Talmey, New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- , *Love, Power and Justice*, London: Oxford University Press, 1954.
- , *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963.
- , *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- , *Systematic Theology*, vol. I, three volumes in one-, The University of Chicago, 1967.
- Tort, Patrick, *Darwin ve Evrimin Bilimi*, çev. Ömer Aygün, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

- Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsameddin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1978.
- Vilar, Esther, *Kölenin Mutluluğu, Kadının Dünyası Erkeğin Rüyası*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1994.
- Vries, Jan de, *The Study of Religion*, trans. K. Bolle, Harcourt Brace & World, New York, 1967.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, 1958.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System, vol. II, Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy*, Academic Pres, New York, 1980.
- Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century, Volume I*, Yale University Press, New Haven&London, 1972.
- Welch, Sharon, "Return to Laughter", *The Religious'da*, ed. John D. Caputo, Blackwell Publ., Malden&Oxford, 2001.
- Wiebe, Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave Publ. New York, 2000.
- Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.