

notlar



# notlar

kuram ve düşünce dergisi ♦ yıl 4 / sayı 11 / 2019

# notlar

KURAM VE DÜŞÜNCE DERGİSİ

SAYI 11 | YIL 4 | 2019 ◆ ISSN 2149-1321

## Sahibi

ADAMOR Araştırma Danışmanlık Medya Ltd. Şti. adına  
Yusuf SUNAR

## Yazı İşleri Müdürü

Emir OSMANOĞ LU

## Genel Yayın Yönetmeni

Murat EROL

## Genel Yayın Danışmanı

Sait MERMER

## Yayın Kurulu

Ekrem ÖZDEMİR  
Emir OSMANOĞ LU  
Hakan A. YAVUZ  
İbrahim YENEN  
Murat EROL  
Sait MERMER

## İstanbul Temsilcisi

Orhan Gazi GÖKÇE

## Karabük Temsilciliği

Akademi Kitabevi

## Tasarım ve Uygulama

Murat KAHRAMAN

## Satış

Bayi satışı: 15 TL • Kurumsal satışı: 20 TL  
ADAMOR Araştırma Danışmanlık Ltd. Şti.  
İBAN: TR61 0006 7010 0000 0083 7963 30

## Yayın Türü: Dört Aylık, Yerel Süreli Yayın

**Baskı:** Salmat Bas. Yay. Ltd. Şti. (Sertifika no: 26062)

## İletişim

Nasuh Akar Mahallesi, 1403. Cad. 10/5 Balgat-Çankaya/Ankara

**Tel:** 0312 285 53 59 / **Faks:** 0312 285 53 99

**Web:** www.notlardergisi.com

**E-posta:** notlardergisi@gmail.com

**ADAMOR**  
TOPLUM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Notlar Dergisi, yılda üç sayı yayımlanan ulusal, düşünce ve kuram dergisidir.

Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

© Yayımlanan yazıların telif hakları Notlar Dergisi'ne aittir, yayıncının izni alınmadan yazıların tümü, bir kısmı ya da bölümleri çoğaltılamaz, basılamaz, yayımlanamaz.

## İÇİNDEKİLER

**Özgür Taburoğlu** | 7

Kalabalıkların Sinesindeki Boşluk

**Suat Şimşek** | 33

Tüfek, Mikrop ve Çelik: Az Gelişmişlik Kader mi?

**Mustafa Çakıroğlu** | 49

Geometri Bilmeyen Neden Giremez? (Bilim Felsefesi Notları IV)

**Rumeysa Hazel Pekacar** | 59

Descartes, Leibniz, Spinoza ve Hume Bağlamında Töz Metafiziği

**Furkan Türkmen** | 91

Yüksek Eğitim Nedir? Medreseden Üniversiteye Tarihsel Varoluş,  
Gelişim ve Dönüşüm Süreçleri

**Berkay Çetin** | 109

Bir Asır Evvelinden Özgün Düşünce Çağırısı: Said Halim Paşa'nın  
Aydın Eleştirisi

**Ekrem Özdemir** | 117

Unutmak ve Hatırlamak Üzerine

**Bülent Civan** | 129

Küllî Anlayış

“BAKIŞLAR”

**Dilara Ayşe Akdeniz** | 139

Aşk Üzerine

**Cemil Caca Arslan** | 143

Gül Bahçesine Giren Fil

**Ramazan Demir** | 155

Küreselleşme Çukurundan Sesler

**Ömür Yaşar Kondel** | 163

Neden Böyleyiz?



## Kalabalıkların Sinesindeki Boşluk

Özgür Taburoğlu

Sine-i millete dönmek ifadesi, özünde siyasal ya da kurumsal bir icra biçimidir. Milletın, halkın sinesine dönmek isteyenler, bir bakıma içerisinde yer aldıkları kurumlarda, temsil edemedikleri bu kalabalığın vicdanına ters düşen bir uygulamaya karşı böyle bir karar alırlar. Buna karşılık, siyasal ya da kurumsal yapılarda da bunu önlemeye yönelik yaptırımlar ortaya çıkabilir. Sözelimi sine-i millete dönme kararı, kişi ya da toplulukları kendisine değil, meclislere, bir kurul kararına, bazı oylamalara terk edilir. Yani yasal düzenlemeler kalabalıkların vicdanıyla buluşmak isteyenlerin karşısına engeller yerleştirir. Müesses yapı, yasanın, vicdani soruşturmalarla kesintiye uğramasına isteksiz davranabilir. Sine-i millete dönmek isteyen, bu yasaları tazeleyen yeni bir adalet çağrısını, halkın, milletın sinesinden tekrar taşımak ister. Bir bakıma, içerisinde geldiği kalabalığın kendisine yol gösteren bir ışık, ses vermesini bekler. Yasal, kurumsal işleyişlerse bu sesi zorla almaya çalışır; retorik, demagoji, propaganda, ajitasyon, manipülasyon, algı yönetimi gibi tüm uygulamalar, bu sesi önce kendisine uygun şekilde yaratmayı, sonrasında bu sesin karşılığını kamuoyunun ifadesi gibi duymayı arzular. Yani kurumsal işleyiş, kendi icat ettiği sesi duyma gayreti içerisinde girer. Bir yandan da, ira-

desini yansıttığı varsayılan, temsil ettiği kalabalığın gürültüsünün icra etikleri arasına karışmasına engel olur. Üstelik bu kalabalığın, kendi başına ses verme yetisi de yok sayılır. Kendisine söyleneni yankılar ve yönlendirilmeyi bekler.

Milletin sinесinin olduğu yerde bir çeşit karın boşluğu bulmak da olanaklıdır. Halkın sinесine dönmeye çalışanlar da bu durumu farklı yollardan tecrübe ederler. Onlar da, bu sinenin, kendi göndermeleri, niyetleri, arzularının yarattığı bir kavram olduğunu zamanla fark edebilirler. Aşağıda değerlendirilen Gustave Le Bon, Ortega y Gasset ve Yakup Kadri'nin metinlerinde dile geldiği gibi, milletine, halkına ya da başka türden kalabalıklara yüzünü çevirenlerin karşılaştıkları temel tecrübe, belirli bir vicdanın yerleşemediği bir boşluk duyusudur.

Kalabalıkların sinесine dönmek, bir kavram genişlemesi yardımıyla, bireyler için de vicdani bir yüklem gibi tarif edilebilir. İçerisinden çıktığı, vicdanından feyz aldığı toplasma türü her ne ise, kişinin sözgelimi kasabasına, ailesine, mahallesine, eski arkadaş çevresine dönme kararlılığı da bir tür sineye dönüş eylemi sayılabilir. Aynı kişi, romantik bir düşünce gibi, kaybettiğini düşündüğü değerlere bu sayede yeniden ulaşmayı deneyebilir. Bu geri dönüşü yaparak, arkasına tekrar bakarak, kendini de yeniden bulmayı umut eder. Bu gerileme, kendine dönüp bakma, kaynağını geçmiş zaman ve yerlerde arama, kökensel değerde vicdani bir fiil sayılabilir. İçerisinden çıktığı yakın çevreye dönüş, örneğin bir metropolde, kalabalık bir şirkette, kendisini kaybetmeden önce yol gösteren son bir ışığın, sesin kaynağına yönelme çabasıdır. Hamlesini tüketmiş, artık kendi olmayı beceremeyen, vicdanında bir karar, suskunluk duyan kimse, en bilinen romantik izleği takip ederek, nerede ve ne zaman kendi vicdanını taze tutmasını sağlayan akışı, etkileşimi yitirdiğini bulmaya çalışır. Arkasına döner, gerileyerek geçmişe gider, daha ilkel yer ve zaman parçalarına sığınır.



Aşağıda Yakup Kadri'nin de anlattığı gibi, milletin, halkın ya da başka topluşmaların sinesine yeniden ulaşmak, keşfetmek, oradaki saklı içerikleri anımsamak üzere çıkılan her yolda bir yaratma eylemi vardır. Halk denilen de, bu romantik birleşme sırasında inşa edilen bir başka azınlık gibi tarif edilebilir. Böyle düşsel topluluklar, sinesine dönülmeden önce tam olarak orada olmayan simgesel varlıklar gibidir. Sine, döş, karın, böğür gibi beden parçaları da hep bu türden boşlukları imler; organlaşmamış uzuvlar olarak, biraz da "karın boşluğunu" işaret ederler. Bu boşluk aynı zamanda "yumuşak karın" ifadesinde olduğu gibi, soyut ya da somut bir uzviyetin hem en kırılğan, bozulmaya açık hem de şekil bulmaya, yeniden yaratılmaya en müsait tarafını ima eder. Dolayısıyla bu yapılaşmamış sineler organik işlevlere uygun değildir. Ama "karın ağrısı"nın ifade ettiği gibi, orada bir şeylere tepki veren bir yaşam ilkesi de vardır.

Herhangi bir kalabalığın sinesine dönen özne, karın boşluğuna düştüğü bu yumuşaklığı daha da bozar ya da onun ağrısından kurtulması için deneysel tecrübelerle zorlar; yarım bilgisiyle bazı tedavi yolları önerir örneğin. Karın boşluğundaki kaynağı belirsiz belirtiler, ağrının nedeni sayılabilir. Ama ağrının olduğu yerle kaynağı farklılaşabilir. Halkın sinesine karışanların veya düşenlerin, kendilerine dönük sınırsız bir konukseverlikle düşmanca duygular arasında değişebilen etkileri de böylesi bir karın boşluğunun yarattığı belirtiler sayılabilir. Halka atfedilen konukseverlik gibi duygular, çoğu zaman tümüyle yabancı olana, kendi içerisinde sindirilemez olana yönelir. Halk, sinesine karışamayacağına emin olduğu kişiler için böyle bir açık yüreklilikle davranır. Örneğin farklı bir mezhepten, etnik kökenden olan yakın köyün sakinlerine, kendisine karışma tehlikesi taşıyanlara tahammülsüzlük gösterebilir.

İçeriye karışmaya, sineye dönmeye aday bu yabancı öznenin varlığından önce, karşısındaki topluşmanın kendi kimliği, tavrı yoktur. Benzer şekilde yabancı da, bu iyi ya da kötü karşılaşmanın sonucunda kendisini

yeniden tarif eder. Dışarıdan gelen, sinesine döndüğü kalabalığa karışmadan, halkın da kendisine dönük önceden belirlenmiş hazır bir tavrı yoktur. Bu karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkabilecek olan vicdani ya da hınç temelli karşılıklar, halkın yapısında, mizacında kayıtlı değildir. Kalabalıkların, milletin sinesine dönmek gibi bir fiilin sonucunda, karşılıklı birbirine ses verip yankı bulan failer ortaya çıkar. Bu kısmi belirsizlik içerisinde, halk bir toplasma gibi değil de, bir başka birey, azınlık gibi sinesine düşmüş olana ses verir.

Böyle bir karşılaşmanın yaratıcısı, halktaki bu sesi ya da yankıları işitme kararlılığına sahip, halkın kem ya da yaratıcı nazarını göze almış beşeri bir varlıktır. Bu etkileşim sırasında ortaya çıkan sessizliği ya da gürültüyü duyan ferdi varlık, kendi sesinin yankısını, görüsünün sebep olduğu nazarı duyar. Bir bakıma bu seste, nazarda şekillenen vicdanın sebebi ve sonucu aynı varlık olur. Bu kararlı soruşturma sırasında böyle bir boşlukta ayaklanan duygular, vicdani ya da hınç nitelikli bir yönseme olabilir. Sözelimi, kalabalık kendi sinesine dönenin içeri karışma girişimine karşı koyabilir. Bu eylem aşırı şekiller alabilir, örneğin bir linç eylemi de olabilir. Halk gibi toplasmalar kendi sinesine dönene kayıtsız kalmaz, onu iyi ya da kötü anlamda vicdani bir ifadenin nesnesi yapar; "kara vicdanlı" ifadesinden de anlaşılabilceği gibi, milletin sinesinde kötü bir vicdan da ayaklanabilir.

Kalabalıkların sinesinden, karın boşluğundan ne gibi sesler ve yankılar işitildiğiyle ilgili Gustave Le Bon, Ortega y Gasset ve Yakup Kadri'ye ait bazı düşünceleri aşağıda değerlendiriyoruz. Onlarda, kalabalıklara ait kökensele güvensizlik ortak bir tema gibi ortaya çıkar. Ama buna karşılık sözelimi Gabriel Tarde'ın yaptığı gibi, bireyi de savunmazlar. Kalabalık toplasmaların sinesine döndüğümüzde ya da yüzümüzü o tarafa döndüğümüzde ne gibi sesleri duyabileceğimize dair bazı ortak vurgular ortaya koyarlar. Sine, böğür ve karın boşluğu gibi beden parçalarının ima ettiği gibi, bu boşluktan hiç ses gelmeyebileceği

gibi, çok başka seslerin duyumu da mümkün olabilir. Gündelik konuşmalar için bu sineye başvurmak gerekli değildir. Gırtlak ve ses telleri olağan konuşmalar için yeterlidir. Bir opera sanatkarı gibi karın boşluğuna başvurulmadan, gündelik, muayyen sesler rahatça çıkarılabilir.

Aşağıdaki yazarların ortaya koyduğu gibi, kalabalıklar, özünde yön-süz, köksüz varlıklardır. Kalabalık, kendisine atfedileni yankılar. Herhangi bir kalabalığın derli toplu bir görünümü var ise, kendisine atıf yapan, ses veren, görünür kılanın istenci, gücünden ileri gelir. Onlara yön verenin tutarlılığı ölçüsünde bütünlük içerisinde görünürler. Bu yüzden kalabalıkların varlık nedenleri, kendilerinde olmayan, kendisini dışarıdan bir yerden düşleyenin yarattığı bir hayâlden ayırt edilemez. Sadece kitle gibi şekilsiz yığınlar değil, daha yapılaşmış görünen millet, toplum gibi toplasmalar da, onları belirli biçimlere, mizaçlara sahipmiş gibi düşleyenlere ait güç istencinin bir verimi, üretimi gibi anlaşılabilir. Bu sayede siyasal, kültürel veya toplumsal girişimlerin, bazen boş ama işlevli gösterenleri olabilirler.

### **Şuursuz Kalabalıklar: Le Bon**

Özellikle erken Cumhuriyet yıllarında sıkça okunan Gustave Le Bon'un 1985 tarihli *Kitleler Psikolojisi* adlı metnine göre kitle, "şuursuzca" hareket eden bir kalabalıktır. "Kendi olmak" gibi bir meseleleri kalmadığından, tümüyle ölçsüz ve sınırsız bir eylem alanı önlerinde açılır. Onlara güçlkle aşabilecekleri sınırlar çeken din ve töre gibi bağlar zayıflayıp, bilim yoluyla bir teknik donanımı da yanlarına aldıklarında, onları belli bir yerin ve zamanın sahibi halklar gibi, toprağından, muhitinden uzaklaşmasına engel olan bağlar gevşer (1997: 10). Bu donanım sayesinde, kitle insanı kendilik bilgisini kaybettiğçe, kendisini olduğundan daha güçlü görmeye başlar. Ölçülerini yitiren, kendisine dönmeye çağırın yol

gösterici ölçüleri düşünmekten uzaklaşan kitle vicdansızlaşır ve çoğu zaman bir hınç duygusunun egemenliği altına girer. Hınç, hem ondaki uysallığın, yönlendirilmeye açıklığın hem de şiddetin, linç eylemlerine kadar varabilen cürmün kaynağıdır. "Cani" olabileceği gibi "faziletli" kitleler de olabilir. Ama her durumda Le Bon için bu kitle mizacı, bir kendilik sahibi olmaktan değil de, tesadüfi bir ruh halinin sonucu gibi tarifini bulur. Bireyler ya da azınlıklar, kitle içerisine dâhil olduklarında, kendilerini unuttukları "sürü psikolojisiyle" davranmaya meylederler. Kitle içerisinde yer alan tekil varlık, kendi vicdanından feyz almayı bırakır ve bir "ölçüsüzlüğe" teslim olur.

Kitle, âdeta başsız bir beden gibi, düşünmeden eylemde bulunan büyük bir bünyedir (12). Sınırsız eylem yeteneğiyle birleşen bir düşünmenin varlığı ayırt edilemez. Eyleme ölçü verecek, onu başka eylemlerle, eylemin başlangıcı ve muhtemel sonuçlarıyla ilintili kılacak bir fikriyat bulunmaz; "düşüncesiz eller" işbaşındadır. Bu durum da kitle sel hareketlerin, çoğu zaman keyfi icralar olduğunu gösterir. Kitle, muhtevasını oluşturan parçalardan bağımsız olarak, "rastgele bir bireyler topluluğunu ifade eder"(19). İçerisinde ırkların, meslekî ayrımların ya da bireysel farklılıkların kaybolduğu bir başka mevcudiyet ortaya çıkar. Tüm ayrı bilinç yapıları bu yığın içerisinde "tekleşir". Le Bon bu kalabalığa "psikolojik kitle" adını verir. Yani birbirinden ayrı ve biri diğerinden sorumsuzca var olan beşeri varlıkların bir aradalığı, sanki kendi bireyliğini kurar ve belirli bir ruh hâline uygun davranır.

Le Bon, kendisiyle aynı dönemde yazan ve beşeri dünyanın ilkelere indirgenmeyecek bir başka toplum kipini tanımlamaya çalışan Durkheim'dan farklı olarak toplulukları bireyleştirir (2014). Ama bu birey, bir toplum yapısını oluşturacak bilinçli eylemden yoksundur; hisleriyle davranır. Kamuoyu olarak adlandırılan toplaşmayı oluşturan akılcı seçimler olurken, kitle ruhu belirli duyguların etrafında şekille-

nir. Bu duygular, Spinozaca söylenirse, iyi ya da kötü duygular olabilirler (2011). Kendisini bir araya getiren daha akılcı bireylerden farklı olarak, düşüncenin güdümünde olmadıklarından, bu mizaç bir keyfilik sergiler. Kitle, son derece erdemli olabileceği gibi, korkunç bir cürmün faili de olabilir. Hattâ faziletli bir kalabalık, bir "tesadüf"ün eseri olarak, bir başka zaman ve yerde canice davranabilir. Bilinç düzeyinde değil de, bilinçdışından ileri gelen ve özellikle "ırsi" etkenler bu kalabalığın davranışlarında etkili olur. Bir bakıma "hayvanlar gibi", içgüdüsel davranışlar, kitleleri o ya da bu tarafa çekeştirebilir. Gene Spinozaca söylendiğinde, "yüksek" ve "adi" değerler arasında kalan kitlede "ruhsal dalgalanmalar" ortaya çıkar (2011).

Buna göre, kitlesel davranışları, öncesi ve sonrasıyla anlamak, nedensel bağlantılar içerisine yerleştirmek olanaksızdır. Onların hükmü altındayken "kör bir kuvvet" tarihe yön vermeye başlar ve kitle içerisinde başkalaşan bireyler ve azınlıkların kaderi de bu kendisini görmeyen, işitmeyen gücün hükmü altına girer. "Toplumun demir zırhı durumundaki ahlâki ve manevi kuvvetler" onları sınırlayamadığında, yeryüzünün kaderi de bu güce teslim olur. Kalabalıklar, belli sınırlar içerisinde var olan halkı ya da dayanışma ve iş bölümü gibi sınırlara sahip toplumları "tasfiye" ettiklerinde önlerinde yayılmaya uygun bir genişlik açılır. Toplum bile bir tür azınlık gibi kitle tarafından soğurulur. Ama azınlıklar, içerisine karıştırdıkları bu kalabalığa kendi değerlerini, iyi ya da kötü mizaçlarını taşıyamazlar; sınır tanımayan kitle içerisinde kişiliklerini kaybederler (22). Yani kalabalıkların sinesinde, bir üst akılla ya da vicdanla karşılaşmazlar. Kendi sahip oldukları değerleri, "birtakım gizli sebepler" tarafından güdülenen bir bilinçdışı türüne teslim ederler. Kendilik bilgisi, "kolektif bilinçaltı" içerisinde geçersizleşir. Dolayısıyla azınlıkların, bireylerin, beşeri varlıkların kalabalıklarla uzlaşması, onlarda feyiz alabilecekleri bir karşılaşma yaratmaları, onların sinelerine dönmeleri olanaksızdır. Çünkü bu ilişki kendileri hilafına seyreder.

Bu konuya açıklık kazandırmak adına Le Bon, çok bilinen bir kimya örneğine başvurur: Kendi maddesel özellikleri olan elementler, bir karışım içerisinde bambaşka davranışlar sergileyen bir başka maddenin yaratılmasına aracı olurlar (22). Duyguların kolaylıkla "sirayet ettiği" bu karışımında azınlıklar geçirgen, Han'a gönderme yaparak söylenirse, kendi kimliklerini "şeffaflaştırır" bir ortam içerisine girerler (2017). Aynı tarihi, muhiti paylaşmamış bireyler, benzer davranışlar sergilemeye başlarlar. Böylece bu kalabalığın kendi ırsiyeti, talihi de yaratılmış olur; akılla, mantıkla değil de, duygularla, ruh hâleriyle örölmüş bir talih. Bu kalabalığın sinesinde, beklenmedik ve şiddetli sonuçları olabilen geçici bir bütönlük hali ortaya çıkar. Örneğin böyle duyguların sonucunda özgürleştirici bir ayaklanma kadar, linç eylemleri gibi canice girişimler de ortaya çıkabilir. Duygulanmaya hazır kalabalığın karın boşluğunu nasıl duygularla doldurduğuyla ilişkili şekilde ortaya çıkan fiiller, birbirine karşıt sonuçlar da alabilir. Kitlenin sinesine dâhil olan birey de kendi başına ifa etmeyeceği eylemlere karışabilir. Kalabalıkların ortasında, önceden varlığından haberdar olmadığı bir hale-tiruhiyenin etkisi altında davranır. Belli bir zaman ve yerde "rastgele" bir araya gelmiş olanların yarattığı kimyanın sonucu bir bilinçdışının hükmünde hareket eder. Bu ortak bilinçdışı, tesadüfen karışmış insanların yarattığı yeni bir "tür"ün vicdanından feyiz alır.

Bu tesadüfi ve keyfi nitelikleri olan kimya, içerisine karışmış olana bazı telkinlerle nüfuz eder. Ama Le Bon'un insan toplulukları Durkheim gibi akılcı, çıkarlarına göre eyleyen, iş bölümüne dikkat eden bir toplum vicdanından ilham almazlar; ölçölü duyguların yerini daha hesapsız duygular alır. Bu yüzden böyle kalabalıklar ani dönüşümlere, felaketele açık bir güç alanı yaratırlar. Bu altüst oluşun muhtemel sonuçları, faziletli ya da canice görünebilir. Ama kitleler bu sonucu hesaplayarak yola çıkmazlar. Bu toplaşmanın parçası kimseler, kendi çıkarları hilafına davranabilirler; bu sırada bir kahraman, fedakâr ya da

merhametsiz olabilirler. Ama onların eylemlerine ait bu sıfatlar biraz da geriye dönük bir tefsirin sonucudur. Eylemin nasıl sonuçlandığıyla da ilgilidir. Bunlardan bağımsız olarak kitle insanı belirli bir ruh hâlinin etkisi altında topluca eyler. Onlar, biraz da içerisine girdikleri hislerin, coşkunun hakkını vermekten fazlasını yapmazlar. Belirli bir duygu tarafından "efsunlanmış" gibi, düşünmeden davranırlar. Bu sırada "terbiyeli bir aydını" bir "vahşiye" dönüştürebilecek bir gözbağcılığı ortaya çıkabilir. Eylemlerinin müspet ya da menfi sonuçlarını düşünmez, "şan ve şöhret peşinde" koşuyor olabilirler. Bu eylemlere dışarıdan bakacak bir aklın, "beynin" değil de, "omuriliğin kontrolü altında" hareket ederler. Bu sırada "cel-lat" ya da "şehit" olabilirler. Le Bon'a göre iyi bir ruhbilimci olması gereken siyasetçi de, bu kalabalık belirli duygularla dolu halde eylediğinde, muhtemel eylemini ve ortaya çıkacakları öngörebilen kişidir (28).

Le Bon'un kitle dediğinin, büyük bir kalabalık olması da zorunlu değildir. Birkaç kişi bile bir araya gelse kitle oluşturabilir. Üstelik bunların bazıları âlim olsalar bile, kitle ruhu onların vasıflarını yok edebilir. Küçük bir zümrede bile, "nesnel" görüş imkânları zorlaşır. Düşler, beklentiler veya hisler, bilgiyi, mantığı önceler. "İdrak sahası" daralan kişinin görüşünü hezeyanlar belirleyebilir. Le Bon, ilginç şekilde, çocuklarını kaybeden bazı annelerin, cansız bedenlerini teşhis etmeleri beklenen çocuklarını tanımamalarını böyle bir kitlesel düşünümle ilişkilendirir (39). Sirayet ve telkin yoluyla yayılan kitlesel görüşler, çoğunlukla nahif ve abartılı şekiller alır; olağan kanılar mümkün değilmiş gibi. Herhangi bir varlık, ya çok iyi ya da çok fenaymış gibi tarif edilir. Bu yüzden ortadaki mesele, ya tam bir iman konusu ya da yok edilmesi gereken bir fesat hâlini alabilir. Ayırımını yitiren ve bu yüzden tümüyle iyi ya da kötü nitelenen olgular, bir vicdan ya da hıncı konusu olabilir. Bu basitleştirme tavrı, duygularla değerlendirmenin sonucudur.

Birçok olumsuz ve önyargılı fikre sahip olsa da, duygular sosyolojisi gibi ayırt edilebilecek bir düşünümün belki de kurucusu sayılabilecek

olan Le Bon, bu anlamda kitleleri "kadın mizaçlı" gibi tarif eder ve onlar gibi hisleriyle yaşamının sonucu aşırılıklara düşkün olduklarını yazar (44). Akli ölçüler araya girmediğinde, bu duygular yönlendirilmeye açık olurlar; iyi işlenmiş telkinler onlarda belirli durumlara dönük vicdani ya da huñ davranışlarına kolaylıkla zemin hazırlar. Bu telkinin, "şışirilmiş ve aşırı duygulara" temas etmesi yeterli olur. Böyle bir aşırılık sayesinde, kitle, "nefsi feda ya da feragate" açık olduğu kadar, fenalık bulduğu varlığı kolaylıkla ortadan kaldırmaya dönük kolektif bir ruh hâli içerisine de girebilir.

Fikriyat değil de hissiyatlar düzeyinde davranan kalabalıkların "zembekleriyle" oynamak, modern siyasetin ve özellikle zamanımızdaki adıyla biyosiyasetin temel işlevidir. Bireylere göre, hem öldürme, cinayet hem de fedakârlık, sadakat gibi eylemlerde daha "yetenekli" olan kitlelere işlevli bir kalabalık olarak başvurulurlar (56). Bireyler gibi "kişisel çıkar"ın her zaman öne çıkmaması da kalabalıkları kullanışlı kılar. Kitlenin sinesinde, bünyesinde türlü sevgi ve nefret duyguları yaratmak, kimin içeride, kimlerin dışarıda tutulacağına dair bazı hazır kanaatler üretmek, alerjiler yaratmak bu işlevi bilmek sayesinde mümkün olur. Bu sayede irsi birikimi harekete geçirilmediği süreçte, kalabalık kendi özsel köleliğine ve "yüzeysel eylemliliğine" geri döner (48). Kitle adamı, duyguları dışarıdan telkinler yoluyla ayaklanmadığı süreçte, kendi "yorgun" bünyesinin emrine tekrar girer. Ama bu şekilde beklerken yine bilinçdışını doldurmaya, Nietzschece söylenirse, huñ birikimi yaratmaya devam eder (2007). Yaşam hamlesi son bulunca, vicdan ve huñ gösterilerini bastıran töresine yeniden kapanır. Bu töre, kitlenin o zamana kadar yarattığı duyguların düşünce haline gelmiş bir yapıdır. Törel olana değen her etki yeniden duygulanmalarına neden olur.



Duygular, bir yaşam hamlesiyle yorgunluğunu, kölece eylemsizliğini üzerinden atan kalabalıkların hareket kaynağıdır. Duyguların yarattığı "kaynaşma", ürperti veya kıvılcıkların yardımıyla yeni duygular ve düşünceler yapılır, kalıplaşır ve bir geleneğe şekil verir. Gelenek, bilinç düzeyinde ya da haricinde şekil bulmuş fikirlerin ya da "etkili kanıların" bir terkibi gibi anlaşılabilir. Üstelik bu şekilde yerleştirilmek istenen, bir tür tanrıtanımazlık olsa bile bir tarikat şeklini alabilir. Pozitivist mezhepler, yakın zaman teolojilerindeki bilimci göndermeler de bunu doğrular. Dinsel topluluğun inanç muhtevası tamamen değişse de, dindarlık biçimi değişmeden kalabilir.

"Yönü değişen duygular", töreyi bozma pahasına topluluk düşüncesini tazeler, onu daha vicdanlı ya da hıncı dolu yapar. Düşünce ve onun tortulaşmış törel biçimlerinde, yan yana gelemeyecek, ilişkisiz kalan durumlar, varlıklar bu duygu titreşimleri sayesinde bir araya gelip yeni dostluklar ya da düşmanlıklara neden olur. Bu duygu halleriyle yaratılan "mucizevi birleşmeler" ya da beklenmedik ayrışmalar yeni kalabalıkların bilinçdışında yeni yankılara kavuşur. Kalabalık bu nedenle kendisini hiç düşünmediği şekilde, dostane ya da hasmane bağlantılar içerisinde bulabilir. Bu beklenmedik durum, yeni duygu hallerinin bilinçdışında ayaklandığı mitler, efsanelerden ileri gelir (59). Kitlenin bu yeni duygu halinin sorumlusu düşünceler değil, hayaller, mucizevi durumlardır. Onların bu gibi yapıcı ya da yıkıcı olabilen fiillerine yön veren, gerçeklerden çok düşler, fantezilerdir. Kalabalık, doğru telkinlere maruz kalırsa (ya da mazhar olursa), bu hayalleri gerçekleştirmeye çalışabilir. Gabriel Tarde gibi söylenirse, yayılma ve öykünme yoluyla bu duygu durumu yaygın destek bulunduğu, büyük ayaklanmalar, devrimler de ortaya çıkabilir (2015).

Telkinlerin etkin fiiliyatlara dönüşebilmesi için, özne olması beklenen nesnede türlü duygular yaratabilmelidir. Bu da kitlenin mevcut töresine, kalıp düşüncelerine, ezberlerine ve özellikle de bilinçdışına kazanmış ola-

nun bilgisine sahip olmakla olanaklıdır. Bu bilgi, bir mantık zincirine, nesnelliğe, hakikatin icrasına sahip olmak zorunda değildir. Üstelik bu telkin, düşsel, belirsiz bir duruma işaret ederse daha etkili de olabilir. Bu durumu anlaşılır kılmak için Le Bon, denizlerde aniden kaybolan bir yolcu gemisinin, aynı yıl batan binlerce başka gemiye göre zihinleri daha fazla meşgul ettiğini yazar. Kalabalıklar üzerinde etkili olan, olayın kendisi değil, neden olduğu "şekillerdir" (62). Benzer biçimde ilgilerini cezbeden, adaletsizliklerin kaynağı, cürmün kendisi değil de, onun bir töreye, değere yaptığı göndermelerdir. Bu olayda kalabalıkların vicdanını sızlatan ya da hınç yaratan etken, eylemin kendisinden çok, yansımaları, yankılarıdır. Yani olayı olduktan sonra yeniden tefsir etme, dilediği gibi yorumlama olasılığı ve imkânıdır.

### **Vicdansız Kitleler: José Ortega y Gasset**

Ortega y Gasset, 1929 tarihli *Kitlelerin Devrimi* adlı yapıtında, kendi zamanına göre onbeş yıl önce de aynı sayıda insan olmasına rağmen, kalabalıkların nasıl belirgin şekilde görünür olup, her yeri ele geçirdiklerini anlamaya çalışır (Gasset, 2003). Bir çok bölümde Le Bon'un söyledikleri tekrarlar. Gasset de nereye baksa, kitlelerin işgali altında yerler görür. Ondaki bu kaygıyı basitçe bir tür seçkincilik ifadesi gibi anlamamak gerekir. Sorun olan, kitlelerin "düzleştirici" egemenliğinin, tekil varlıkların veya bireylerin var olma imkânlarını yok etmesidir. Kitlenin yarattığı uğultu arasında sesi duyulamaz olan "azınlıkların" kendisini yeniden üretmesi olanaksızlaşır. Üstelik "kalabalıkların insanı", sadece alt sınıf insan, köylüler ya da işçi sınıfı değil, sözcüleri bilim adamları veya uzmanlar da olabilir. Kitleli davranışlar, daha çok orta sınıfa ait eylemlerdir. Belli bir zaman ve yerde yaşamayı, törel bağlılıklar içerisinde kalmayı tercih eden "halk adamı"yla neredeyse karşıt bir tiplendirir.

Kalabalıklar içerisindeki insan, böyle toplu etkilere yol açsa da, diğerleriyle dayanışma ya da bütünlük içerisinde görünmez. Tümüyle ayrışık yaşayan insanların birikmelerinin, bir diğerinin sorumluluğunu taşımaktan uzak da olsa, beraberce bir yayılmanın, genişlemenin faileri olurlar. Esasen boş bulunduğu yere doğru yayılan, kendi güncel çıkarları için savrulan insan kalabalıkları kitle denilen ve kendi içerisinde türdeş olmayan bir yığın yaratırlar. Bu yayılım sırasında birbiriyle kaynaşan, ayrışan, çarpışan, birbirini iten ve çeken insanların biraz da raslantısal birlikteliği göze çarpar.

Bu "düzleştirici" yayılma içerisinde, azınlıklar ya da bireyler, her farklı varlığı kendi sinesine katmak, bütün herkesi ayrımsız kılmak isteyen bir işleyişe karşı mücadele vermeden hayatta kalamazlar. "Ortalama adamın" yarattığı bir yığın içerisinde, diğer ayrımların üzerinde kültürel olanlar önem kazanır; kalabalık ve azınlıklar birbirine karşı konumlanır. Bu ayırım basitçe, üst ve alt sınıflar gibi de ayırt edilemez (10). Bu eşitsiz savaşım içerisinde azınlık olan, kendi varlık şuurunu yeniden kazanmak ve yeniden yaratmak için, kalabalıkların "yaşamın arka fonuna sızan" büyük eylemi altında hayatta kalma savaşı verir; tüm varoluş olanaklarını kendisine mal etmek isteyen yayılmacı bir girişimden "ruhunu kurtarma" savaşı.

Nietzsche ve Scheler'den feyz aldığı tartışılmaz olan Gasset, özellikle halkın, kalabalıkların, kitlenin, adaleti nasıl yok ettiğini ve bu kalabalık içerisinde, bireysel ruha yaslanarak yeni bir adalet tanımına ulaşmanın önemini dile getirir. Kitlelerin, her yeri kendi ortalama zevkleriyle doldurmaya cesaretlendiren, Gasset için "aşırı-demokrasidir" (2003: 13). Öyle ki kalabalık olmalarından, kendi meşru olmayan arzularını da yasalastırma ayrıcalığına sahip olurlar. Kalabalık olmalarının ağırlığının neden olduğu "maddi tazyik" sayesinde her yeri ele geçirebileceklerini fark ederler. Bu sayede bir zamanlar azınlıkların elindeki siyasal, kültürel araçlar yardı-

mıyla, kendi farkını telaffuz edenin, "herkes gibi olmayanın" üretim koşulları yok edilir. Gasset, bu yakınmasının soyluluğun kaybolmasına dönük bir "ağıt" olmadığını dile getirir. Ama kendi bireyliğini, başkalığını üretmek isteyenler üzerinde "zorbaca" bir güç gibi tarif eder. Üstelik bu zorbalık genellikle kalabalık oluşun getirdiği bir haklılık varsayımı ve "iletişim" yardımıyla, sözde rıza yaratarak ortaya çıkar. Bu durumu, Avrupai anlamda bir sivil toplum teşekkülün aldığı "canavarca" bir sonuç gibi tanımlar.

Kitle, bir zamanlar kafelerde karşı karşıya oturup krallardan, monarşiden, soylulardan kurtulmak, özgürleşmek isteyen bireylerin yarattığı bir yüzeyde ortaya çıkar. Bunun sonucu olan demokrasi, kalabalıkların eskiden her yere girmelerine izin vermeyen sınırların, engellerin, duvarların kaldırılması anlamını taşır. Ondaki derin barbarlığa karşı, "kısıtlamalar, standartlar, kibarlık, dolaylı yollar, adalet, mantık" gibi medeni nitelikte sınırlamalar etkisiz kalır (2003: 69). Böylece insanlar için iyi ve kötünün veya sağduyunun tek bir tanesi ortaya çıkar. Kalabalıkların sinesindeki kaynaşmaya, karmaşaya rağmen oradan, "birbirinize benzeyin" diyen tek bir ses yükselir. Bu ortakduyuma (*consensus*), sağduyuya çağırın ses, diğer azınlıkların da "kaderi" gibi ortaya çıkar. Yani kalabalıkların sinesine dönen birey ya da azınlık, orada kendi ayrımlarını yitirmeye çağırın ortalama insanın vicdanıyla buluşur. Bu vicdan ise, "soylu" değerlere dönük bir hıncı tarafından temellenir.

Akıl yürütmesinde Nietzsche etkileri açıkça fark edilebilen Gasset için, aşırı-demokratik bir düzleştirme sonucunda, "kulluk"larından kurtulan kitle insanının ruhuna "ekilmiş" olan "ruh" ve "değerler" de yine bu tepki duyduğu soylu kültüre aittir. Yani onlardaki düzleştirici vicdanın ve zorbaca hıncın nedenleri aynıdır. Tüm ayrıcalıkların savaşmadan kazanmış, her şeyi hazır bulmuş bu kalabalıkların askerleri de savaşmayı bilmeyen basit "memurlardır" (2003: 20). Kitlenin şiddeti

çoğu zaman maddi tazyiklerinden, iri cüsselerinden ileri gelen bir kalabalık, gerektiğinde savaşmayı bilmediğinden, kendisiyle birlikte tüm insanlığı da yokoluşa sürükleyecek bir zemin hazırlar.<sup>1</sup> Dünya için mümkün tek bir "talih" yaratacak şekilde, iyi vicdanî değerleri boşaltarak yayılırlar. Tüm sınıflar, cinsler, cinsiyetler, kültürler için ortak bir alinyazısını bu yayılma ve düzleşme belirler. Kendi nedeni ve sonucu olan bir kitle vicdanı, geçmişe ya da geleceğe atıfta bulunmadan, "mutlak güncellik" içerisinde belirir. Bu yüzden sadece kendisine gönderme yaparak haklılığını ilan eder; kendi güncelliğine uygunluk bir tür adalet gibi ortaya çıkar. Kurumlar ve diğer devlet yapıları da bu güncelliği güvenceye almak üzere türlü yasalara tercüme ederler. Üstelik Gasset'in kendi zamanı için bile göz alıcı olan "hız kültürü"nü emrinde durmadan değişmeye açık bir güncelliktir (2003: 26). Yani sürekli kendi başkasını üreten, bugün güncelliğin içerisinde meşru bir yeri olanın yarın dışarı çıkabileceği bir hızlanmanın ege-menliği altında bir yayılmacılıktır. Kitle her geçen gün daha da hızlanarak, en kuytu yerlere dâhi nüfuz edebilmenin yollarını bulur. Bu yayılımı da çoğu zaman iletişim yoluyla, ortalama insanlar arasındaki gündelik bağlantılar üzerinden gerçekleştirir.

Üstelik bu hızlanma ve yayılmacılık sayesinde, kendisine yeni genişlikler yaratan, mevcut her yeri doldurduğu gibi, özellikle bilimin olanaklarıyla yeni açıklıklar yaratan kitlesel bir devinim ortaya çıkar. Bu yerlerin çoğu, hayatta kalma güdüsünden değil, eğlence olsun diye açılır.; yeni ve ilginç zevkler arayışındaki bir kalabalığın "aptalca" genişlik arayışıyla. Bu sınırsız büyüme hâlini Gasset, "Amerikanlaşma" diye açıklar. Yani kitle

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt'in "bayağı kötülük" olarak nitelediği cürümlerin sahibi Adolf Eichmann örneği çok iyi bilinir. Benzer çapta bir cürümün sorumlusu olan ve Hiroşima'ya atılan bombayı taşıyan uçağın pilotu Paul Tibbets, kusursuz şekilde, üstün ve zekice bir planın sonucunda yerine getirdiği, hayatındaki "en iyi" görevinden dolayı vicdanının sızlamadığını, bir gün bile uyku sorunu yaşamadığını dile getirir (*Daily Mail*, 2 Kasım 2007).

insanın özünde aptalca olan girişimleri, iyi eğitim almış, kendisini geliştirmiş, çok bilen ve zeki kitle insanı gerçekleştirir. Zekâ arttıkça onun üretimleri gereksiz ve ahmakça bir hâl alır. Zekânın verimi, özünde vicdani bir değer olarak, "Ne kadarına gereksinimim var?" gibi bir sorudan bağımsızlaşır. Yani zekâ kullanımı, kendine dönerek eleştirmeye açık zihisel bir yeti değildir. Zekâ ve akıl yürütme âdetâ birbirinden bağımsızlaşır. Zeki varlıklar, akılsız ve vicdansız bir makinesel işleyişin özünü oluştururlar. Bilim, "evrenin ufkunu" sınırsıza dayamış olsa da, kibir kazanmış insan zekâsı bir tek kendisine dönemez.

Sadece kozmik düzeyde değil, kitle devrimiyle birlikte ortalama adam, hiç görülmemiş bir güce ve etkinliğe kavuşur. Daha zeki, daha hızlı, "yumrukları daha güçlü" olur; zihinsel ve bedensel olarak sınırlarını zorlar ama tinsel düzeyde bir çözülme ve düşüş vuku bulur. Kendi yetilerini geliştirme uğraşı ve yeni yerler işgâl etme çabasıyla oyalanırken tinsel olarak zayıf düşer. Sözelimi kalabalıklar içerisinde kusursuz atletler veya sporcular artsa da, savaşıma cesareti azalır. Savaş, bir tür zekâ oyunu gibi tasarlanır ve uzaktan ve savaşçılar yüzleşmeden savaşıma yolları aranır. Üstelik bu kadar cesaretsiz askerin savaşından görülmemiş kıyımlar ortaya çıkar. Çünkü yüzleşmediği, görmediği düşmanın görüntüsünden, sesinden, vicdanından uzak düşer, ona merhamet etmez. Merhametin yanında şiddetin kendisi de doğrudan olmaktan çıkar; zekice düzenlenmiş, temkinli biçimler alır. Yani savaş, bedenlerin ve yaşam güçlerinin çarpıştığı meydanlardan uzaklaşır, gözlerden uzak bir yerlerde icra edilir.

Acımasız savaşların yanında uzlaşma, iletişim arayışlarında veya başka alanlarda ortaya çıkan "bolluk", kalabalıkların sebep olduğu aşırılıkların idaresi kitle siyasetinin en önemli başlığı olur. Gasset bu kavramı kullanmasa da, biyosiyaset, gereğinden fazla çöp üreten bu denetimsiz çoğalmanın idaresi amacıyla başvuru olan bir siyasal teknik olur. Güncelliğe mahkum olduğundan, geçmişten ya da gelecekte gelen

vicdani bir buyruk olmadığına, geleneğin sınırlayan etkisi yok olduğunda, bu sınırları yeniden yerleştirmek de biyosiyaset gibi etkin siyasal tasarımların görevi olur. Biyosiyaset, 19. Yüzyılın üretimi olan "yeni adam" üzerinde çalışır. "Sınırlandırma, zorunluluk, bağımlılık" içerisinde yaşayan eski insanın yerine, romantizmin aradığı türde bağımsız, geleneklerden uzak insanları teknik olarak zaptetmenin bir yoludur. Kalabalık olsalar da, hepsi kendi çıkarı, eğlencesi peşinde adamların ve kadınların bir arada durabilmelerinin yolları üzerine yordamlar icat edilir.

Kalabalıkları, eskisi gibi kendi *habitus*'unda hâline razı şekilde tutan, zapteden söylemler, inançlar, törelerin yerine katı mühendislik çözümleri gerekli olur. Tanrı korkusu yerine, örneğin para cezası endişesi ortaya çıkar. "Amaçsız" bir şekilde "sürüklenen" kitle adamına engel olan, onun boş bulduğu her yere yayılmasına, aşırılıklar üretmesine engel olan, çoğu zaman somut engellerdir. Kitle adamının moral sınırlarının dayanakları bu tür maddi engeller olur. Zamanımızda olan biten her şeye karar veren bu zeki ama akılsız güç, sahip olduğu tüm güçleri serbest bıraksa da, sonuçta hiçbir yapıt ortaya çıkaramaz. Çünkü sebatkâr değildir, yaptığını hemen bozup başka bir tarafa yönelir, ilgisi hep yeni ve ilginç olana ayarlıdır. Bu şekilde kendi varlık şuurunda olmayan kalabalık, "en büyük iyilikle en büyük kötülük" arasında salınır. Bu durumda Gasset, Hegel'e atfen, belirli bir "tinsel etkiyle hareket etmeyen" kalabalıkların ancak bir "felaket" getirebileceklerini yazar (50). Tinsellikten yoksunluk, Nietzsche'nin nihilizm olarak tarif ettiği temelsiz eylemlere Zemin hazırlar. Bazen devrim niteliğinde sonuçları olan eylemlerin kaynağı, insan zekâsını da içerisine katıp sınır tanımayan bir "teknisizm" olabilir (53). Kalabalıkların üyeleri, bu sayede daha uzağa gidip, daha yükseklerle çıkıp, daha derinlere inebilseler de, tinsel olarak sathilikten kurtulamazlar. Teknik ve tinsel güçlerin karşılaşmasındaki eşitsizlik, beklenen felaketin ölçüsünü de belirler. Teknik, insanlara, dünyaya dönük ve Heidegger'in "kurtarıcı güç" dediği bir ihtimam için gerekli vicdani sesi sürekli bastırır. Bu durumda,

Heidegger'in beklediği gibi, tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç de boy veremez olur. Kalabalıklar, her boşluğu kendileri ve mallarıyla doldururken, aynı zamanda "kozmetik bastırma"ya da neden olurlar. Kurtarıcı gücün, mesihçi iradenin çıkıp geleceği açıklığı, kendi ışığını ve sesini duyuracağı boşluğu bulmasına da imkân vermezler.

Kitle insanı, kendi güncelliği içerisinde yeni ve ilginç olanı sürekli tecrübe etse de, tinsel zayıflığından, hazır inanç biçimleri içerisinde sabit kalır. Kendisine dönen bir düşünöme, ahlâkını tazeleyen vicdani duyuma sahip olmadığından, bazı ezberlerin, dogmaların, özlü sözlerle sınırları çizilmiş tecrübelerin içerisinde hapsolür. Onun dışarıdan görünen aşırı hareketliliğine, ölçsüz yer değiştirme tutkusuna koşut içsel deneyimler olmadığından, her eylemi amaçsız bir görünüm elde eder. Görme ve dinleme yetisini kaybeder. Bu yüzden başkasının sözü ve ışığı ona ulaşamaz. Konuşmak, yargılamak, temelsiz kararlar vermek, tepkisel eylemlerden, karşısındakini dinlemeye fırsat bulamaz (63). Düşünmeden kanaat bildirir. Bir başkası kadar kendisini de dinleme melekesinden uzaktır. Çaresiz kendi mevcut moral değerleri, hazır töresiyle var olur. Bu nedenle kendi kararları, kanaatlerinden dolayı suçluluk duymaz; onları "temyiz" edecek bir dışarısı kalmaz.

Kalabalık, yayılmacı eylemleriyle çelişkili şekilde, aynı zamanda kendisini dar bir metafiziğe kapatır. Böcekler gibi, sert ve kuşatıcı kabuğundan dışarı çıkacak ve oradan dışarısını ve kendisini görebileceği bir açıklık bulamaz. Bu sayede, başka "bakış açılarıyla" buluşup kendi "körlüğüne" çare bulamaz. Gasset'nin kitlelere yakıştırdığı "ahmaklık" böyle deliklerin, dışarıdakinin içeri ya da ieridekinin dışarıya çıkmasına engel geçişken delikleri, "gözenekleri" olmamasından ileri gelir (64). Aptallığı biraz da çok zeki olmasından ileri gelir. Zekâsı, geniş coğrafyalar ve zaman parçaları arasında aralıksız yer değiştirse de, her geçen gün daha da dar bir yere kapatır onu. Geçmiş ve geleceğe ilişkin



çok kurgusal fanteziler kursa da, zaman olarak güncelliğe, anlık ve değişken eğlencelere teslim eder her şeyi.

Fazla zekâ kullanımı, beklenmedik şekilde sathi bir yaşamın gerekçesi olabilir. Beyni, yeni çözümler, açılımlar sunmak yerine, önyargılarını güçlendirir, ezberlerini sağlamlaştırır. Hep farklı ilgiler, hevesler peşinde görünse de, biçimsel olarak aynı şeyin peşine takılır. Farklı, yeni ve ilginç olanı ararken, benzer "tecrübeleri, özlü sözleri, töreyi" yeniden hayata geçirir. Töresi, gizli olduğu ölçüde, düşünümsel olmaktan da uzaktır. Dışarıdan ya da içeriden gelen bir vicdani sorgu yardımıyla eleştirilmeye kapalıdır. Bu sorgudan kaynaklanan bir ses, ışık olmadığında, topluca kitle ya da kalabalık olarak adlandırılan, birbirinden ayrı düşmüş adam ve kadınlar yığını olur. Onları bir araya getiren, failine herhangi bir kendilik, bireylik kazandıran vicdani sorgu olmadığında, kitle "ayrışmaya" da açık olur. Bu ayrılıklar, yayılcı ve hep yeni açıklıkları kendi keyiflerince doldurmaya hevesli kalabalıkların, geriye dönüp, kendilerine ve arkada bıraktıklarına bakmamalarından ileri gelir.

Vicdani sorgu, bir tür kesinti, "ara verme" gibi, kendi sesini duymak isteyen bir süre yerinde durmasını ve bu sırada kendisine ve başkalarına, şimdiye ve başka zaman parçalarına bakmasını gerektirir. Arkasına dönmeyen, kendisine sınırlar koymayansa, "barbarca" denilebilecek türde bir yer arayışı içerisine girer; yayıldığı yerin kendisine düzen, ayar vermesine izin vermeyen, kendi güncelliğini işgal ettiği yaşam alanına zorla yerleştiren. Ne geçmişine ne de doldurduğu sözde yeni boşluğa ait vicdandan feyz almayan. Üstelik buralar tam olarak boşluklar da olmayabilir. Bir zamanlar azınlıkların, bireylerin kendilerince doldurdukları yerler de olabilir.

Gasset için "vicdansızlık" gibi bir görüngü, sadece medeniyette bir gerilemeye işaret etmez, aynı zamanda çevresel bir sorundur. Geriye dönmeyen, kendisine bakmayan yığın, yeryüzünün sonuna ait bir felaketin de habercisidir. Bir gün geri döndüklerindeyse, sadece arkalarında terk

ettikleri, geçici heveslerle yarım bıraktıkları uğraşlarına ait çöplerle karşılaşmaları oldukça muhtemeldir. Onlardaki "tinsel barbarlık", toplu bir yıkımın izlerini taşır. Bu yüzden, "yaşamın esas kaynağıyla" bağ kuramaz ve yeryüzünde kısa zamanda yer darlığına neden olurlar. "Her istediklerini yapabilecekleri düşüncesi" bu derin bilgisizlikten ileri gelir. Onların genişleme ve her boşluğu doldurma istekleri akılcı bir amaca gönderme yapılarak anlaşılabilir. Onlar da nereye doğru yol aldıklarını bilmezler. Nerede ve hangi zaman parçasında yaşadıklarına dair sezgiyi mümkün kılan düşünömsel bilgi onlara kapalıdır. Öncelikle dinlemeyi unuttuğu olan ortalama insan, bu yüzden kendisine ses verene zamanında cevap veremez ve geriye bakamaz. "Kendini tatmine" odaklı bir yayılmacılık içerisinde, gezegeni felakete doğru sürükler. Her eylemi, "asıl kaderimizden kaçmak" için verdiği bir çabanın sonucudur. Kitle insanının yaptığı,

[Kaderin] derin çağrısına sağır kalmak ve olması gerekenle yüzleşmeyi önlemekten başka bir şey değildir. (...) Kitle adamı, ayağını kaderinin sıkıca oturtulmuş zeminine koymayacaktır, bunun yerine boşlukta asılı bir hayali yaşamayı tercih eder. (98)

Bu yayılma ve yığınlaşmanın neden olabileceğı çevresel bir felaketin yanında, başka bir tehlikeden de söz etmek olanaklıdır: Kitle insanının "şımarıklığına", yarattığı yer darlığına karşı, kendisini bir süre demokrasi ardında gizleyen devlet, tüm şiddetiyle yeniden ortaya çıkabilir. Gasset, bu metni kaleme alırken, aşırı-demokrasinin Mussolini'yle birlikte totaliter bir düzene evrildiğine tanık olur. Kalabalık, boş bulduğı yerleri doldurup, eğlencesi peşinde her yere yayılırken, herhangi bir "kamuoyu" oluşturmaya fırsat bulamaz. Kamu vicdanından ve dolayısıyla "tinsel bir güçten" yoksun kitle, kendi maddi ağırlığın dışında, tümüyle güçsüz ve şiddete cevap veremeyecek bir yumuşak-

lık sergiler. "Boşluktan nefret eden doğa hâli" içerisinde devlet bu boşluğu doldurur. Sözelimi anti-semitizm, böyle bir boşluğu doldurmaya dönük tinsel bir malzeme gibi kullanılır.

Kalabalıklar tüm yeryüzünü kuşatsalar da, arkalarında geniş tinsel boşluklar bırakırlar. Bu yüzden bir devlet yapısının onları ele geçirmesi zor olmaz. Bu amaçla devletin temel olarak yaptığı, kalabalıklara ait doğal sayılabilecek yayılcılığın yönünü değiştirip, ondaki ruhsal boşluğu doldurmaya çalışmaktır. Böylece yığınlar, o zamana kadar yaptıkları gibi, azınlıkların yarattığı yaşam alanlarını keyfî şekillerde dolduramaz olurlar. Bu değişimle birlikte, doğal yayılcılığı, hesaplı bir cürüme, şiddete dönüşen kitle insanları, devletin milis güçleri gibi, boş bulduğu yerlere sadece yerleşmekle kalmaz, oranın eski sakinlerine de türlü eziyetler ederler.

### **Halkın Sinesi: Yakup Kadri**

Yakup Kadri, 1932 tarihli *Yaban* romanında, egemenliğin kaynağı sayılan bir halka dönük güzelleme yapmaktan yerine, ulusal savaş yıllarına ait bazı tecrübelerine de yaslanarak, kendi halkına dönük güvensizliğini açıkça ortaya koyar. O dönemlerde Avrupa'da yaygın olan ve kalabalıklara itimat etmeyen bir yaklaşımı takip ettiği de varsayılabilir. Her ne kadar halk, toplum, millet ve kitle kavramları birbirine kimi zaman karşıt anlamlar edinseler de, özellikle azınlık ya da birey esasına yaslanmayan bu gibi topluşmalara güven duymayan, asıl değer yaratıcı olanın, kendi şuuruna sahip topluluklar veya bireyler olduğuna inanmış bir düşüncenin varlığı erken Cumhuriyet yıllarında ilgi görür. Sözelimi o dönemdeki Bergson etkisi biraz da böyle açıklanabilir.

Biraz da romantizmin etkisiyle, kimileri için halk, her tür iradenin feyz kaynağı sayılabilir. Bu arayışlarla yola çıkan roman kahramanı Ahmet Ce-

lal uzaktan böyle görse de, Anadolu'nun bağrına düştüğü anda, düşlediğiyle gerçek halk arasındaki boşluğu aralıksız tecrübe eder. Ama başına geleni açıklıkla dile getirdiği için yıllarca "yarı aydın" tiplemesinin, seçkinci Cumhuriyet kadrolarının gülünç bir modeli gibi anlaşılır ve eleştirilir. Yakup Kadri, halka yaranan, her zaferin altında milletin iradesini bulan resmî bir söylemi de karşısına alır. Dağınık ve kendi hâlinde yaşıyan halklardan bir millet yaratma çabasındaki başarısızlık da bu yer yer hasmane yaklaşımına neden olmuş olabilir. Millet ya da toplum olamadan, bir halk toplaşmasından bir yığına dönüşen dağınık Türkiyeli kalabalıklara dönük belki de ilk güvensizlik emarelerini ortaya koyar. Cumhuriyet ülkülerinin hâlâ ayakta olduğu bir zamanda bunları dile getirmesi de ayrıca önemlidir. Onunla yakın zamanlarda, Le Bon bunu Fransa, Gasset ise İspanya için yapar. Öncesinde bir benzerini Nietzsche Almanya, Dostoyevski ise Rusya için dile getirir.

Romanda, Kuvâ-yi Milliye'de subayken bir kolunu kaybeden Ahmet Celal'in Orta Anadolu'da bir köyde başından geçenler anlatılır. Karşılıklı olarak birbirlerinde vahşilik, tuhaflık, yabanlık bulan, âdeta iki ayrı türün karşılaşması tasvir edilir. Arada köylüler nazarından da bu kötü karşılaşmanın nasıl göründüğünü dile getirir. Köye ilk geldiğinde, ilgi çekici bir tuhaflık sergileyen bu adam, zamanla köylülerin kayıtsız bakışları arasında kaybolur. Köylüler, kendi sinelerine düşmüş bu adamla, ya fazla ilgilenir ya da onu görmezden gelirler; ona ne vicdanla ne de hınç duygusuyla yaklaşrlar; ne merhamet eder ne de herhangi bir kötülük yaparlar.

Ahmet Celal'in, Anadolu ve onun sakinlerine dönük romantizmi, köye vardığı anda yok olur; ilk günden "bayağı" ve "en az sevimli" bir hayat kendisini duyurur: "Ne terbiye görmemiş, ne galiz, ne iğrenç, ne çirkin bir goril sürüsü... Bunlar yırtıcı ve barbar bile değiller" (2007: 19). Onları gündelik halleri içerisinde izlerken, "tarife sığmaz bir gönül bu-

lantısı, derin bir kasvet" hissi ortaya çıkar. Sorun, onların cehaleti, yontulmamışlığından öte, tümüyle şekilsiz, zelil bir kalabalık olmalarıdır. Cumhuriyetin de zamanla şekil veremeyeceği biçimsiz bir malzeme vardır ortada. Üstelik hep söylenegelen erdemlerinden de uzak görünürler: "Sağ kolumun yokluğu kimsenin takdirini celbetmek şöyle dursun merhame-tini bile uyandıramadı" (20). Köpekler bile zamanla ona kayıtsız kalır, "arkasından havlamazlar". Ama bu acıma noksanlığı, biraz da, herkesin görünür ya da saklı sakatlıklarından ileri gelir. Irsi bir maluliyet gibi, çoğu evde her yaştan sakat ve akıl hastaları bulunur. Ancak başka yerler ve insanlara değinen birçok anlatıda olduğu gibi, etraftaki gözlerde bir canlılık, zekâ belirtisi vardır: "Bütün vücudunda canlı yalnız bir yeri kalmış. O da gözleri imiş" (20). Ama onu da nazar etmek için, diğerlerinin sağlam kalan yerlerini de sakat bırakmak için kullanırlar. Bu nazarlar arasında köy, "illet ve sakatlık yuvası" olur.

Ahmet Celal, gelmeden önce, "kendi canından, kendi kanından" bir cemiyetle "haşır neşir" olayım derken, tümüyle kimsesiz kalır. Gelmeden önce Türk köylüsünün ruhunun, "durgun ve derin bir su gibi" olduğunu tahayyül eder (20). Ama köye geldikten sonra bu derinliğin ne sakladığını bir türlü anlayamaz: "Yalçın bir kaya mı, balçık yığını mı, bir yumuşak kum tabakası mı?" Keşfetmek mümkün değildir. Böyle bir arayışa girdiğinde, köylüler "bön bön" yüzüne bakarlar. Köylülerin temsil ettiği halk, kendilerine atfedilen romantik vasıfları hiçbir şekilde doğrulamazlar. Ondan mümkün olduğunca uzak dururlar. "Ne o ne de şu olmadığını (...) bir hiçten ibaret olduğunu" anlayınca, nazarlarını da üzerinden çekerler. Günler geçtikçe, ona dönük meraklı bakışların yerini "sinsi bir istihza" alır:

Bana bakarken herbirinin gözlerinde parlayıp sönen, sönüp parlayan bir acayip ışık damlası belirliyordu. Şüphesiz, kökleri benim erişemeyeceğim derecede uzaklarda bir nevi gizli ve şeytani zekânın bir sızıntısı olan bu ışık kadar beni rahatsız

eden bir Şey hatırlamıyorum. O beni her yerde, her dakika izliyor, tek kurtuluş deliğim olan odama kadar sokuluyor; yıkanırken, giyinirken, soyunurken veya tıraŐ olurken bir an yakamı bırakmıyor. (21)

Ne zaman ki bu bakışlar kaybolur, biraz olsun huzur bulur. Sinesine sığındığı köylüye dair tüm izler, belirtiler kaybolduğunda daha iyi bir ruh hâline kavuşur. Feyz almak için içerisine karıştığı bir kalabalıkta yine kendi yalnızlığını bulur. Ne zaman ki üzerindeki bakışlar çekilir, "o vakit, bu çıplak ve yalçın oda, gerçek dünyadan daha geniş, daha ferah bir âlemin munis, sevimli ve her biri sihir ve füsunla yođrulmuŐ mahlûkları ile dolmağa başlar" (21).

Ahmet Celal, romantik düŐlerle yola çıkıp köye vardığı ilk anda bile köyün varlığını ayırt edemez; ne bir ışık ne de ses duyar. Tam ortasına vardığında bile köye ilişkin bir belirtiye rastlamaz. Sadece bir "karaltı" seğer gibi olur: "Tek bir ışık yoktu. Yalnızca uzaktan uzağa köpekler havlıyordu. Biraz sonra saman ve tezek kokularını duyacaktım" (22). Sinesine sığındığı bu yerde, kendisine dönme, huzur bulmak istese de, köye yaklaŐıkça "aziz bir Şeyden ayrıldığını" sezinler (22). Arkasında ne bıraktığını bilmese de, "hüzünlenir". DüŐündükçe, geride "hiç bir Şey, hiç kimse" bırakmadığını fark eder. "Bütün kaybettiklerimi burada bulmaya geliyorum" diye yola çıksa da, köyün ortasına vardığında, bir karaltı, uzakta havlamalar ve tezek kokusundan başka bir Şey duymaz. Köy, kaybettiği her ne ise, ona dair bir ışık, ses vermez; daha çok kötü kokular Şeklinde duyulur olur: "Ve köy, bataklıkta uyuz bir manda gibi kokuyordu" (22). Ona göre bu kokuların yayıldığı pislik, "köylülükten" ayrılmaz bir vasıftır. Üstelik sadece dıŐarıdaki kir, pas değildir; ruhlara da bulaŐır. "Türkiye'deki yenilik ve garpcılık hareketlerinin" "baŐarısızlıđı" da içeride dışarıda yapılaşmış bu pislikte aranmalıdır (24).

Ahmet Celal'in, köyde hüküm süren "çıplak, çirkin, kaba, yalçın gerçek" ile karşılaşmadan önce, böyle bir yerde "bostan" kurma hayali vardır. Ama doğanın el değmemiş, insansız halinde bile bir bereketsizlik göze çarpar: "Engin kurak ovaların korkunç genişliği" manzarayı izleyende huzur ya da doğaya dönüş duygusu yaratmaz. Daha çok kaygı verici, "yürek burkucu" bir boşluk tecrübesine neden olur. Böyle bir doğa hâli içerisinde kendisini bulmak isteyen daha da kaybolur; etrafındakiler gibi olmaya başlar.

Bir insan tasavvur edin ki hangi ırktan, ne cinsten olduğu belli değildir. Kendi vatanı addettiği memleketin dibine doğru ilerledikçe, kendi kökünden uzaklaştığını hissediyor. Hissetmese bile etrafında hâsıl olan boşluk, soğuk ve itici hava, ona her an kendi toprağından sökülmüş bir aykırı, bir acayip nebat olduğunu bildiriyor. (30)

Ahmet Celal, biraz da kendi ruh halini yansıttığı, her yöne uzayan bu manzaraya baktığında, nehirler "cerahat gibi ılıktır", tepelerse birer "urdur". "Boş ve lüzumsuz bir feza" bereketsiz bir yeryüzü üzerinde asılı durur. Toprak, üzerinde yaşayanların dertleriyle, çarpıklıklarıyla, "şişip çatlar ya da yerin dibine çöker" (27). Üzerinde yaşayanlarsa, bu dertli doğanın parçası diğer varlıklardan ayırt edilemezler. Bu yüzden, onları ya zelif akışkanlara ya da türlü hayvanlara benzeter. Köpek enikleriyle, köylü çocukları bir arada oynarlar. Birbirlerine karışmış halde yiyeceklerini paylaşırlar. Ama bir yandan da, herkesin böyle iç içe, açıkta, birbirine karıştığı yerde, köylülerin nasıl yaşadığını, sözgelimi "nasıl seviştiklerini" tahmin bile edemez.

Özetle Ahmet Celal, halkın sinesinde aradığı avuntuyu bulamaz. Uzaktan baktığında, kendi kabuğunda, onurlu bir yaşam sürer görünen gizli bir topluluk, kabuğu yarıldığında, "salyangoz gibi esrarlı, cıvık ve siniktir". İçerisine karışıp çok yakınlarına sokulduğunuzda, "elinizin üzerine sümüğünü bırakır" (61).

## KAYNAKÇA

- DURKHEIM, Emile (2014). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, çev. Özcan Doğan: Ankara: Doğu Batı.
- GASSET, Ortega y (2003). *Kitlelerin Ayaklanması*, çev. Koray Karasahin, İstanbul: Babil.
- HAN, Byung-Chul (2017). *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışçan, İstanbul: Metis.
- KARAOSMANOğLU, Yakup Kadri (2007). *Yaban*, İstanbul: Ayraç Sanal Yayın.
- LE BON, Gustave (1997). *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender, İstanbul: Hayat.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *On Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, London: Cambridge.
- SCHELER, Max (1994). *Ressentiment*, çev. Louis A. Coser, Wisconsin: Marquette Univ. Press.
- SPİNOZA, Baruch (2011). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost.
- TARDE, Gabriel (2015). *Ekonomik Psikoloji*, çev. Özcan Doğan, Kocaeli: Kült.
- (2013). *Monadoloji ve Sosyoloji*, çev. Özcan Doğan, İstanbul: Minör.



## Tüfek, Mikrop ve Çelik: Az Gelişmişlik Kader mi?

Suat Şimşek

### Giriş

**E**şitsizliğin hüküm sürdüğü bir dünyada yaşıyoruz. Güney yarım kürenin pek çok ülkesinde insanlar açlıktan kırılırken, kuzey yarım küre obezite ve aşırı tüketimle mücadelenin yollarını arıyor. Refahın ülkeler arası dağılımının bu derece eşitsiz ve adaletsiz olması, doğal olarak, iktisatçılardan sosyologlara pek çok bilim adamının dikkatini ve ilgisini ülkeler arası gelişmişlik farklarına vermesine neden oluyor. Bunun sonucu olarak da başta coğrafya hipotezi, kültür hipotezi ve cehalet hipotezi olmak üzere, ülkeler arası eşitsizliklerin nedenlerini açıklayan pek çok hipotez ortaya atılıyor.

Ekonomik eşitsizliğinin nedenlerine ilişkin en genel kabul gören kuram, zengin ve fakir ülkeler arasındaki büyük ayrımın coğrafi farklılıklar tarafından belirlendiğini ileri süren coğrafya hipotezidir. Fransız siyaset felsefecisi Montesquieu tarafından 19. yüzyılda ileri sürülen 'tropikal iklimde yer alan insanların tembelliğe eğilimli ve merak duygusundan yoksun oldukları, bu nedenle sıkı çalışmadıkları, bu yüzden de fakir olduklarına' dair görüşten bu yana coğrafya ile ekonomik gelişmişlik arasında

ilişki kuran pek çok çalışma ve görüş vardır. Coğrafya hipotezinin en önemli ve popüler versiyonlarından birisi yakın zamanda (1997) Jared Diamond tarafından ileri sürüldü<sup>1</sup>. Diamond, Pulitzer ödüllü *Tüfek, Mikrop ve Çelik* adlı kitabında ülkeler arası kalkınmanın en önemli etkenlerinden birinin coğrafi özellikler olduğunu akıcı bir dille açıklamıştır.

Kültür hipotezi ise; ekonomik gelişme ile din, inanç, ahlaki ve moral değerler arasında bağ kurmaktadır. Ünlü Alman sosyolog Max Weber<sup>2</sup> tarafından da savunulan bu görüşe göre toplumların dini, ahlaki ve moral değerleri; çalışma ve iş ahlaklarına yansımakta ve çalışkan, dürüst, ahlaki donanımına sahip toplumlar ekonomik anlamda daha başarılı olmaktadır. Ayrıca bazı toplumlar, tutucu oldukları ve dolayısıyla yeniliklere açık olmadıkları için teknolojinin getirdiği imkanlardan yeterince faydalanamamaktadırlar.

Bazı ülkelerin zengin, bazılarının ise yoksul olmalarının nedenine ilişkin son popüler kuram, eşitsizliğin nedenini, insanların ya da yöneticilerin fakir ülkeleri nasıl zengin hale getireceklerini bilmemesine bağlayan cehalet hipotezidir. Bu hipotez yoksul ülkelerde iktisatçı ve siyaset adamlarının, bu ülkelerdeki çok sayıdaki piyasa başarısızlıklarından nasıl kurtulacaklarını bilmedikleri için ve genellikle yanlış bir politikalar izledikleri için ekonomik kalkınmanın gerçekleşmediğini ileri sürer.

2012 yılında yayımlanan ve ülkemizde de oldukça popüler olan "*Ulusların Düşüşü- Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*"<sup>3</sup> adlı kitaplarında Daron Acemoğlu ve James A. Robinson yukarıda kısaca izah ettiği-

---

<sup>1</sup> Jared Diamond (2013) *Tüfek, Mikrop ve Çelik*, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 24. Baskı, 2013

<sup>2</sup> Max Weber (1999) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm*, Çeviren: Zeynep Gürata, Ayraç Yayınevi, 1999

<sup>3</sup> James Robinson, Daron Acemoğlu (Çeviren: Faruk Rasim Velioglu) (2012) *Ulusların Düşüşü- Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, Doğan Kitap, 2012

miz her üç hipoteze de esaslı eleştiriler getirdiler. Çalışmalarının "demokrasi ve hukukun üstünlüğünün ekonomik gelişme için gerekli hatta zorunlu olduğu" yönündeki ana tezinin gölgesinde kalsa da çalışmada özellikle coğrafya hipotezine önemli eleştiriler söz konusudur. Kısaca söylemek gerekirse yazarlar, ekonomik gelişmenin coğrafya, kültür ya da bilgisizliğe bağlı olmadığını; belirli kapsayıcı siyasal, sosyal ve ekonomik kurumların mevcudiyetinin ekonomik gelişme için daha etkin sonuç vereceğini ileri sürmektedirler. Bunun tam aksine sömürücü ekonomik kurumları mevcut olduğu toplumların, refaha kavuşmalarının mümkün olmadığını vurgulamaktadırlar.

Peki gerçekten bu şekilde mi? Yani ekonomik gelişmenin; bilgi, coğrafya ya da kültürle hiç alakası yok mu veya geçmişte hiç olmadı mı? Sanayi devrimi neden Osmanlı İmparatorluğunda değil de İngiltere'de gerçekleşti? Az gelişmişlik kader mi, değil mi?

İşte bu çalışmamızda bu sorulara cevap arayacağız ve Daron Acemoğlu ve James A. Robinson'un "Ulusların Düşüşü- Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri" adlı kitabını ekonomik gelişmenin, özellikle coğrafya ve kültürle ilişkisi yönünden değerlendireceğiz. Bu anlamda adı geçen yazarların, kitaplarında ileri sürdükleri görüşlerini, temel olarak yine kendi kitaplarını referans alarak eleştirmeye çalışacağız.

Bunu yapmaya geçmeden önce, peşinen, bir noktaya parmak basmayı da vazife olarak görüyoruz: Amacımız, Acemoğlu ve Robinson tarafından ileri sürülen kapsayıcı ekonomik kurumlar/sömürücü ekonomik kurumlar tezinin kalkınma ile ilgisi olup olmadığını sorgulamak değildir. Yapmaya gayret edeceğimiz şey, coğrafyanın (en azından belirli bir tarihsel süreçte) ülkelerin kaderinde etkili olduğunu göstermektir.

## Acemoğlu ve Robinson'un Coğrafya, Kültür ve Cehalet Hipotezlerine Eleştirileri

Acemoğlu ve Robinson'a göre coğrafya hipotezi tarih boyunca zenginliğin kökenlerini açıklamak için yetersiz kalmıştır. Ayrıca coğrafi etkenler yalnızca bugün dünyanın birçok bölgesinde karşımıza çıkan farklılıkları açıklamak için değil, ayrıca Japonya ve Çin gibi pek çok ülkenin neden önce uzun süreli durgunluk yaşayıp ardından bir hızlı büyüme sürecine girdiklerini açıklamak için de yetersizdir. Yazarlara göre, coğrafyanın kalkınmada etkili olmamasının en güzel örneklerden bir tanesi Ortadoğu'nun az gelişmişliğidir; coğrafya hipotezi Ortadoğu'nun bugünkü yoksulluğunu açıklamaktan uzaktır. Neticede Neolitik Devrim'de dünyaya öncülük eden Ortadoğu'ydu ve ilk şehirler günümüzdeki Irak'ta ortaya çıkmıştı. Demir ilk kez Türkiye'de izabe edildi ve Ortadoğu Ortaçağ'a dek teknolojik bakımdan dinamik bir bölgeydi. Oysa aynı Ortadoğu bugün yoksulluğun pençesinde kıvrınmaktadır. Ayrıca bugün coğrafi anlamda birbirine oldukça yakın ve benzer olan devletler arasındaki gelişmişlik farkı da coğrafya hipotezini zayıflatmaktadır<sup>4</sup>.

Acemoğlu ve Robinson "aydınlanmış, bilgili yöneticiler ve siyasetçiler bizi bu durumdan kurtarabilir; doğru tavsiyelerle ve siyasetçileri hangi ekonomi politikasının iyi olduğuna ikna ederek tüm dünyada refah 'inşa' edebiliriz" şeklinde özetledikleri cehalet hipotezine de karşı çıkmaktadırlar. Yazarlara göre piyasa başarısızlıklarını azaltacak ve ekonomik büyümeyi teşvik edecek politikaları hayata geçirmenin önündeki asıl engel siyasetçilerin cehaleti değil, içinde buldukları toplumun siyasal ve ekonomik kurumlarının onlara sunduğu teşvikler ve getirdikleri kısıtlamalardır.

---

<sup>4</sup> Yazarların bu konudaki görüşlerine Kitaplarının 52 ila 58 sayfalarında ulaşabilirsiniz.

Zenginliği kültürle ilişkilendiren kültür hipotezi de Acemoğlu ve Robinson tarafından, ekonomik az gelişmişliği açıklama açısından yetersiz bulunmuştur. Yazarlar, kültürle ilişkili sosyal normların kurumsal farklılıkları destekledikleri ölçüde kalkınma ve refah açısından önem taşıdıklarını kabul etseler de din, ulusal ahlak, Avrupailik gibi kültürel özelliklerin, ekonomik gelişmişliği açıklamada oldukça yetersiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşlerine örnek olarak da Meksika ile Amerika Birleşik Devletleri'nin birbirine yakın olan ve kültürel açıdan benzerlik taşıyan bölgelerinin, ekonomik gelişmişlik açısından farklılık göstermesini vermektedirler. Keza Kuzey ve Güney Kore arasındaki gelişmişlik farklılığı da bu görüşe kanıt olarak ileri sürülmüştür.

Kalkınmanın kültürle ilişkili olmadığına dair bu görüş, kısmen doğru, kısmen yanlış bir kabuldür. Her şeyden önce kültür kavramının belirli bir kısmını alıp, diğerlerini kapsam dışı tutmak başlı başına ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Kültür, bir toplumun tarihsel süreç içerisinde oluşturduğu, nesilden nesile aktardığı maddi ve manevi birikimlerinin tümüdür. Bu anlamda kültür tarihin derinliklerinden süzülüp gelen; zamanın ve ihtiyaçların doğurduğu, şuurlu tercihlerle, manalı ve zengin bir sentez oluşturan; sistemli ve sistemsiz şekilde nesilden nesile aktarılan; bu suretle her insanda mensubiyet duygusu, kimlik şuuru kazanılmasına yol açan; çevreyi ve şartları değiştirme gücü veren; nesillerin yaşadıkları zamana ve geleceğe bakışları sırasında geçmişe ait atıf düşüncesi geliştiren; inanışların, kabullenişlerin, yaşama şekillerinin bütünüdür. Kültür kavramı bir bütün olduğu ölçüde vardır ve bunu birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış parçalara bölmek mümkün değildir. Örneğin din ögesinin, ulusal ahlak ya da çalışma ilkelerini etkilememesi mümkün değildir.

Bu anlamda, kapsayıcı ekonomik kurumların ortaya çıkışını sadece belirli kültür ögelerine atfetmek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla din, dil, ahlak gibi kültürel ögelerin, tek başına kapsayıcı ekonomik kurumların ortaya çıkışına neden olabileceklerini iddia etmek ne kadar zor

ise bu kurumların ortaya çıkışında din, dil, ahlak gibi kültürel öğelerin herhangi bir etkisinin olmadığını iddia etmek de o kadar zor olsa gerektir.

İkinci olarak yazarların kapsayıcı ekonomik kurumlar üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını ileri sürdükleri bazı kültür öğelerinin, ekonomik kalkınma açısından ciddi katkıları söz konusudur. Bu bağlamda, yazarların kapsayıcı ekonomik kurumların ortaya çıkışını sadece belirli kültür öğelerine atfeden yaklaşımları kadar belirli kültürel öğelerin ekonomik kalkınma açısından herhangi bir etkisi bulunmadığına dair yaklaşımlarına da itiraz etmek gerekir.

Örneğin seçmen davranışlarını ele alalım. Her iki yazarın da kabul ettiği ve çalışmalarında oldukça vurgulu bir şekilde belirttikleri üzere, ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerin kalkınmalarında, seçmenlerin, politikacıların davranışları üzerindeki kontrol yetenekleri ciddi bir etkiye sahiptir. Bu anlamda ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerde seçmenler, politikacılar ve dolayısıyla siyaset ve nihayetinde karar mekanizmaları üzerinde ciddi bir kontrol gücüne sahip oldukları için politikacıların kişisel çıkar peşinde koşmaları ve toplum menfaatlerini ihmal etmeleri, az gelişmiş toplumlara göre daha zordur. Buna karşılık az gelişmiş devletlerde seçmenler politikacılar üzerinde daha az kontrole sahiptirler, bu da politikacıların kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarının önüne koymalarına neden olur.

Seçmenlerin (doğal olarak toplumun) politikacılar üzerindeki kontrolünün düzeyi açısından siyasal kurumların etkisi olduğu yadsınamaz ancak bu kontrolde toplumsal ahlakın da ciddi bir payı söz konusudur. Toplumsal ahlakı, sadece insanlara karşı sorumluluklar bazında değil, devlete ve topluma karşı sorumluluklar bazında da ele aldığımız zaman söylemek istediklerimiz daha iyi anlaşılacaktır. Gelişmiş ülkelerde kapsayıcı ekonomik kurumların ortaya çıkmasında bireylerin toplum olma bilinciyle hareket etmelerinin ciddi bir katkısı söz konusu olmuştur. Örneğin mülkiyet haklarının korunmasında ve adil bir hukuki sisteme sahip olunmasında, sadece bireylerin kendilerine ve diğer insanlara karşı değil, aynı zamanda

(hatta belki de daha fazlasıyla) devlete ve topluma karşı sorumluluklarını sahiplenmelerinin ciddi bir katkısı söz konusudur. Bu anlamda kişinin başkasının mülkiyet hakkına saygı göstermesini aşacak şekilde başkasının mülkiyet hakkını devlete ve diğer kişilere karşı korumayı kendisine vazife görmesi, kapsayıcı ekonomik kurumların oluşmasında ciddi katkı sağlamıştır. Bunun tam tersine olarak bireylerin, kendileri başkalarının haklarına saygı gösterse bile, bu başkalarının haklarını devlete ve diğer kişilere karşı koruma konusunda isteksiz davrandıkları durumda kapsayıcı ekonomik kurumlar gelişme imkanı bulamamaktadır. Bir Türk atasözünün de çok veciz ve kinayeli şekilde belirttiği üzere bana dokunmayan yılanın bin yaşadığı toplumlar da kapsayıcı ekonomik kurumların yeşermesi söz konusu değildir. Üstelik rüşvet, adam kayırma, yaranma gibi ekonomik kalkınmayla ilgili kültürel öğelerin toplumsal ahlak ile yakından ilişkisi olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

### **Acemoğlu ve Robinson'un Tezi: Kapsayıcı/Sömürücü Ekonomik Kurumlar**

Acemoğlu ve Robinson ekonomik gelişmişliği (ya da tersinden söylersek az gelişmişliği) toplumsal örgütlenmeye bağlamaktadırlar. Buna göre ülkelerin ekonomik başarıları kurumlara, ekonominin işleyişini belirleyen kurallara ve bireyleri motive eden teşviklere göre farklılık gösterir. Mülkiyet haklarının güvence altında olması, yeni iş kurmayı sağlayacak ekonomik teşviklerin ve yatırım sermayesinin varlığı, hukuk devleti kurumlarının çalışıyor olması, ekonomik kalkınma için gerekli en önemli şartlardır. Bu kurumlar yazarlar tarafından kapsayıcı kurumlar olarak tanımlanıyor. Kapsayıcı ekonomik kurumlar, bireylerin yetenek ve becerilerini en iyi şekilde kullanmaları ve istedikleri tercihleri yapabilmeleri için büyük halk kitlelerinin ekonomik etkinliğe katılmasına olanak tanıyıp teşvik sağ-

layan kurumlardır. Kapsayıcı ekonomik kurumların mevcut olduğu devletler (örneğin Batı Avrupa ve ABD) ekonomik açıdan gelişmiştir. Bunun tam tersine rüşvet, hukuksuzluk, yolsuzluk gibi sömürücü kurumlar, girişimciliği, verimliliği ve dolayısıyla yatırımları azalttığı (ya da artırmadığı için) sömürücü kurumların mevcut olduğu devletler ekonomik anlamda geri kalmaya mahkûmdurlar.

Yazarların kapsayıcı ekonomik kurumların refahı, sömürücü ekonomik kurumların ise yoksulluğu doğurduğu görüşüne katılmamak mümkün değil ancak bu ekonomik kurumların farklı devletlerde neden farklı şekillerde ortaya çıktığının da izah edilmesi gerekir. Çünkü ekonomik gelişmişlik düzeyinin temel gerekçesi olarak ileri sürülen kapsayıcı/sömürücü kurumlar olgusu, ekonomik gelişmişlik açısından bir neden olduğu kadar belirli tarihi, coğrafi ve sosyal olaylar açısından da bir sonuçtur.

Bu anlamda, bazı devletlerin kapsayıcı ekonomik kurumlara, bazılarının ise sömürücü ekonomik kurumlara sahip olmasının arkasında yatan nedenleri de açıklamak gerekir. Kapsayıcı ekonomik kurumlar neden Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da ortaya çıktı da medeniyetin beşiği olan Ortadoğu'da görülmedi? Neden yazının, tekerleğin ve benzeri pek çok icadın keşfedildiği yer olan Ortadoğu, bugün tam bir sefalet içindedir? Bütün bu soruların cevaba ihtiyacı var.

### **Kapsayıcı Ekonomik Kurumların Coğrafi Arka Planı: Kapsayıcı Ekonomik Kurumlar/Coğrafya İlişkisi**

Acemoğlu ve Robinson ekonomik gelişmeyi/kalkınmayı temelde kapsayıcı ekonomik kurumlar ile ilişkilendirmekte ancak kapsayıcı/sömürücü ekonomik kurumların tarihsel ve coğrafi arka planına yeterince değinmemektedirler. Bu yaklaşımları, ekonomik kalkınma ile coğrafya arasındaki bağı reddetmelerine paraleldir.



Bugün için kapsayıcı ekonomik kurumların kalkınma açısından önemi inkar edilemez. Bu anlamda katılımcı bir demokrasiye sahip olan, hukukun üstünlüğünün geçerli olduğu, yönetenlerin de yönetilenler gibi hukuk kurallarına tabi olduğu, her türlü mülkiyet hakkını güvence altına alan devletlerin ekonomik kalkınmayı başarmaları şaşırtıcı olmayacaktır. Hatta ulaşım imkanlarının son derece gelişmiş olduğu bugünde ülkelerin coğrafi konumları ya da doğal kaynakları elvermese dahi kalkınmayı başarmak mümkün. Bugün için Ortadoğu Dünya'nın en zengin petrol kaynaklarına sahip, üstelik de konum olarak neredeyse Dünyanın merkezinde ama neredeyse tüm Orta Doğu ülkeleri kalkınmanın fersah fersah ötesindedir. Benzer şekilde hiç fındığın ya da kahvenin üretilmediği İsviçre firmaları, Türkiye de dahil olmak üzere dünyanın pek çok ülkesine çikolata ürünleri satmaktadır.

Bununla birlikte, herhangi bir ülkede kapsayıcı/sömürücü ekonomik kurumların neden ve hangi koşullar altında ortaya çıktığı, göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir unsurdur. Yazarların verdiği örnekten devam edersek, Meksika ile ABD sınırında, birbirine yakın bölgelerdeki kalkınma ve gelişmişlik farklılıklarında bu devletlerin sahip olduğu ekonomik kurumların kapsayıcı veya sömürücü olmasının önemi yadsınamaz ama kapsayıcı ekonomik kurumların ABD'de görülüp Meksika'da görülmemesinin nedenleri de araştırılmaya ve üzerinde düşünmeye değerdir. Geçmişte zenginliğin ve ferahın hüküm sürdüğü Ortadoğu'da bugün sefaletin kol gezmesinin nedenleri, sorunun tarihsel kökenlerine inilerek araştırılmalıdır. Hatta belki de asıl vurgulanması gereken nokta budur.

Bu şekilde bir analiz yapılmadığı sürece ekonomik kalkınmayı/gelişmeyi, ekonomik kurumlar ile açıklamak her durumda yetersiz kalacaktır. Çünkü kapsayıcı/sömürücü ekonomik kurumlar, sadece iktisadi değil fakat aynı zamanda sosyolojik olgulardır. Bu kurumların oluşturulması ve sürdürülebilir ekonomik kalkınmayı sağlayabilmesi için toplumsal bir ze-

minin varlığı elzemdir. Bu şekilde uygun bir toplumsal zeminin yokluğunda, kapsayıcı ekonomik kurumların siyasi iktidarların isteği ya da IMF gibi uluslararası ekonomik kuruluşların tavsiyesi/zorlaması ile oluşturulmasının, ekonomik kalkınmayı sağlamak açısından yetersiz kaldığı defalarca görülmüştür.

O halde kapsayıcı ekonomik kurumlara dair teorinin, bu ekonomik kurumların neden bazı ülkelerde ortaya çıkıp bazılarında çıkmadığına dair bir analiz ile tamamlanması ve kapsayıcı ekonomik kurumlar teorisinin coğrafi temelini ortaya konulması gerekir. Bu kapsamda kapsayıcı ekonomik kurumların coğrafi ve tarihsel izini sürerek bu kurumların neden batıda ortada çıktığını izah etmeye çalışacağız.

### **Görkemli Devrim: Sanayi Devrimi Neden İngiltere'de Ortaya Çıktı?**

Batının bugünkü kalkınmasının ve Dünyanın geri kalan kısmından teknolojik olarak ileride olmasının temelinde Sanayi Devriminin yattığına kuşku yoktur. İngiltere'de başlayan ve zamanla diğer Avrupa ülkelerine ve sonrasında Amerika Birleşik Devletleri'ne yayılan bu sanayileşme sayesinde Batı önce kendi içerisinde zenginleşmiş ve sonrasında da bu zenginliği ve teknolojik/askeri üstünlüğü sayesinde diğer bazı ülkeleri sömürerek refah seviyesini yükseltmiştir.

O halde sormamız gereken soru, Sanayi Devriminin neden Batı'da (hatta tam yeri ile söyleyelim, neden İngiltere'de) ortaya çıktığıdır. Sanayi Devrimi neden Ortadoğu'da ya da Avrupa'nın başka herhangi bir ülkesinde değil de, İngiltere'de meydana geldi? Bu sorunun cevabını da kapsayıcı ekonomik kurumların ilk olarak bu ülkede ortaya çıkması olarak vermek mümkündür. İngiltere'de 1642 yılında patlak veren iç savaş ve sonrasında gelişen süreç sonunda 1688 yılında İngiltere Kralı II. James'in önderliğindeki mutlakiyetçiler, III. William önderliğindeki meşrutiyetçi-

ler tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Görkemli Devrim olarak adlandırılan bu zafer İngiltere'de meşrutiyet yanlılarının iktidara gelmelerine ve Haklar Bildirgesinin (Bill of Rights) kabul edilmesi, hukuk devletinin geliştirilmesi, mülkiyet haklarının korunması, patent hakkı, ulaşılabilir finans gibi bir dizi kapsayıcı ekonomik kurumun ortaya çıkmasına neden oldu<sup>5</sup>. Bu ekonomik kurumlar da zamanla icatların ve teknolojik gelişmenin önünü açtı. Özellikle mülkiyet hakkının ve patent haklarının güvence altına alınması, insanları yenilikçi arayışlara teşvik etmiştir. Bu arayışlar sonunda ortaya çıkan iki önemli teknolojik buluş (buhar makinesi ve çırçır) sanayi üretimini ciddi biçimde artırdı. Sanayi devriminin getirdiği ortaya çıkardığı en önemli sonuçlardan birisi, bu teknolojik gelişmeler sayesinde tekstil üretiminde el emeğinden makineleşmeye geçilmesi ve bunun sonucunda tekstil üretiminin ciddi biçimde artmasıdır<sup>6</sup>. Ayrıca finans kaynaklarına kolay şekilde erişimin sağlanması, yenilikçi fikirleri olan kişilerin fikirlerini hayata geçirebilmek için finansal kaynak bulmalarını kolaylaştırdı. Üstelik mülkiyet ve patent haklarına getirilen koruma sayesinde bireyler ekonomik faaliyete girişmek ve kazanç elde etmek konusunda daha fazla istek sahibi oldular. Son olarak hukuk devleti ilkesinin güçlendirilmesi ve Haklar Bildirgesinin (Bill of Rights) kabul edilmesi sonucunda başta hükümdar olmak üzere, kapsayıcı ekonomik kurumlara zarar vermek isteyen herkes karşısında bağımsız bir yargı buldu. Bütün bu süreçler sonunda özellikle 1750'den sonra patentli icatlarda önemli bir sıçrama ve Sanayi Devrimini gerçekleştiren büyük bir teknolojik gelişme kaydedilmiştir. Sanayi devriminin, Görkemli devrimden kısa bir süre sonra yaşanmış olması tesadüf değildir.

---

<sup>5</sup> Acemoğlu ve Robinson (2013), *Ulusların Düşüşü*, s: 184

<sup>6</sup> Acemoğlu ve Robinson (2013), *Ulusların Düşüşü*, s: 186

O halde bir önceki paragraftaki soruyu, tarihsel süreç içerisinde geçmişe doğru bir yolculuk yaparak, şu şekilde devam ettirmek gerekir: Görkemli Devrim neden İngiltere'de ortaya çıktı? İktidar çatışmaları hemen her ülkede ortaya çıktığı halde, neden İngiltere'deki iç savaş (1688) bir devrim ortaya çıkardı? Hatta şunu da sorabiliriz: İngiltere'de daha önce yaşanan savaşlar (örneğin 1455-1485 yılları arasında York Hanedanı ile Lancaster Hanedanı arasında cereyan eden Güller Savaşı), bu şekilde bir sonuç doğurmamışken 1688 yılı savaşı neden bu şekilde bir sonuç doğurmuştur. Bu sorunun cevabını, o dönem İngiltere'sinde mutlakiyet karşıtı ekonomik sınıfın veya grubun gittikçe güçlenmesi ve bunun sonucu olarak da kraliyetin otoritesinin sınırlandırılması isteğinde aramak gerekir. Gerçekten de o dönem İngiltere'sinin sosyolojik yapısı diğer Avrupa devletlerinininkinden oldukça farklıdır. 17. yüzyılın başında İngiltere'de ne kölelik ne de feodal sistemin serflik gibi sert ekonomik ve siyasal uygulamaları vardı. Bunun yerine daha güçlü bir köylü kesim ve burjuva sınıfı söz konusudur. Bu durum da değişik güç grupları arasındaki güç mücadelelerinin, mutlakiyetçiliğe kaymasını ve galibin, mutlak ve sınırsız bir güce kavuşmasını engellemiştir.

Şimdi incelememizi tarihsel süreç içerisinde bir adım daha geriye götürelim ve şu soruyu soralım: İngiltere'deki sosyolojik/toplumsal yapının, Dünya'nın geri kalanından farklı olmasının nedeni nedir? Bir başka ifadeyle mutlakiyetçiliğe set çeken bu orta sınıf ve burjuva sınıfı, İngiltere'de nasıl ortaya çıktı? Bu sorunun cevabını da 14. yüzyılın ortalarında Çin'de başlayıp ticaret yolları boyunca mesafe katederek Avrupa'ya ve nihayetinde İngiltere'ye ulaşan hıyarcıklı veba salgınında aramak gerekir<sup>7</sup>. Girdiği her ülkeden hemen hemen nüfusun yarısını yok eden bu hastalık diğer devletleri olduğu gibi İngiltere'yi de kökünden etkiledi. Fakat salgının etkisi Batı ve Doğu Avrupa'da farklı şekillerde ortaya çıktı. Salgından önce

---

<sup>7</sup> Acemoğlu ve Robinson (2013), *Ulusların Düşüşü*, s: 94

hem Batı hem de Doğu Avrupa'da feodalite hüküm sürmekteydi. Bu yapıda toprağın tek sahibi kraldı ve bu topraklar kral, lordlar ve köylülerin (serf) hiyerarşik yapısından oluşan bir sistemle işletilmekteydi. Doğal olarak bu sistemin tüm yükü köylülerin üzerindeydi.

Fakat veba salgını batı Avrupa'da toplumsal yapının değişmesine neden olmuştur. Köylü nüfusunun yarıya yakın oranda azalması, geriye kalanları bazı haklar talep etmek için cesaretlendirmiştir. Emek piyasasının bu şekilde daralması, bir yandan emek arz edenlerin elini güçlendirirken bir yandan da feodal lordları bazı tavizler vermeye zorlamıştır. Zamanla emek ücretleri arttı, angarya azaldı ve kapsayıcı bir emek piyasası oluşmaya başladı<sup>8</sup>. Özellikle angaryanın azalması ve zamanla kalkması ve emek ücretlerinin yükselmesi, üretimden oluşan artık değer en azından bir kısmının köylü ve emekçi kesimde kalmasına neden olmuştur. Bu süreç bir yandan köylülerin gücünü artırırken diğer yandan da feodal lordların ve nihayetinde kralın mutlak gücünün azalmasına neden olmuştur. Bu süreç de nihayetinde 17. yüzyılda Görkemli Devrimin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Doğru Avrupa'da ise bu süreç tam tersi şekilde işlemiştir. Doğu Avrupa'da feodal güçlerin daha baskın ve etkin oluşu, vebanın Batı Avrupa'da ve İngiltere'deki sonucu doğuramamasına neden olmuştur. Bunun sonucu olarak da angarya artmış ve ücretler düşmüştür. Bu durum da köylü sınıfının gücünün zayıflamasına neden olmuştur. Vebanın, Batı Avrupa'da ve özellikle de İngiltere'de, Doğu Avrupadakinden farklı sonuçlar doğurması da tamamıyla coğrafi yapıyla alakalıdır. Doğu Avrupa'nın yapısı gereği lordların daha fazla araziye sahip olması ve bunun doğal bir uzantısı olarak daha örgütlü olmaları, veba salgınının ortaya çıkardığı nüfus kaybının köylülerin aleyhine işlemesine neden olmuştur.

---

<sup>8</sup> Acemoğlu ve Robinson (2013), *Ulusların Düşüşü*, s: 99

Görüldüğü üzere sanayi devriminin İngiltere'de ortaya çıkmasına neden olan süreç, "Kara Ölüm" olarak adlandırılan veba salgınının, coğrafi ve bazı toplumsal özellikler nedeniyle diğer ülkelerin aksine İngiltere'de feodal alt sınıfların gün kazanmasına neden olmasıyla başlamıştır.

Netice itibarıyla, İngiltere'nin coğrafi ve bazı toplumsal özellikleri nedeniyle Kara Ölüm'den farklı şekilde etkilenmesi, bir yandan köylülerin gücünü artırırken diğer yandan da feodal lordların ve nihayetinde kralın mutlak gücünün azalmasına neden olmuştur. Bu süreç uzunca bir mücadeleden sonra Görkemli Devrimin ortaya çıkmasına neden olmuş ve Görkemli Devrim de sanayi devrimini doğurmuştur.

## Sonuç

Bütün bu anlattıklarımız göstermektedir ki küçük farklılıklar kritik dönemelerde ciddi sonuçlar doğurabilmektedir. Bu da kapsayıcı ekonomik kurumların tesadüfen ortaya çıkmadığını, bunun belirli bir toplumsal arka planı olduğunu, bu arka planın da öyle veya böyle coğrafi yapıdan etkilendiğini gösterir. Hatta şunu bile söylemek mümkündür: Amerika Birleşik Devletleri'nde bugünkü kapsayıcı ekonomik ve demokratik kurumların ortaya çıkışı bile temelde coğrafya ile yakından ilgilidir. İngilizler'in yönetiminde bulunan Virginia Kumpanyasında ve diğer bölgelerde (örneğin Maryland ve Carolina) nüfus yoğunluğunun azlığı ve nüfus açısından değişik alternatiflerin varlığı, bu nüfusu zorlayarak çalıştırmayı imkansız ve bunlara bazı teşvikler verilmesini zorunlu kılmıştır<sup>9</sup>. Bu teşviklerin başında da insanlara toprak sahibi olma ve bu toprakları kendi adına işleme hakkının verilmesi gelmekteydi. Sonrasında ise insanlar daha fazla teşvik istemeye, siyasal ve sosyal haklar talep etmeye başladı-

---

<sup>9</sup> Acemoğlu ve Robinson (2013), *Ulusların Düşüşü*, s: 33-34

lar. Bunun sonucunda ise adım adım bugünkü Birleşik Devletler demok-rasisi ortaya çıktı. Dolayısıyla, bizatihi Acemoğlu ve Robinson'un kendi ifadeleriyle söylemek gerekirse "demokratik ilkelere dayalı, siyasal gücün kullanımına sınır getiren ve bu gücü toplumun geniş kesimlerine yayan bir anayasayı benimseyip uygulayan ülkenin Meksika değil de Birleşik Devletler olmasının bir tesadüf olmadığı aşikardır".





## Geometri Bilmeyen Neden Giremez? (Bilim Felsefesi Notları IV)

Mustafa akıroğlu

*Ageometretos medeis eisito!*

*(Geometri (matematiksel olanı) bilmeyen giremez!)*

*Platon'un, kendi kurduğu okulun, "akademi"nin kapısına astığı söz.)*

### Giriş

**F**elsefe üzerine bir yazının kendisi felsefe midir? Müzik notalarını yazıp da bu müziği hiç çalmayan, söylemeyen kişinin müzik yapması kadar felsefedir belki. Felsefi düşünceler ve teoriler felsefi bir yaşam içindir, bizzat kendisi için veya akademik kadro için değildir. "Kendinde bir felsefi teori" olamaz. Felsefenin merkezinde insan, insanın doğası ve *physis*/fizik~doğa vardır. Felsefi teoriler yaşam pratikleriyle ve eylemle desteklenmelidir demiyorum, bizzat kişinin eylemleri felsefi bir teoriye, manaya dayandığında o yaşam felsefi bir yaşam olur, diyorum. Bunun ne önemi var? Bir şeyin manasının ve bağlamının (yönelim ve niyetliliğin) olup olmasının ne önemi varsa, bunun da aynı derinlikte ve anlamda önemi var. (*Text, context'i kadar ve boyunca anlamlıdır.*)

Felsefi teori üretmenin değil ama felsefi bir yaşamın amacı kendini dönüştürmektir. Varlığın ve dolayısıyla hakikatin bütünüyle ilgili anlama,

açıklama ve yorumlama çabası olan felsefeyi yapan filozof bu şekilde ilk önce kendinden yola çıkar, kendindeki dönüşüm, iyileşme, dinginleşme ve derinleşmeyi hedef alır. Sonrası ise bir taşın atıldığı su içinde oluşturduğu halkalardır. Canlı ve şölen havasında bir yaşam, düşüncelerin yaşam pratiğiyle keşişmesinden elde edilir. Deneysellik, hata yapma, kurgulama (spekülatif olma), farkında olma, çıkarım yapma, eleştirelilik ve daha iyisini yapmaya gayret, epistemik bir cemaate mensubiyet, iyileşme ve derinleşme, yoğunlaşma ve uzaklaşma, ayırıştırma ve bütünleştirme, tüm bu yaşam yolculuğunda "yolda olan felsefeci"nin uğradığı duygusal ve düşünsel duraklardır. Canlılık ve hakikatin iyileştirici, saflaştırıcı özü tüm bu süreçlerin sonunda bu yolu yürüyen kişinin ruhuyla bütünleşir, içsel bir yıkım ve ölüm deneyiminden sonra yeni bir yaşam gücü, görüşü ve anlayışı bu şekilde oluşur. Kendini bilme merkezli döngüsel ve pratik bir yaşamdır felsefe. Hakikat çapkınlarının değil, hakikat aşıklarının ve sadıklarının yolunu aydınlatır her daim.

Bilim, din, mit, doğa, ahlak, güzellik, teknoloji, soyut değerler vd. hepsi de felsefenin kapsama alanındadır; zira felsefe tüm var olanların üzerine atılmış ezeli bir boyadır, varlığın tenine sinmiş kokudur. Geometri bilmeyenlerin asla giremediği, bu kokuyu koklayamadığı ve bu boyayla boyanamadığı şeydir felsefe, felsefi bir yaşam ve felsefi bir duruş. Geometri bilenler; yani mantıksal düşünme, konuşma ilkelerine sahip olanlar, varlığı soyut düşünceye indirgeyebilenler ve en önemlisi de tüm bilgi süreçlerinin ve bilme yetimizin dayandığı temel öndeyileri / dayanakları bilenler ve bu öz-dayanağa göre nasıl bir konum aldıklarının farkında olanlardır. Bu aynı zamanda insanın kendi sınırlarını, insanı ve insan doğasını, neyin bilgi neyin kanaat/sanı olduğunu bilebilmesinin de ön şartıdır. Geometri bilenler felsefe tarihi papağanlığı yapıp durmazlar. Filozofların bayiliğini yapmaktansa tüm hayat ve problemler karşısında kendi felsefe yapma reflekslerini harekete geçirirler. Felsefe yapma refleksi; dünya-

nın/şeylerin görüldüğü gibi olduğunu zannetmekten kurtularak, duyuların ve dilin ötesinde hakikatin ruhsal rahmini, başlangıcı, özü, mayayı, anlamı ve sonrayı, tarih ve zaman dışı olanı aramaktır. Yaşamın her anında, her veçhesinde sonsuzluğa kadar giden bir yaşanmışlık izi bırakacağını bilmektir; felsefi refleks...

Zamanın, mekanın ve iradenin özgür, mutlak, bağımlı konumlandırılmasıdır felsefe. Kader, karakter, iyi, güzel, doğru, bilgi, hatırlama, unutma, hayal etme, gerçek olma ve hissetme ne demektir? Budur felsefedeki olanlar. Dildir, sohbetir, kelimedir, sestir, fiziktir, titreşimdir, çarpmadır, yıkım ve yapımdır, yeniden sökülme ve yeniden inşadır. Hayat gibi, hakikatin kendini ortaya koyma şekli gibi. Oyunsal, sobeleyici, diyalektik ve bütünleştirici. Hepsisi de, belli ölçüde, yerli yerince vardır felsefede. Gerçek bir felsefede olmayan şey korku ve kaygıdır. Anksiyete ve korkuyla felsefe yapılamaz. Akıl tutulur. Kalp körelir. Eleştirelilik felsefenin motorudur. Korkular felsefeyi güdükleştirir, ideolojik, manipülatif siperlere dönüştürür. Felsefenin spekülasyon olması; her sözün felsefi bir değerine olabileceği anlamına gelmez. Burada spekülasyonluk kurgusalılığı ve teori temelli olmayı imler. Teori temelli bir düşünsel etkinlik idea'ların bilgisine ulaşmada epistemik bir metottur ve ancak geometri bilenler teori temelli kurgular inşa edebilirler. Yine de dilsel sınırları aşar (ya da oraya çarpar!) felsefe; Wittgenstein'in *Tractatus*'ta dediği gibi; *üzerine konuşulamayan hususunda susmalı*, der. Üzerinde konuşulamayacak şeyi anlamak için ise felsefe ırmağına atlayıp denizlere döküleceğin güne kadar yoldan ayrılmamak gerekir. Araştırarak, okuyarak, dinleyerek, yazarak, hatırlayarak ve en önemlisi de *dikkat kesilerek! İçinde ve dışında olan bitene ve elbette kendine dikkat kesilerek! Dikkat kesilme becerisi günümüzün en çok aranan özelliğidir desek, abartmış olmayız.*

## Felsefe'nin Mekan ve Zamanla İlişkisi

Felsefe doğayla ve doğal olanla bütünleşmiş kent ortamları için mümkündür. Köylüleşen kent ortamları ve köylü bir dile angaje olan siyasi ve kültürel hayatımız felsefeyi de imkansız kılmaktadır. Mekanın ötesinde zaman da felsefe için önemlidir: felsefe için özgür zaman gerekir; *schole*. İngilizce'de "okul" *school* kelimesiyle karşılanır. "School" da Grekçe *schole*'den gelir. Anlamı "boş / özgür zaman" demektir. Nitekim Aristoteles'in kurduğu "Okul"un adı: *Lyceum*'dur. Yani günümüzdeki LİSE. Hocası Platon'un "Okul"unun adı ise: *Academy* (*Academia*)'dir. Günümüzdeki AKADEMİ.

İtalyanların "dolce far niente!" (hiçbir şey yapmamanın güzelliği) dediği, Taoculukta Wu-Wei olarak karşılık bulan "çabasızlık öğretisi"... Kant'ın dost sohbetleriyle ünlü uzun öğle yemekleri... İletişim çılgınlığının ortasında "kendine ait bir zaman"ın var mı? Kendi telos'una vakit ayırabiliyor musun?

Sanat, bilim ve felsefe... Özgür/boş zaman olmadan ve dikkatini vermeden olmaz.

Köylüleşen bir hayat tarzında *schole*'ler olmaz ve *schole* olmadan da bir düşünce üretimi olmaz. İnsan kendinde doğuştan içkin olan telos'u (*amaç - hayat amacı*) uyandırmak için uğraşır durur. Bu da fiziksel çabayla birlikte daha çok da düşünsel bir çabayı gerektirir. Tarım toplumları felsefeden uzak toplumlardır. Kırsalda ve köylüleşen toplumlarda düşüncenin kendisi homojendir ve felsefenin motorları olan eleştirelilik ve özgürlük söz konusu değildir. Eleştirinin yerini polemik ve kavga, düşünmenin yerini şüphe alır, farklılık ise sapkınlıkla karşılık bulur. Böyle bir yaşam alanında felsefenin ve felsefî öznenin varlığına yer yoktur. İnsanın kendinde varolan telos'u bilme, ona ulaşma arzusu aynı zamanda dinî arayışların da bir orijini. Varoluş orijini. Ve her insan doğuştan bir telos'a sahiptir. Şeyhül Ekber bu bağlamda "*istidad en gizli duadır*" der. Telaşlı, korkulu ve

kaygılı bir kent hayatında telos arayışına, istidad arayışına yer kalmıyor doğrusu. Her ne kadar Düccane Cündioğlu "*Tanrıyı Şehre Çağırmalıyız!*" dese de.

### **Yavaş Bilim Akademisi**

Günümüz akademik ortamları için de benzer sorunlar var. Akademik özgürlükler, eleştirel düşüncenin silikleşmesi, akademide istihdam ve lisansüstü eğitim süreçleri, yayın yapma politikaları, dergiler, atıf sistemleri alanlarındaki grilik, hızlı yayın yapma ve yükselme baskısı (mobbingden kaçış yolu olarak akademik unvanları yükseltme hedefi ve gayreti), *Epistemik Cemaat*'in bir tür köylüleşmesi... En çok da zaman baskısı altındayız.

2010 yılında Almanya Berlin'de bir akademi kuruldu: Yavaş Bilim Akademisi (*Slow Science Academy; slow-science.org*). Akademi tek sayfalık sitesinde bir manifesto yayınladı. Özetle şunu diyorlar;

*"Biz bilim insanıyız. Blog yazmıyoruz, tweet atmıyoruz. Zamanımızı kendimize ayırmak istiyoruz. Düşünmek için, özümsemek için vakte ihtiyacımız var. Size sürekli yaptığımızın ne anlama geldiğini, ne işe yarayacağını anlamayız çünkü belki de henüz bilmiyoruzdur. Bilimin zamana ihtiyacı var..."*

Yalın bir dille yazılmış bildiri. Meramı net. Düşünmek için, okumak ve yazmak için zamana ihtiyacımız var diyor. Bilimin ve felsefenin doğasında var olan yavaşlığı yeniden geri kazanmalıyız diyor. Yavaşlayarak derinleşebilir, felsefe yapabilir, bilgi üretebiliriz. Çünkü *dikkat kesilmek* demek biraz da yavaşlamak demektir.

### **Çok yayın her zaman iyi yayın demek değildir!**

CERN deneylerinin merkezinde olan Hadron çarpıştırıcısında detekte edilen ve atom altı parçacıkların kütlelerinin kaynağı olarak gösterilen Higgs parçacığını doğru bir şekilde teorik olarak öngören Nobel Ödüllü

fizikçi Peter Higgs de The Guardian'a verdiği bir röportajda "Günümüz akademi dünyasında kimse bana iş vermek istemezdi" diyor. Az sayıda makalesiyle tarihe damga vurmuş büyük bir fizikçi, şimdi olsa az yayın yaptığım için bana iş vermezlerdi diyor. Einstein da öyle, az sayıdaki makalelerinin her biri 3-4 sayfayı geçmiyor. Düşündürücü doğrusu.

### **Felsefe ve Sıkılma**

Özgün bir felsefe için biraz "sıkılmaya" da ihtiyacımız var. Fazla eğlence ve oyalanma, savsaklama, sosyal medya ve "gösteri toplumu" odaklı bir iletişim-bilgi ağının pençesindeyiz. Sıkılmak neden önemli? Uzunca anlatmadan, Nil Karabrahimgil'in TEDx konuşmasını izlemenizi öneririm: "*Tavşan deliğinden aşağı!*"

### **Bilim çağında felsefe ne işe yarar?**

Bilim alanındaki gelişmeler her ne kadar tüm varlık alanındaki soruları açıklamaya çalışsa da açıklamaya ve anlamlandırmaya yetmiyor. Zira bilimsel yöntemin temel bir çıktısı olan açıklama için varlığı ayrıştırıp, bütünden ayırması, kesip biçmesi, daha keskin bir tabirle varlığın canına okuması gerekiyor. Geriye de ruhu kaçmış, örselenmiş bir nesnenin, olgunun kriminal izleri kalıyor. Felsefeye olan ihtiyaç, tam da burada yeniden kendini daha güçlü bir şekilde hissettiriyor. Yapılan onca bilimsel çalışmayı eleştirel süzgeçten geçirmek, değerlendirmek, sahte olanla bilim olanı ayırmak ve resmin bütününe görmek, hakikat araştırmasında anlamlı olanla anlamsız olanı filtreden geçirmek için felsefenin sunduğu imkanlar bugün her zamankinden daha fazla. Bilhassa da *bilim felsefesi!* ve *bilim felsefecileri!* için. Bilim felsefecilerine günümüzde duyulan ihtiyaç her zamankinden daha fazladır. Bununla birlikte bilim felsefesi yapmak bugün ne kadar elzemse o kadar da zorlaşmıştır. Dünya genelinde bir yılda

yapılan yayın sayısı 2.5 milyon; tam bir *epistemik şiddet!* Akademisyenler farklı alanlardaki çalışmalarını takip edip okumaları bir yana kendi alanlarındaki çalışmalarını bile takip etmekte zorlanmaktalar. Yayınların çok hızlı ve spesifik alanlardaki artışı (çoğu da özensiz, yenilik getirmeyen, post-modern paradigmayla malul) bunun en büyük nedeni. Bilim felsefesiyle uğraşanların bu büyüklükteki bir bilim havuzunu kritik etmesi mümkün değil elbette. En iyisi her bilim insanının kullandığı PhD unvanının anlamına uygun olarak, çalışmalarını bilim felsefesinin temel soruları ve bakış açısıyla filtreden geçirmesi. Felsefi temelli araştırma ve soruşturmalar her alandaki çalışmaların kalitesini ve etkisini de artırabilir. Bunun için de lisansüstü eğitim (yüksek lisans ve doktora) programlarına *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, ve dahi *Bilim Etiği* dersleri zorunlu olarak konulmalıdır ki bilim insanlarımızda temel bilim eğitiminin; tarihle, felsefeyle ve etikle kesişiminin şekillendirdiği bir akademisyen, bilge, hoca, filozof PhD tipolojisi oluşabilsin.

Üniversitelerin dönüşümü ve değişiminin tartışıldığı günümüzde bu konuda bir şey yapılmadığı takdirde üniversitelerin modern kapital şirketlere dönüşmesi ve sermayenin isteği ve arzusu doğrultusunda şekillenmesi an meselesidir. Yeni Nesil üniversite arayışları, bilgi ve iletişim ekseninde dijital değişim ve dönüşümün hız kazandığı, yapay zekanın, robot teknolojilerinin, mahremiyetin / özel hayatın gizliliğinin tarihe karışması, kullanıcı sözleşmelerinin kullanıcıdan yana anlamsızlığının, sosyal medyaların h-egomonik baskısının ve uygulamaların hayatı kuşatmasının, ekran öğrenmesinin beynimizi nasıl evrimleştirdiğini ve ekranik okuma öğrenme süreçlerinin bilgiyi kullanma, hatırlama, ilişkilendirme süreçlerine olan negatif etkilerini, hatırlamanın ve hafızanın yanıltıcılığını, dolayısıyla geçmiş ve sözlü tarih denilen şeyin tamamen bir kurgusal yanılsama olduğunu ve daha bir çok gündelik hayata ilişkin sorunlarımızı felsefi perspektiften tartışmak; iyi, güzel ve doğru olanı bulmak

ve yaşamak zorundayız. Her zamankinden daha çok felsefeye, felsefî düşünceye, eleştirel yaklaşıma ihtiyacımız olduğu açıkça ortada.

### PhD ne demektir?

Herhangi bir alanda doktora yapmış kişiler PhD unvanı alırlar. Ne demektir PhD? Doctor of Philosophy; yani *felsefe doktoru!* PhD unvanı hangi alanda alındı ise o kişiden, o alanda üretilen bilginin felsefesine hakim olduğu ve alanına özgün katkı yaptığı varsayılır; bu unvanla *alanının felsefe doktorudur* artık. Akademinin en saygın ve evrensel unvanıdır belki de PhD!

Bilimin domine ettiği, bilim temelli bir felsefe elbette mümkün (*nöro-felsefe gibi*) ama yeterli değildir. Belki sakıncalı bile olabilir bazı yönlerden. Tersine ise tarihsel sürece daha uygun gibi görünüyor; felsefe temelli bilim.

Felsefe yapmak yerine felsefe tarihini öğrenmeye odaklanmak, bir adım ötesinde *muş* gibi felsefe etkinlikleri içinde bulunmak: dilin sınırlarına gelip sıkışmış, metnin (text) cenderesinde darası alınmış kuru tasnifler, spekülâtif değeri bile olmayan yeniden-yeniden-yeniden tekrarlanan bıkkınlık cümleleri... varlığın görünümleri arkasındaki dayanağı, değişen şeylerin arkasında değişmeden duran şeyi, 'her şeyin' kendisine dayandığı/tözü olan *arkheyi* bulmaya odaklı bir arayıştan (*bilim dediğimiz şey bu arkhe arayışının sonucunda oluşmuştur*) ne kadar da uzağa düşüldüğünü görmek düşündürücüdür. Bunun ete kemiğe bürünmüş şekli; skolastik tehlikenin modern görünümlü makyajlı yüzü üniversitelerdir. Felsefe artık devletin kurumsal bir organıdır üniversitede. Felsefe akademisinin üyeleri ise anabilim dallarına ayrılmış görev alanlarında düşünsel bağımsızlık ve özgürlük ihtiyacı dahi hissetmeden, yaşamın kendisinde içkin olan felsefeyi yaşamak yerine mümkün olduğunca yaşamdan yalıtılmış bir alanın rehaveti içinde (ne) ders (olsa) verirler, makale yazarlar, kitap okurlar. Modern felsefe dediğimiz şey de nihayetinde budur; biraz ders,



biraz metin. Çıkış noktası bilgelik aşkı ve arayışı *-philosophia-* olan felsefe'nin koridorlarında bilge tipolojilerine ve bilgece yaşamlara/duruş ve tavırlara, anlık karşılaşmalara, iz bırakan etkilenmelere nadiren rastlarız! Ve bu tespit tüm akademya için de carîdir denilebilir.

### Sohbet ve Felsefe

Sözün, beyan etmenin, sohbetin sihir olduğuna inanılır. Sohbet insanı mayalar. Ataullah İskenderî (ks)'nin dediği gibi; *her kelimenin üzerinde, içinden çıktığı kalbin kisvesi vardır*. Akademilerde sohbet ediliyor mu? Belki konuşuluyordur, sunum, seminer, toplantı gibi çoğu performatif nitelikte etkinlik yapılıyordur ama sohbet ediliyor mudur? Ediliyorsa temel bir felsefe ve bilgi üretme yöntemi olarak yaygın mıdır? Oysa felsefe yapmak; yazmaktan çok sohbet etmektir, diyalogtur. Şüphesiz yazmak da bir tür düşünme faaliyetidir ama asla diyalog ve sohbet kadar açılımlı, tesirli ve etki(leşim)li olamaz. Söz uçar, yazı kalır, doğrudur. Peki ya kalma'nın katılığını istemiyor, uçma'nın hafifliğini istiyorsak? (*Sohbetteki espriler hiç unutulmaz çünkü ruhu vardır: espri, ruh anlamındaki spirit'ten gelir. Bir işin esprisini anlamak, o işin ruhunu, en ince ayrıntısı anlamak demektir.*) Mevlana Mesnevi'sinin sadece ilk 18 beytini yazmıştır. Gerisini Hüsametdin Çelebi sohbetlerden yazıya geçirmiştir. İlk 18 beyit de *Bişnev!* (dinle!) ile başlar ve hikaye anlatacağını söyler;

*Bişnev in ney çün hikâyet mîküned,*

*Ez cüdâyîhâ şikâyet mîküned*

(Dinle, bu ney neler hikâyet eder,

Ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.)

Sohbet; konuşmaktan çok dinlemedir. Konuşulan konudan ziyade konuşanın kendisi önemlidir sohbette. Ve sohbetin akışını asıl belirleyen de dinleyendir. Konuşulan konularla birlikte akıl ve kalp bir ırmak gibi akar, kıvrılır, tıkanır, yükselir, bendleri yıkıp taşar, önüne geleni yoluna katar,

genişler ve sığılaşır, daralır ve derinleşir, sakin aktığı da olur, şelale gibi çağladığı da... Nihayetinde bir denize dökülüp sessizliğe kavuşurlar... "cûylar kim deryaya vardılar, hamuş oldular..." İşte o sessizlik ve büyük varoluşa katılma, benlik ve iddiadan vazgeçip ruhsal dinginliğe kavuşma felsefenin ve filozofun da en önemli duraklarından. Birçokları buraya gelemeden yolda başka yerlere saparlar. Yolun sonundaki sükunet değerli ve nadir olduğu kadar oraya ulaşmak da bir o kadar zordur. Sokrates'in dediği gibi; *bildiğim bir şey varsa, o da hiçbir şey bilmediğimdir*; ancak daireyi tamamlayanların söyleyebileceği, tam bir içsel ve zihinsel bütünlük, dinginlik ve okyanusa (varlığa) dökülme hali. Oysa Sokrates sohbetin üstadıdır. Karşıdaki kişiye hiçbir şey öğretmeden onun kendinde var olanı sezmesini, hatırlamasını sağlar. Platon *Menon* diyalogunda, Sokrates'in ağzından aktarır ve eğitimsiz bir kölenin geometri bildiğini, köleye bilmediği yeni hiçbir şey öğretmeden fark ettirir, hatırlatır esasen. Düşünceyi doğurtur. Kişinin içinde mayalanmış ve büyümüş olanı, düşünceyi, geometriyi açığa çıkarır, sorular sorarak. Yavaş yavaş ve şehrin yaşam dolu caddelerinde, liman kentlerinin kendine özgü genişleyen zaman demlelerinde...

Bilmenin kendisini, bilginin özünü, bilgeliğin, yani felsefi uğraşların yavaşlık ve dikkat isteyen doğasını anladığımızda ve buna göre akademiyi, eğitimi, kendimizi ve anlayışımızı değiştirdiğimizde gerçek bir felsefi uyanışın ve bilgeliğin sınırlarında dolanmaya başlayabiliriz.

# Descartes, Leibniz, Spinoza ve Hume Bağlamında Töz Metafiziği

Rumeysa Hazel Pekacar

## Giriş

**T**öz kavramı ve problemi, on yedinci yüzyılda yoğun olarak kendini gösteren bir problem olmuştur. Çünkü bu yüzyıl, bütün bilgileri bir birlik içinde vermeye çalışarak sistemli ve tutarlı bir yapı oluşturmaya çalışır. Gördüğümüz kadarıyla, Renaissance'dan gelen çok çeşitlilik ve farklılık yerini tek bir çizgiye oturmaya çalışan bir anlayışa bırakmıştır. Bu dönemde Descartes, Spinoza, Leibniz gibi düşünürler her biri kendi başına bir sistem kurmuş olsa da bu düşünürlerin birleştikleri ortak çizgiler de olmuştur. Örneğin; doğal süreçlerin, niceliksel terimlerle ifade edilmek durumunda olan doğalarıyla açıklanmak durumunda olduğu görüşü benimsemişlerdir. Nesnelerin ölçülebilen niceliksel yönlerinin gerçek olduğunu savunan rasyonalistler, evrenin rasyonel bir biçimde düzenlendiğini düşünerek her olayın zorunlulukla bütün için de bir yeri olduğunu söylediler.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ahmet ARSLAN, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 1, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* 137, 2006, İstanbul, s.280

Bu yüzyılın düşünürleri önceki çağlardan elde edilmiş bilgilere bir düzen vermeye çalışmaktadırlar. Bu birlik çabası açısından Ortaçağ felsefesine benzedikleri görülebilir. Aralarındaki fark Ortaçağda ortak konu din iken bu yüzyılın en büyük özelliği Renaissance'ın etkisiyle kendisine yöntem olarak matematik fiziği almasıdır. Dolayısıyla bilgiyi elde etme kaynağı olarak Rasyonalizmi seçmişlerdir. Rasyonalizm: Akılcılık; Evreni, bir bütün olarak düşünce yoluyla yorumlamayı, bireysel ve toplumsal yaşamı aklın ilkelerine göre düzenlemeyi amaçlayan tavidir.<sup>2</sup> Modern felsefe, yeni felsefi düşüncede özellikle rasyonalistlerde, ama en çok da Descartes'te bilgi teorisini felsefenin en temel konusu olarak belirler.<sup>3</sup> Böylelikle matematiksel bir dile sahip olan doğa, karşısında rasyonalistler tarafından düşünen öz olarak tanımlanmış olan insanı bulur. Bilme olayı veya sürecinde söz konusu olan düşünce boyutu duyum, duygu ve imgelerin benzeri rasyonel olmayan boyutları tamamen gölgede bırakılan, insanı insan yapan şey olarak gösterilir. Söz konusu yeni-doğa insan ikileminden çıkan bilimsel-felsefi dünya görüşünün, temel ilkesi doğayı akıl aracılığıyla alt etme olan bir teknik uygarlık anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>4</sup> 17.yüzyılın büyük rasyonalistleri, insan zihninde doğuştan düşünceler veya deneyden bağımsız a priori doğrular bulunduğunu kabul ettiler. Bununla birlikte, onları karakterize eden şey söz konusu a priori doğru ya da ilkelerin varlığına inançtan ziyade, bu türden ilkelerden gerçeklik hakkında bilgi verecek bir doğrular sistemi türetme idealiydi. Bunu her üçü de farklı şekillerde hayata geçirmeyi başardılar. Bu üçlüden gündemi belirleyen çok büyük ölçüde Descartes olduğu söylenebilir.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Ahmet CEVİZCİ, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yayınları, Ankara, 1996, s.24

<sup>3</sup> Ahmet ARSLAN, *a.g.e.*, s.279

<sup>4</sup> *A.g.e.*, s.279

<sup>5</sup> Ahmet CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, Say yayınları, İstanbul, 2009, s. 279

Öncelikle töz kavramı, Yunanca "ousia", Latince "substantia" terimleriyle karşılanan töz "şeylerin altında yatan veya şeylere zemin olan" anlamına gelir. Bu anlamda töz, en temel ve asıl olan gerçek varlıktır. Bir başka deyişle "tüm fenomenlerin gerisinde bulunan temel, dayanak" tözdür<sup>6</sup>. Töz, varlığın kendisinden meydana geldiği, diğer tüm varoluşların kendisinden türediği ve kendisinin var olması için hiç bir şeye gerek duymadığı unsur olarak anlaşılmaktadır. Töz bu anlamda değişen tüm oluş ve durumlar karşısında kalıcı olandır. Eski Yunan filozoflarından Yeniçağa kadar tartışılan töz (substans) problemi, filozoflar tarafından değişik anlamlarda dile getirilmiştir. Descartes, töze dualist bir anlam yüklerken, Spinoza ise tözün kendisinden Tanrı'yı anlamıştır. O, Tanrı ile Doğayı bir tutmuştur. Hume ise tözün bilgisine asla ulaşamayacağımızı ileri sürmüştür. Tözün kaç tane olduğu ve niteliği gibi konular ise problemi, monizm ya da dualizm boyutuna taşımıştır. Öte yandan tözün varlığı problemi aynı zamanda düşünürlerin, bu konuyu ontolojik ve metafizik açılardan da ele almalarına neden olmuştur. Bu noktada bazı kavramları aydınlatmakta fayda var. Monizm, evrende her şeyin kendisinden meydana geldiği varlığın temeline tek bir arkhe<sup>7</sup> ya da unsuru koyan yaklaşımdır. Dualizm ise, bu arkhe ya da unsurun iki tane olduğunu; Plüralizm ise iki ya da ikiden daha fazla olduğunu ileri süren kavramdır.

Bu makalemizde 17. Yüzyıl düşünürleri Descartes, Spinoza, Leibniz ve 18. Yüzyıl düşünürü Hume'un töz anlayışlarını sırası ile ayrıntılı bir şekilde bölüm olarak inceleyeceğiz. Daha sonra sonuç kısmında bu düşünürlerin töz anlayışlarının kıyaslayarak ortak ve ayrılan yönlerini ele alacağız. Makalemizde, düşünürlerin temel kaynaklarının yanı sıra konu ile ilgili çeşitli kaynaklardan faydalanılmıştır.

---

<sup>6</sup> A.g.e, s.507

<sup>7</sup> Arkhe: Onu ana madde, ilk madde, ilke, neden, doğa olarak anlamak ve çevirmek mümkündür.

## Descartes'ta Töz Kavramı (1596-1650)

Rene Descartes, modern felsefenin kurucusu olarak bilinir. Modern yani eskiye ait olan değil, bugüne ait tam da şu an da olan anlamına gelir.<sup>8</sup> O modern felsefede yöntembilimsel şüphe denilen yöntemi kullanmış ve yola şüphe ile çıkmıştır. Onun töz anlayışını açıklayabilmek için önce olmazsa olmaz olan yöntem anlayışından bahsetmemiz gerekmektedir. Çünkü Descartes, tüm felsefesini bunun üzerine inşa edecektir. O, ilk olarak, felsefesi için, asla şüphe edemeyeceği sağlam bir çıkış noktası bulmalıdır. O, öyle bir yöntem bulmalıydı ki aşama aşama en açık ve seçik olan bilgiye, önermeleri üstüne koyarak varmalıydı. Ve bu süreçte en ufak bir şüpheyeye yer veren bilgiyi dışarıda bırakmalıydı. Descartes, bu konudaki görüşlerini şu sözle dile getirir: "Herhangi bir şey üzerinde, doğru olanı yöntemsiz aramaktansa hiç aramamak daha iyidir."<sup>9</sup>

*"Bilimler alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temellerden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım."*<sup>10</sup>

Ona göre, doğanın konuştuğu dil, matematiksel dil olup; çember, üçgen ve doğru çizgi bu dilin heceleridir. Bu dil ona göre, sadece gözlem verilerini kavramak bakımından yararlı değildir; söz konusu matematiksel dil, gerçekliği kavramanın yegane anahtarı olmak durumundadır.<sup>11</sup> Buna göre, matematikte kullanılan tümdengelimsel yöntem her şeyden önce kendilerinden hiçbir şekilde kuşku duyulamaz birkaç önermeyi, kanıtlama söz konusu olmadan, doğru kabul etmekten ve bu önermelerden yola çıkarak adım adım ilerlemekten, yani akıl yürütmekten oluşur; bu

<sup>8</sup> Deniz SOYSAL, *İdeler ve Tanrı*, Belge yayınları, İstanbul, 2018, s.13

<sup>9</sup> Rene DESCARTES, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Sosyal yayınları, İstanbul, 2010, s.18

<sup>10</sup> Deniz SOYSAL, *a.g.e.*, s.15

<sup>11</sup> Ahmet CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s.280

süreç içerisinde de adımların kendilerinden asla kuşku duyulmaz.<sup>12</sup> Görülüyor ki, Descartes, matematiksel yöntemi kesinliğinden şüphe edilemeyecek bilgilere ulaşmak için en güvenilir yöntem olarak görmektedir. Çünkü ona göre, matematiğin tümdengelimsel<sup>13</sup> yöntemine göre yapılan çıkarımların geçerli ya da geçersiz oldukları yalnızca akıl yoluyla belirlenir.<sup>14</sup>

Descartes'ı anlatan onun yöntemi ile ilişkili en önemli kavramlardan biri de bu yüzden temelciliktir. Temelcilik, bilgi sisteminin, temellerinin sağlam bir binaya benzer şekilde sağlam temellere dayanması demektir. Daha doğrusu, temelcilik bir yapının sağlamlığını ve yıkılmazlığını iki şeye bağlar: Sağlam bir temel ve bu temele güçlü sütunlarla dayanan bir üst yapı ya da kesin, tartışılmaz, doğruluğu apaçık ilk ilkelere dönüşen bir temel ve bu temele mutlak geçerli çıkarımlarla bağlanmış doğrulardan oluşan bir üst yapıdır.<sup>15</sup> Bu durumda O'na göre, bilgimizin temelini sağlam kılan şey ilk ilkelere dönüşür. Diğer önermeler bu ilk ilkelere üzerine koyularak bir bilgi bütünlüğü inşa edilmektedir. Bu yüzden Descartes kendisine Euklides geometrisini örnek almıştır. Çünkü Euklides geometrisi, en başta yer alan bir ya da birkaç ilke ile bu ilkelerin türetilen ispatlarından oluşmaktadır.<sup>16</sup> İspat, hem mantıksal ilişkiye yönelik kanıtlama hem de nedensel ilişkiye dayanan tanıtılma için kullanılan bir terim olarak, bir doğrunun, doğruluğunu gösterme ya da bir olgunun belli bir nedensel

---

<sup>12</sup> *A.g.e.*, s.283

<sup>13</sup> Descartes'te, İnsan zihni bildiği bazı doğrulardan hareket edip düzenli bir şekilde ilerleyerek, bu doğrulardan henüz bilmediği başka doğruları türetmektedir. Buna tümdengelim denir.

<sup>14</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.283

<sup>15</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.283

<sup>16</sup> *A.g.e.*, s.285

ilişkinin ifadesi, genel bir yasanın özel hali olduğunu ortaya koyma işlemine verilen addır. <sup>17</sup>Bu durumda, bilgiye sağlam bir temel atmak amacıyla benimsediği temelcilik anlayışı ile yanlışları atmaya yarayacak kuşku yöntemi arasında bir ilişki bulunmaktadır. Bu yüzden gerçeğe, kuşku yöntemini izleyerek varacaktır.

Onun yöntemsel kuşkusu, sahip olduğu tüm bilgileri en baştan ele alıp tek tek incelemeyi içermektedir. Bu yüzden, Descartes, şüphe yönteminde ilk olarak duyuların bizi aldatabileceğinden bahsederek başlamıştır. Duyularımız bizi zaman zaman yanıltıyorsa eğer onların bizi sürekli olarak yanıltma olasılıkları her zaman vardır.<sup>18</sup> Descartes, bu yüzden etrafında bulunan her şeyden şüphe eder. Çünkü onlar duyu gereçleri ile algılanmıştır ve duyular aldatır. Duyular aracılığıyla kazanılan bilginin büyük bir bölümünün kuşkuya açık olduğu kabul edilmelidir.<sup>19</sup> Bu şüphe, daha sonra etrafındaki insanlardan da şüphe etmesine yol açar. Akabinde kendi varlığından dahi şüphe duymaya başlar. Artık şüphesinde son noktaya vararak, Tanrı'dan da şüphe etmiştir. Tanrı'nın da kendisini aldatabileceğini düşünür. Nihayetinde Descartes, aradığı kesin bilgiyi bulmuş olur:

*"Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim esnada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu "düşünüyorum öyleyse varım" hakikatini, şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim."*<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Ahmet CEVİZCİ, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin yayınları, Ankara,1996 s.287

<sup>18</sup> Ahmet CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s.284

<sup>19</sup> A.g.e., s.286

<sup>20</sup> Rene DESCARTES, *Metot Üzerine Düşünme*, Milli Eğitim Basımevi, 1997 s.35



Böylece Descartes, her şeyden şüphe eden ve her şey yanlış da olsa onun bu doğru ya da yanlışları düşünen bir varlığa sahip olduğunu sonucunu çıkartmaktadır. Kendisinden şüphe edilemeyecek bilginin şüphe ettiğini bilmesi, olduğunu anlamıştır.

Her şeyden kuşku duyan Descartes, kuşku duyabilmesi için öncelikle var olması gerektiğini anlamıştır. Çünkü kuşku duyma da bir tür düşünmedir. Bir düşünce ya da zihin halidir ve bu halin her tür düşünme için geçerliliği vardır. Nitekim o böylelikle "Düşünüyorum, öyleyse varım" sonucuna varır.<sup>21</sup> Böylece düşünen varlık olarak kendi mevcudiyetini kanıtlamış olmaktadır.

Descartes, bu aşama ile dış dünya ve insan arasındaki bu bütünlüğün sadece bir parçasını halletmiş olmaktadır. O, bu bütünün tamamını anlayabilmek için, parçaları adım adım birleştirmektedir. Sıra, bilincin dışında bulunan diğer varlığı Tanrı'yı anlamaya gelmiştir. Ve onu anlayabilmek için iki yol öne sürmüştür. İlki; Descartes'a göre, Tanrı düşüncesi zihinde açık ve seçik olarak bulunmasaydı, insan açısından onu bilmenin herhangi bir yolu bulunamazdı. Descartes, Tanrı düşüncesinin nereden geldiğini araştırırken, bu düşüncenin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini, ayrıca zihnin böyle bir kavramı kendiliğinden ortaya koyamayacağını söyledikten sonra, bu Tanrı düşüncesinin doğuştan geldiğini belirtmektedir. İnsan bu düşünceyi duyularıyla edinmemiş ve zihniyle de kurgulamamış, dolayısıyla yaratıldığı zaman kendisiyle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiştir.<sup>22</sup> İkinci argümanı ise, nedenselliğe dayalı kozmolojik bir argüman olup o, bu kez zihnindeki Tanrı idesinden değil, fakat benliğin ya da zihnin var oluşundan yola çıkar.<sup>23</sup> O, kanıtladığı varlığını kanıt olarak ele alıp bu varlığını kime borçlu olduğunu düşünüp varoluş sebebinin Tanrı

---

<sup>21</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.286

<sup>22</sup> Bayram Ali ÇETİNKAYA, "Descartes Özne Olarak Benlik", *Doğudan Batıya Düşüncenin serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.82

<sup>23</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.290

olduğu sonucuna varmıştır. Üçüncü olarak ontolojik bir kanıt kullanmıştır. O, var olmayan bir yetkin varlık idesinin çelişikliğinden Tanrı'nın var olması gerektiği sonucunu çıkarır.<sup>24</sup> Bunu yaparken önce Tanrı'yı var olarak sonra da var olmayarak düşünmüştür. Var olarak Tanrı, en yetkin ve mükemmel niteliğini karşılarken, yok olarak düşünülduğünde bu niteliklerden eksik konuma düşmektedir. Çünkü Tanrı, en yetkin ve mükemmel varlıktır. Bu durum ise bir çelişki yaratmaktadır. Bu yüzden ona göre, Tanrı vardır.<sup>25</sup>

Descartes, düşünme sürecinde amacına ulaşmak için kuşku izi taşımayan bir yerden başlaması gerekmektedir; en güvendiği şey aklı olduğu için incelemeye aklın nesnelere, yani aklın ya da zihnin içinde olan her şeyden başlar.<sup>26</sup> Onun için ideler üç türdür: Doğuştan İdeler, Sonradan kazanılmış ideler ve benim tarafımdan uydurulmuş ideler.<sup>27</sup>

Deneyden edinilmemiş, ruhumuzda önceden yerleşik olarak bulunan Tanrı gibi idelere Descartes doğuştan ideler der. Son iki tanesi duyu verileri ile algılandığı için bulanık olarak görülürler. Fakat ruhumuzda kendinden olan ide açık ve seçik olarak atfedilir. Açıklık, zihne dolayumsuz olarak sunulmuş olup, zihin tarafından kolaylıkla bilincine varılan bir şeyin özelliğidir. Buna göre, algılayan zihnin görme alanı içinde olup, göze yeterince güçlü bir biçimde etki eden şeyler<sup>28</sup> *açıktır*. *Seçiklik* ise, başka her şeyden farklı olan ve kendisinde yalnızca açık olanı içeren bir şeyin özelliğidir.<sup>29</sup>

Descartes, ruhumuzda doğuştan yerleşik olan ideler hakkında, bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Tanrı bu kanunları tabiatta o şekilde

---

<sup>24</sup>A.g.e., s.290

<sup>25</sup> A.g.e., s.290

<sup>26</sup> Deniz SOYSAL, a.g.e., s.48

<sup>27</sup> A.g.e., s.50

<sup>28</sup> Ahmet CEVİZCİ, a.g.e., s.291

<sup>29</sup> A.g.e., s.291

kurmuştur ki ve onların öyle kavramlarını ruhlarımıza işlemiştir ki onlar üzerine biraz düşündükten sonra onların yani bu kanunların dünyada var olan veya husule gelen her şeyde aynıyle örüleceğinden şüphe edemeyiz.<sup>30</sup> Bu durum Descartes için düşünmenin yasalarını oluşturmaktadır.

Gerçeği doğru olarak kavrayabilmek için bu düşünce yöntemini seçmiştir. Şimdi bu gerçeğin kendisini ele almak isteyecektir. Yukarıda da daha önce belirtildiği gibi, O'na göre gerçekte özleri bakımdan birbirinden ayrı olan üç obje, üç töz vardır: Tanrı, ruh, madde(cisim).

*"Bazıları öyle bir doğadır ki, başka biri olmaksızın var olmadıkları için, onları ancak Tanrı'nın günlük yardımına gereksinimlerden ayırt ediyoruz ve bunlara töz, diğerlerine bu tözün nitelik ya da saneleri diyoruz. Bu ad aynı anlamda ruh ve bedene de verilebilir. Yaratılmış tözlerden bu şekilde edindiğimiz kavram aynı biçimde hepsine yükletilebilir. Çünkü onların yaratılmış bir şeyin yardımı olmaksızın var olabileceklerini görmemiz gerekir."*<sup>31</sup>

Sözleriyle Tanrı ile birlikte ruh ve beden de töz niteliği taşıdığını göstermiştir. Descartes, ruh ve beden insan bilgisine açık olan idelere sahip olduğumuzu söylemektedir. "Biri yaratılmış düşünen töz, diğeri cisimsel töz olmak üzere iki tane açık ve seçik kavrama ya da ideaya sahip olabiliriz."<sup>32</sup>

Ancak, ruh ve cismin var olduğunu anlayabilmek için onların bazı belirlenimleri vardır. "Her tözün temelli bir özniteliği vardır, ruhunki düşünce, cisminki de uzamdır."<sup>33</sup> Bu tözlerin bir de öznitelikleri vardır. "Zira cisme verilebilen ya da dayatabilen tüm özellikler önce uzamı gerektirir;

---

<sup>30</sup> Rena DESCARTES, *Metot Üzerine Düşünme*, s.44

<sup>31</sup> A.g.e., s.44

<sup>32</sup> A.g.e., s.83

<sup>33</sup> A.g.e., s.52

nitekim düşünen şeyde bulduğumuz tüm özellikler de çeşitli düşünce biçimlerinden başka bir şey değildir."<sup>34</sup> Ona göre, cismin belirlenimi yer kaplamasıydı. Ruhun bütün etkinliği ise: duyumlama, algılama, duyma vb düşünmenin, ruhun bu öz niteliğinin yalnız moduslarıdır, çeşitli halleridir; örneğin duymak belirli bir duygunun bilincini yaşamaktır.

Cisim uzamlı olan şey, ruh ise düşünen şey'dir. Bu yüzden ruh ile cisim birbirinden özce ayrı olan, temel nitelikleri bakımından birbiriyle uzlaşamayan iki töz oldukları anlaşılmaktadır.

Ayrıca ona göre, hiçbir cisim kendiliğinden hareket etmez. Çünkü cisim kuvvetsizdir. Cisimler dünyasının temel özelliği harekettir. Ancak elbette her olup bitenin bir nedeni, yani hareket ettiricisi olmalıdır. Bu nedenle Tanrı'dır. O Tanrı'nın tüm hareket dünyasını başlangıçta öyle kurduğuna inanır. "Tanrı'nın onu ta başlangıçta, olması gerektiği gibi kılmış olması çok daha ihtimallidir."<sup>35</sup>

Peki, birbirinden tözce ayrı olan ruh ve beden bir insanda nasıl bir arada bulunabilir? bu sorunun cevabını Descartes, çalışma birliği olarak tasarlamıştır. Çünkü insanın hayal gücü ve duyumsal deneyimlerinin doğası, onu iki bağdaşmaz unsurun, bir yandan mekanik yapılı bedensel töz ile diğer yandan cisimsel olmayan zihnin birleşmesinden oluşan bir karışım olmaktan çıkarıp insanın zihin-beden tözel birliğinden oluşan organik bir bütün olduğuna tanıklık eder.<sup>36</sup> O, zihin ile beden arasındaki tözsel ilişki problemini etkileşimcilik adı verilen bir yaklaşımla iki ayrı töz arasında bir çalışma birliği olarak tasarlayıp değerlendirir. Buna göre, zihin bedende meydana gelen birtakım uyarımları dolaylı olarak almak suretiyle, onlara birtakım duyumlarla tepki verir; beden ise ruhun birtakım eğilim ve isteklerini bazı hareketler olarak gerçekleştirir.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> A.g.e., s.52

<sup>35</sup> A.g.e., s.52

<sup>36</sup> Ahmet CEVİZCİ, a.g.e., s.295

<sup>37</sup> A.g.e., s.295

Böylece Descartes'in töz metafiziğini oluştururken ruh ve beden olarak ele alarak dualist bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz. Bu iki tözün birbirini etkileyerek insanda bir bütünlük arz ettiklerini görüyoruz. Descartes'ten sonra gelecek olan Baruch Spinoza da onun çizmiş olduğu çizgiden gidecek ancak ayrılan yönleri olacaktır.

### **Baruch Spinoza'da Töz Anlayışı (1632-1677)**

Spinoza'nın yaşadığı hayat tam bir bilge hayatıdır. Spinoza felsefesindeki en büyük ve kesin etkiyi Descartes felsefesinden almıştır. Onun benimsediği yöntem Spinoza'nın güvenip kullandığı yöntemdir. Töz sorunu felsefesinin ana problemidir. Spinoza, felsefe geleneği içinde Tanrı anlayışı en fazla tartışma konusu edilen filozofların önde gelenlerinden birisidir. Felsefe geleneği içerisinde genel bir kabul olarak panteist bir Tanrı anlayışını benimsediği iddia edilirken, kimilerine göre panteist, ateist, materyalist ve naturalist, hatta kimilerine göre de ailesinin de mensubu olduğu bir Yahudi'dir. Ona, birbirinden farklı, hatta birbirine zıt anlayışların atfedilmesinde, ortaya koyduğu yeni Tanrı anlayışının büyük oranda etkisinin olduğu söylenebilir.<sup>38</sup>Bu da doğrudan töz anlayışını etkileyecektir.Öncelikle Spinoza, 'kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edinilen şeye töz' der.<sup>39</sup> Bu durumda Spinoza'nın tözü hakkında anlıyoruz ki; Onun için töz kendi kendisine var olan, kendi kendisiyle kavranan bir şeydir. Bu yönüyle, töz kendi kendisinin nedeni olmaktadır. Spinoza 'kendi kendisinin nedeni' olan şeyi, 'özü varlığı kuşatan, başka bir

---

<sup>38</sup> Yunus BAYRAK, "Spinoza Metafiziğinde üç ana Kavram: Töz, sıfat ve tavır", *ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I/1, Aralık 2015, s.188

<sup>39</sup> Baruch SPİNOZA, *Ethica*, Çeviri: Çiğdem Dürüşken, Kabcacı yayınevi, İstanbul, 2011, s. 33

deyişle, doğası ancak var olarak tasarlanabilecek olan şey' olarak tanımlar.<sup>40</sup> Bu durumda töz kendinde olan şeydir ve töz kendisi yoluyla kavranan şeydir. Peki ama kendinde ne demektir? Günlük yaşamda kullandığımız anlamdan çok ayrı anlamı olan bir felsefe terimidir kendinde. Filozoflar bu kavramı farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmışlardır. Spinoza için kendinde olmak tözün genel tanımlanışını ifade eder: var olmak için başka bir şeye ihtiyacı olmamak, kendi başına var olmak, varlığını başka bir varlığa borçlu olmamak.<sup>41</sup>Bu durumda, Töz sonsuzdur. Meydana gelmemiştir ya da yok olmayacaktır. Geri kalan tüm varlığı kuşatan konumundadır. Diğer varlıkların varoluşu ona bağlıdır ve ancak onun varlığı sayesinde diğer varlıklar algılanabilir ve kavranabilir. Tözün kendi kendisinin nedeni olması onun özgür olduğunu da bize göstermektedir.

Kendi kendisinin nedeni olmak ne demektir? Kendi kendisinin nedeni olan varlık sonsuz bir var oluşa sahip olmalı yani hep var olmalıdır.<sup>42</sup> Ona göre, var olan şeylerin var olmasını sağlayan her şeyin nedeni Tanrı'dır. Bu yönüyle Tanrı neden, diğer var olanlar ise etkidir. Tüm görünüşler, nedenin kendisini açması sonucu oluşmaktadır. Sadece bir tek töz vardır ve diğer tüm tözler o tözün görünüşleri ya da nitelikleridir. Bu durumda töz bir tanedir. Çünkü bu niteliklere sahip olan yani her şeyin nedeni olan bir töz daha olsaydı, birbiri ile çelişir ve çatışırdı. Özgür ve sonsuz olmazdı. Hangisinin birbirinin nedeni olduğu çelişki yaratırdı. O yüzden Spinoza'ya göre, töz diyebileceğim tek varlık Tanrı'dır. Töz ve Tanrı altında bir ve aynı şeydir. <sup>43</sup>Geride kalan tüm varoluşlar onun altında sıralanır. Spinoza'da Tanrı-Doğa-Töz özdeştir. Aynı anlama gelir. Ayrı bir Tanrı varlığı diye bir şey yoktur. Bu yüzden Tanrı Doğa olarak bahseder.

---

<sup>40</sup> A.g.e., s. 33

<sup>41</sup> Deniz SOYSAL, a.g.e., s.101

<sup>42</sup> A.g.e. s,102

<sup>43</sup> Deniz SOYSAL, a.g.e., s.103

Spinoza işe Tanrı bilgisi ile başlamıştır. Onda, kuşkuya yer kalmamasının nedeni budur. Descartes 'in zihinden yola çıktığı yerde, kendisinin Tanrı'dan hareket ettiğini söyleyen, doğada nedenlerin nedenlerine doğru gidildiği taktirde, kendi kendisinin nedeni olana ulaşılacağını, bu varlığın her şeyin başlangıcı olduğunu ve bilginin de buradan başlaması gerektiğini öne süren Spinoza'ya göre, bütün bilgilerimiz Tanrı bilgisinden türemektedir.<sup>44</sup>

Spinoza, birbirleriyle mantıksal bir bağlantı içinde bulunan temel kavramlar yardımıyla oluşturduğu gerçeklik görüşünde, önce Tanrı ya da doğayla anlatmak istediği şeyi tanımlar.<sup>45</sup> Onun sözünü ettiği kavramların en başında töz kavramı bulunmaktadır, zira bu kavramın, tüm diğer kavramlar karşısında, mantıksal kavramlar karşısında mantıksal ve ontolojik açıdan önceliği vardır.<sup>46</sup> Spinoza metafiziğinde unsurları yaratılmış töz ile yaratılmamış töz veya amprik yollarla bilinen varlık ile aşkın varlık olan tözel düalizme, bir tözler çokluğunun varoluşunu öne süren tözsel plüralizme karşı çıkar ve bunların yerine bir tözsel monizm geliştirir. Söz konusu monizmin tözü ise, madde veya ruh değil, Tanrı'dır.<sup>47</sup>

O monist töz anlayışıyla, bütün olarak anladığı evreni özdeşleştirmeye çalışmaktadır. O bu çerçeve içinde her şeyi içine alan bu bütüne, Tanrı ya da Doğa der. O Tanrı'yı doğadan ayrı bir varlık olarak ele almaz. O, evreni Tanrı tarafından yaratılmış sonlu ama çok sayıda tözden meydana gelen bir varlık alanı olarak gören<sup>48</sup> bir anlayış içerisindedir. Tanrı, sadece kendi doğasındaki yasalara göre davrandığı, hiçbir zorlamaya maruz kalmadan, sadece kendi doğasındaki zorunluluğa uyarak var olduğu için, tek özgür

---

<sup>44</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.298

<sup>45</sup> *A.g.e.*, s.299

<sup>46</sup> *A.g.e.*, s.299

<sup>47</sup> *A.g.e.*, s.299

<sup>48</sup> *A.g.e.*, s.300

nedendir. Spinoza'ya göre töz ile bir ve aynı şey olan Tanrı'nın sonsuz sıfatı vardır.<sup>49</sup> Spinoza'ya göre sıfat, tözde, onun özünü meydana getirmek üzere algılanan şeydir.<sup>50</sup> İnsan zekası bunlardan ikisini bilir: yer kaplama ve düşünce. Kozmos tözü yer kaplar ve düşünür; o, aynı zamanda bütün cisimlerin tözü veya madde ve bütün ruhların tözüdür.<sup>51</sup>

Ona göre Tanrı sonsuzdur. Çünkü sonsuz olmaması için kendi doğasıyla benzer olan şey ile sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu ise Tanrıya uygun düşmemektedir. Tek töz ya da Tanrı'nın zorunlulukla var olup sonsuz olduğunu savunan Spinoza, daha sonra O'nun bölünemez olduğunu söyler. Çünkü Tanrı mutlak bir biçimde sonsuz olduğunda bu Tanrı'dan başka bir tözün olamayacağı anlamına gelir. Eğer başka töz olursa bu töz Tanrı'yı bu ikinci töz Tanrı'yı sınırlayacağı için Tanrı'nın mutlak bir biçimde sınırsız ya da sonsuz olmasını imkânsız hale getirir. Spinoza'nın töz ya da Tanrı'nın mutlak bir biçimde sonsuz olduğu tezin-den sonra Panteizmine uygun olarak, her şeyin Tanrıda olduğu ve hiçbir şeyin Tanrı olmadan var olamayacağı sonucunu çıkartmaktadır.<sup>52</sup> O bu yönüyle evren ve Tanrı'nın bir olduğu görüşüne yani Panteizmine varmaktadır. Bu görüşe göre, kendinde var olan ve kendisi aracılığıyla kavranan mutlak olarak sonsuz Tanrı dışında hiçbir töz var olamayacağından, var olan her şey Tanrı'nın bir tezahürü ya da modüsü, yani hal ve değişimi olmak durumundadır.<sup>53</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki, bir şeyin Tanrı'nın modüsü olması Tanrı olmadan o şeyin olamayacağı sonucunu çıkartmaktadır. Böylece onun Panteizminde var olan her şey, Tanrı da olmak, onun halleri, çeşitleri, modüsleri olmak durumunda olduğu için Tanrı her şeyin üstünde her şeyden başka ve aşkın bir nitelik kazanmaz,

---

<sup>49</sup> Yunus BAYRAK, "Spinoza Metafiziğinde üç ana Kavram: Töz, sıfat ve tavır", s.191

<sup>50</sup> A.g.m., s.191

<sup>51</sup> A.g.m., s.191

<sup>52</sup> Ahmet CEVİZCİ, a.g.e., s.300

<sup>53</sup> A.g.e., s.300



aksine onlara bizzat neden olduğu için her şey ondadır, odur ve içkindir tanımı kazanmaktadır.

Spinoza'da Tanrı ve onun sonsuz ana nitelikleri vardır. Ana nitelik, tek tözün özünü meydana getiren sıfat ya da özelliktir. Tözün ana nitelikleri, Tanrı'nın zihin tarafından kavrandığı şekliyle özsel doğasını meydana getirmektedir.<sup>54</sup> Tanrı sonsuz bir nitelik olduğu için onun ana nitelikleri de sonsuz sayıda olmaktadır. Fakat bununla birlikte insan sınırlı bir kavrayışa sahip olduğu için bunlardan yalnız iki tanesini bilebilir: yer kaplama ve düşünce. Kozmos tözü yer kaplar ve düşünür; o, aynı zamanda bütün cisimlerin tözü veya madde ve bütün ruhların tözüdür.<sup>55</sup> Bunlardan aynı tözü düşünmenin sadece k ayrı şekli ve ayrı isimleri durumundadır.

İlk bakışta töz teorisini sıfatlar teorisine uzlaştırmak güç gibi görünür. Gerçekten, birincisine göre töz, mutlak olarak belirli olmayan varlık; ikincisine göre, onun sıfatları ve hatta sonsuz sıfatları vardır. Bu durumda Spinoza'nın Tanrısı, hem hiçbir sıfatı olmayan varlık, hem de sonsuz sıfatları olan varlık gibi görünür.<sup>56</sup> Bu bağlamda tek bir töz olan Tanrı, yer kaplama ve düşünce sıfatlarıyla yer kaplayan töz ve düşünen töz olarak açıklanmaktadır. Bu durumda anlıyoruz ki evren ya yer kaplayan bütün cisimlerin bir araya geldiği bir sistem olmakta ya da baştan aşağı düşünce sistemi olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında da töz olan Tanrı, yer kaplayan ya da düşünen şeyler sistemi olarak görülebilir. Açıkça şöyle ifade edilebilir ki; tek bir töz vardır ve bu töz kendisini iki ana nitelikte ifade etmektedir.

Bu tek tözün ana niteliklerinden biri olan yer kaplama, onun doğa alanıyla özdeş olan sonsuz ana niteliğidir. Buna göre doğayı ya da fiziki ev-

---

<sup>54</sup> *A.g.e.*, s.303

<sup>55</sup> Yunus BAYRAK, *a.g.m.* s.191

<sup>56</sup> *A.g.m.*, s.192

reni meydana getiren tek tek nesnelere, maddi şeyler, Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği altındaki hal ya da değişimlerinden başka hiç bir şey değildir.<sup>57</sup> O'nda modüs kavramı, sonlu cisimlerin Tanrı'nın yer kaplama ana niteliği altında söz konusu olan tezahürleri olarak görülebilir. Örneğin Spinoza, sonsuz ve ezeli-ebedi modüse, yer kaplama söz konusu olduğunda hareket ve sukunet adını verir. Hareket ve sukunet de yer kaplayan şeyleri belirleyen, niteleyen en temel modüs ya halleridir.<sup>58</sup>

Diğer bir ana nitelik ise düşünce idi. Düşünce niteliğinde, zihin artık yaratılmış bir töz olmayıp, sadece Tanrı ya da Doğanın sonsuz düşünme gücünün belli bir modifikasyonu ya da değişimi olarak anlaşılır veya tanımlanır.<sup>59</sup> Burada anlıyoruz ki düşünce ana niteliği, kendini ide olarak tezahür etmektedir. O bir düşünme edimidir. Bu durumda zihin ile düşünme arasında da bir özdeşlik kurma söz konusudur.

### **Leibniz'de Töz Kavramı (1646-1716)**

17. yüzyılın üçüncü büyük rasyonalist-matematikçi filozofu Leibniz'de<sup>60</sup> düşüncesinin en belirgin özelliği, çok yanlı oluşudur. Leibniz'in sisteminde matematik-mekanist doğa görüşü ile teolojik doğa görüşü bir arada bulunmaktadır. O da tıpkı Descartes ve Spinoza gibi Rasyonalisttir. Leibniz'in yöntem anlayışı matematiğin yöntemidir.

Rasyonalist olan Leibniz, Descartes ve Spinoza'nın dünyayı, bir bütün olarak doğayı bilim yoluyla açıklama çalışmasına bağlı kalır fakat onun için bilim tek başına her şeyi açıklamak için yeterli değildir. Çünkü bilim olayların nasıl olduğunu verirken niçin olduğunu vermez. Onun için asıl bilinmesi gereken neden dünyanın, bilimin açıkladığı gibi olduğudur. Bu

---

<sup>57</sup> Ahmet CEVİZCİ, s.305

<sup>58</sup> A.g.e., s.305

<sup>59</sup> A.g.e., s.306

<sup>60</sup> A.g.e., s.314

da elbette kaynağında yeter sebep ilkesi<sup>61</sup> ve Tanrı bulunan bir açıklama olmak durumundadır.<sup>62</sup> Leibniz, bu ilkeyi önce fizik anlayışından başlayarak temellendirecek daha sonra da oradan metafiziğe varacaktır.

Leibniz açısından sadece görünüşlerle yetinen bilimi tamamlayacak metafiziksel açıklama ya da nedenler zincirinde açıklamanın tam ve gerçek bir açıklama olmasını mümkün kılacak şekilde bir nihai noktaya erişme, ancak kendisi açıklanmaya muhtaç bir şeyin varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir.<sup>63</sup> Bu noktada söylenmek istenen, bize sadece görünüşler dünyasını sunan bilimi tamamlaması için sunulan tüm metafizik açıklamaların başarıya ulaşması ve istenen noktaya bizi getirmesi için tüm bunlardan önce, ön koşul açıklanmaya ihtiyacı olmayan yani mutlak ve zorunlu bir varlığı kabul etmekten geçmektedir. Bu varlık da Leibniz için Tanrı'dır. Çünkü Tanrı varlığı kabul edilmeden bilimin verdiği tüm açıklamalar yetersiz kalacaktır. Çünkü yeter neden ilkesi, dünyadaki tüm varlık ve oluşu, gidişatı Tanrı'ya dayandırır. Kısacası, Leibniz için dünya hakkında gerçek bir açıklama Tanrı sayesinde olabilmektedir.

Leibniz, felsefede bilim ile dini uzlaştırmaya çalışmaktaydı. Bu açıklamayı yaparken de, gerçek bir açıklamaya ve dünyanın anlamını çözmeye çalışmak için ise önce metafizik bir sistem kurmaya çalışmıştır. Bu sisteminde o da diğer filozoflar gibi tümdengelimsel yöntemi kullanmıştır. Leibniz'in kendisine bir varlık bilimi, tümdengelimsel bir metafizik sistemi inşa etme imkanı veren söz konusu deduktif yaklaşım, belirli ilkelerden oluşan bir mantıksal bir yöntemi ifade eder.<sup>64</sup> Böylece görünüşün ardın-

---

<sup>61</sup> Yeter sebep ilkesi: gerçekten hemen hepimizin kabul ettiği bir ilke olarak, hiçbir şeyin nedensiz olmadığını her şeyin bir nedeni olduğunu, bir şeyin başka türlü değil de olduğu gibi olmasını açıklayacak bir neden bulunması gerektiğini söyler.

<sup>62</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.314

<sup>63</sup> *A.g.e.*, s.315

<sup>64</sup> *A.g.e.*, s.315

daki gerçekliğe mantıksal yöntem yoluyla ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Bu gerçekliğe ulaşmak için temel mantık doğruları olarak gördüğü beş temel mantık ilkesini kullanmıştır. Bu ilkelerin ilki; bir önermenin onun karşısı kendi kendisiyle çelişik olduğu zaman doğru olduğuna hükmedildiği Çelişmezlik İlkesi; bütün önermelerin son çözümlemede özne-yüklem formundaki önermelere indirgenebileceğini dile getiren Öznedeki Yüklem İlkesi; dünyadaki her şeyin neden başka türlü değil de olduğu gibi olduğunu açıklayan bir sebebin olması gerektiğini, yeterli bir açıklaması olmayan hiçbir şeyin var olamayacağını belirten yeter sebep ilkesi; Tanrı'nın en yetkin dünyayı yaratmayı seçtiği Yetkinlik İlkesi ve bütün özelliklerin, tam olarak aynı şey olan iki şey ya da varlığın olamayacağını, özellikleri veya sahip oldukları niteliklerin listesi bakımından tam tamına aynı olan varlıkların özdeş olduklarını ifade eden, Ayırt edilemeyenin özdeşliği ilkesidir.<sup>65</sup>

Leibniz'in mantıksal yönteminde onun bu kabul ettiği ilkeler onu istediği gerçekliğe taşımaktadır ve o bu ilkelerden yola çıkarak töz kavramına varmaktadır.

Ona göre, bir töz anda fiilen var olan, gerçek olmuş tam bir kavramdır. Ve tam bir kavram da düşüncede dile getirilen ya da algılayan gerçek bir tözdür.<sup>66</sup> Yani onda bir töz, özne ve yüklemden meydana gelen önermesi olması halinde, özne konumunda ne bulunursa o terime, bir nitelik de yüklem konumunda bulunana tekamül etmektedir. Yani yüklemde belirtilenin öznede tasdiklenmesi söz konusudur. Onda töz, niteliklerin toplamı olarak tanımlanmaktadır.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> A.g.e., s.318

<sup>66</sup> A.g.e., s.318

<sup>67</sup> A.g.e., s.318

Leibniz, gerçeğe ulaşmak için kullandığı mantık ilkelerini belirledikten sonra metafiziğe varması için fizik dünyayı ele alarak temellendirme yapacaktır. Fizik dünyası onun nezdinde, görünen şeyler olduğu için önce görünenler dünyasını ele alacak buradan metafizik gerçekliğe varacaktır.

Önce, maddenin gerçekten var olmadığını, onun var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymamak anlamında bir töz olmadığını gösterir.<sup>68</sup> Yani başka deyişle; Descartes ve Spinoza da olduğu gibi, töz, var olmak için kendinden başkasına ihtiyaç duymayan kendi kendisinin nedeni olan bir şey olarak görmemektedir. Onun için töz, bölünebilir olmayan, basit olan, var oluşu için nedensel olarak başka bir şeye bağlı olmayandır. Çünkü maddi olması, yer kaplaması, parçalı olması ve bölünebilir olması itibarıyla temel ya da ontolojik açıdan bağımsız bir şey olmamaktadır. Dolayısıyla buradan, töz olmadığı sonucu çıkmaktadır. Ayrıca var olanın yer kaplama olmadığı, kuvvet olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Böylece fiziğin metafiziksel bir kavram olarak güç kavramına ihtiyaç duyduğu sonucuna varır.<sup>69</sup> Gerçek ya da temel olanın, madde ve yer kaplama değil güç olduğunu öne sürerek doğadan farklı türden kuvvetlerin bulunduğunu ileri sürmüştür. Böylece, ona göre doğada dört temel güç vardır: ilkel etkin güç, ikincil etkin güç, ilkel pasif güç ve ikincil pasif güç<sup>70</sup> Leibniz, etkin gücü kendi içinde ikiye ayırır. Bu ilkel güç, etkinliğin ya da edilginliğin metafiziksel temelini oluşturmaktadır. Yani başka bir deyişle, bir cisim ancak bu sayede eylemde bulunmaya muktedir hale gelmektedir.

Leibniz, fizik dünyanın nasıl işlediği konusunda açıklamalarını yaptıktan sonra sıra, gerçekliğe ulaşmak için metafizik anlayışına gelmiştir. Çünkü ona göre fiziki dünyanın anlaşılabilmesi için metafiziksel gerçeklik olarak başka bir şeyin varlığı olması söz konusuydu. Bu varlık ise onda

---

<sup>68</sup> A.g.e., s.319

<sup>69</sup> A.g.e., s.319

<sup>70</sup> A.g.e., s.319

Tanrı'ydı. Fiziki dünyada, maddenin belirlenimi yer kaplama değil, güçtü. Dolayısıyla cismin özü de yer kaplama değil onun yayılmasını sağlayan güç olacaktır. Leibniz, buradan yola çıkarak böylece, tözün maddi değil etkin bir şey olduğu sonucuna varmıştır ve var olanın eylemde bulunmak olduğunu ileri sürmüştür.<sup>71</sup> Varlığı da kendi için de görünüş ve gerçeklik olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>72</sup> Bu durumda görünüşler dünyası cisimlerden meydana geldiği sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan duyularımız bize bu cisimlerin bölünebilir olduklarını gösterir. Buna göre, cisimler basit tözlerden meydana gelen bileşik varlıklardır.<sup>73</sup> Hem bileşik yapıda olmaları hem de bölünememeleri bakımından Leibniz onlara, gerçekliğin bölünemezleri olma anlamında<sup>74</sup> monad adını vermiştir. Yani tekilerden meydana gelmiş birçokluk oldukları anlaşılmaktadır. Bu aklımıza bireysellik kavramını getirmektedir. Bireysellik (individualité), bu sözcüğün kökeni olan Latince individuum, Yunanca atom'un Latince çevirisidir ve bölünemez, ayrılamaz, kısımlara ayrılamayan anlamına gelir. In-dividuum bir olandır, bölünemez olandır, kendisinden öteye gidilemeyendir ama aynı zamanda çokluğu kendinde taşımaktadır; tekliklerin (singularité) çokluğudur.<sup>75</sup> Ayrıca, Monad kendine yeterdir. Monadın özellikleri evrendeki diğer tüm monadlar ile ilişkilerini içermektedir.<sup>76</sup> Her töz veya monad kendi etkinliklerinin ilkesi ve kaynağıdır, bu etkinlik ve öz gelişimi için içsel bir eğilimdir. Güç, enerji ve et-

---

<sup>71</sup> A.g.e., s.320

<sup>72</sup> A.g.e., s.320

<sup>73</sup> A.g.e., s.320

<sup>74</sup> A.g.e., s.320

<sup>75</sup> Çetin TÜRKYILMAZ, *Teki Hesaba Katmak: Leibniz'de Bireysellik Olay ve Güç*, ViraVerita,2015,/1 s.65

<sup>76</sup> Ufuk Özen BAYKENT, *Spinoza ve Leibniz Metafiziklerinde Töz Kavramı*, Ulak Bilge, 2017, C.5 S.11 s. 761

kinlik tözün özüdür. Töz, edimde bulunabilir ama bu basit bir etkinlik değildir.<sup>77</sup> Monadlar, Leibniz'de gerçek varlığı meydana getiren temel ve nihai metafiziksel birimlerdir. Buna göre, monadlar da tıpkı atomlar gibi, ezeli-ebedidirler; yaratılmadıkları gibi yok edilemezler.<sup>78</sup> Fakat atom ile farkı; basit bir töz olduğu için monadın parçaları yoktur. Bu yüzden yer kaplamadan söz edilemez. Yer kaplamadan yoksun oldukları için monadlar bölünemezler. Ayrıca dış dünyada gördüğümüz tüm maddi nesnelere bu basit tözlerin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Leibniz'in monadı tinsel bir tözdür. Zira o, monadı ruhla kurarak düşünmüştür. Yani ruh için geçerli olan her şey bir ölçüye kadar monadlar için de geçerlidir.<sup>79</sup>

Leibniz'de monadlar, birbirlerinden ayırt edilemeyen özdeşliği ilkesine<sup>80</sup> göre niteliksel olarak farklılık gösterirler. Monadlar, hiç bir şeyle karışmazlar. O yüzden ezeli ve ebedi kendisi olarak kalırlar. Çünkü onların etkileşime girecek pencereleri yoktur. Leibniz, birbirlerine açılan pencereleri olmayan tözlerin, bütün bireyselliklerine veya birbirlerinden tüm farklılıklarına rağmen, yine de aralarında belli bir benzerlik veya akrabalık bulunduğunu öne sürer.<sup>81</sup> Monadlar, algılarının gücüne ve açıklığına bağlı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralandıkları<sup>82</sup> bir hiyerarşide bulunmaktadır. En aşağı monadlarda her şey karanlık ve bulanıktır. Evreni en mükemmel bir biçimde yansıtan en yüksek monad, monadlar monadı olarak Tanrı arasında kalan varlıklar, bir monadlar hiyerarşisi oluştururlar. Karışık tasarımların sayısız dereceleri vardır ve Tanrı'nın altında

---

<sup>77</sup> *A.g.m.*, s. 762

<sup>78</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.321

<sup>79</sup> *A.g.e.*, s.321

<sup>80</sup> Bu ilke de dünyada varlık bakımından birbirine eşit olan hiçbir şeyin olmadığı sadece taşıdıkları özellik bakımından özdeş olduğunu anlatan ilkedir.

<sup>81</sup> *A.g.e.*, s.321

<sup>82</sup> *A.g.e.*, s.322

sıralanırlar. Monadlar, bütün evreni temsil etmektedirler. Dolayısıyla tasarımların konusu ise evrendir. Pencerelemler olmayın ve dolayısıyla birbirleriyle ilişkileri bulunmayan neredeyse sonsuz sayıda monad, kusursuz bir rasyonel düzen meydana getirir.<sup>83</sup> Leibniz için bu düzen Tanrıdan kaynaklanmaktadır. Bu duruma önceden kurulmuş uyum düşüncesi denmektedir. Leibniz, önceden kurulmuş uyum düşüncesini zihin ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için de kullanmaktadır. Bedenin monadları bir fiilde bulunduğu takdirde bu monadların her bir bedensel fiiline ruh monadının bir etkinliği tekâmül etmektedir. Bu açıdan baktığımızda Descartes'in beden ve ruh dualizminde, beden ve ruh arasındaki ilişkiyi aralarında bulunan çalışmabirliği olarak tasarlaması, benzer bir anlayışı hatırlatmaktadır.

### **Hume'da Töz Kavramı (1711-1776)**

Aydınlanma düşüncesinin en yetkin, isimlerinden biri David Hume'dur. Geleneğe yönelik yıkıcı ve geleceğe dönük kurucu tavrıyla; yani özellikle dine ve metafiziğe yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği, liberalizmi ve ahlakı duygulara bağlayan anlayışıyla, gerçekten de Aydınlanmanın kesinlikle en kusursuz temsilcisidir.<sup>84</sup> Fakat biz onun daha çok töz metafiziği üzerinde duracağız.

Ona göre, biz sadece zihin hallerimizin dolayimsız bilgisine erişirken, yalnızca zihinsel içeriklerimizle ilgili olarak bir kesinlik içinde olabiliriz.<sup>85</sup> Bu durumda Hume'a göre, felsefe yapmaya, bu kesinlikten ve hareket noktasından başlanması gerekmektedir. Çünkü 17.yüzyıl filozofları da incelemeye zihinden başlamış ve nedensellik ilkesini göz önüne alarak dış dünyaya doğru açılmıştır. Hume, nedensellik ilkesini, "düşüncelerimiz de

---

<sup>83</sup>A.g.e., s.322-323

<sup>84</sup> A.g.e., s.360

<sup>85</sup> A.g.e., s.360



dahil olmak üzere, her şeyin bir nedeni olması gerektiğini" bildiren ilkeyi eleştirel bir şekilde incelemeye felsefi sorgulamaya tabi tutan ilk filozoftur.<sup>86</sup>

Kavram olarak nedensellik, neden ile etki arasındaki bağlantı olarak tanımlanmıştır.<sup>87</sup> Buradan hareketle her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren olaylar arasında zorunlu bir etki olduğuna inanılan bir ilke olarak anlaşılmaktadır. Hume bağlamında nedensellik ilkesini ele almadan önce onun bilgi teorisine giren izlenimler ve ideler anlayışını ele alalım. Hume, bilgi teorisinde, bilgiden kesin olanın bilgisini anlar ve onu, gözden geçirilebilen, kesinlikten yoksun olgusal inançları ifade eden olasılığın karşısına geçirir.<sup>88</sup> Bilgiler teorisinde o algılar teorisi diye adlandırdığı bir açıklama yapar. Algılar, duyguları, tutkuları ve duyguları ihtiva eder. Belli bir anda soğuk nedeniyle titreme, bir nesneyi duyumlama bir algı örnekleridir. İşte canlı ve güçlü olan bu algılara Hume izlenim adını verir.<sup>89</sup> İkinci algı türü ise bu canlı izlenimlerin doğrudan düşüncede yer alması olarak görülebilir. Örneğin üşümeyi düşünmek ya da bir konu hakkında plan yapmak ikinci türden algılara girmektedir. Buna ideler denir. Bu durumda ideler, düşünceler olarak; izlenimler de duyu deneyimleri olarak anlaşılabilir.

O, düşünmemizin tüm kaynağının ya "iç-duyum" ya da "dış-duyumdandan" meydana geldiğine inanır. Bununla birlikte Hume için tüm fikirlerimiz izlenimlerimizin kopyalarıdır.<sup>90</sup> Bu durumda, zihnin bütün malzeme-

---

<sup>86</sup> A.g.e., s.360

<sup>87</sup> Bedia AKARSU, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, 1994, (FTS), s. 132

<sup>88</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.361

<sup>89</sup> A.g.e., s.361

<sup>90</sup> Mehmet DEMİRTAŞ, "Her Değişmenin Bir Nedeni vardır: Sentetik A priori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazalî'de Nedensellik İlkesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2 s. 370

sini izlenim veya algılardan kazandığını, izlenimi olmayan ide bulunmadığını<sup>91</sup> söyler. Bu durumda, Onun izlenimlerden kastettiği şey; iştirken, görürken yapılan canlı izlenimler anlamına gelmektedir. Bu anlamda Hume'a göre fikirler, izlenimlerimizin kopyaları ise kaynağı izlenimde olmayan hiçbir fikrin olmadığı anlamına gelmektedir.

Onun nedensellik ilkesi, bilgi teori ile ilişkiliydi. Örneğin, Hume, "töz" fikrine karşıdır ve o, "töz" ün olmadığına inanır. Çünkü "töz" idesine karşılık olan bir izlenim bizde mevcut değildir. İşte bunun gibi izlenimi olmadığı için "töz" idesinin yansıması da yoktur.<sup>92</sup>

Hume, izlenimler ve ideler konusunda, idelerin basit ve kompleks olması konusunda da bir ayrım getirmektedir bu ayrıma göre, basit ideler, kendilerinde ayrım ya da bölünme kabul etmeyen idelerdir.<sup>93</sup> Hume bu noktada insan zihninin çeşitli zihinsel işlemlerle basit idelerden kompleks yani soyut idelere yükselebildiğini anlatır. Bu geçişi yaparken de insan bazı ilkelere göre düşünür. Bu ilkeler Hume'a göre çağrışım yasalarıdır. Bunlar; Benzerlik, zaman ya da mekan bakımından yakınlık ve nedensellik'tir. *Zihin* ya da *ben idesi* ise, yine bellek aracılığıyla algıların ilişkilerince oluşturulur. Hume'a göre böyle bir oluşum sürecinde biz "zihin" ya da "ben" idesini edinirken, bunu zihnin algılarına *süreklilik* özelliği olan bir özdeşlik atfederek yapıyoruz.<sup>94</sup> Zihnin algılarına sürekliliği olan bir özdeşlik atfetmemizi, bu algıların ideleriyle imgelemde bağlantılarını sağlayan belli bazı özellikler olanaklı kılmaktadır. Bunlar, öncelikle "benzerlik" (*resemblance*) ve "nedensellik" (*causality*) ilişkileridir. Hume, bir algılar sis-

<sup>91</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.361

<sup>92</sup> Mehmet DEMİRTAŞ, *a.g.m.* s.370

<sup>93</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.362

<sup>94</sup>Funda Neslioğlu SERİN, "Hume'da Ben İdesinin Bilgi kuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi",

*Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2017, Sayı 29/ s.127

temi olarak zihnin algılarında bellekten kaynaklanan benzerlikler ve idelerin oluşumunu sağlayan izlenimlerde nedensellik ilişkilerinin olduğunu düşünür; bu ideler, başka izlenimlerin doğmasına yol açarlar.<sup>95</sup> Çünkü nedensellik ilkesi ile birlikte insanlar mevcut izlenimlerini, canlı idelere taşımaktadır. Çağrışım yasalarından sadece nedensellik ilkesi, henüz gözlemlenmemiş olan bir duruma geçiş yaptırmaktadır. Hume 'a göre bir olay, diğer olayın bir nedeni ya da sonucu olamaz. Yalnızca aralarında birbirini izleyen bir durum olması söz konusudur. Sonuç, nedenden tamamen farklıdır ve onun içinde aranmamalıdır. Aynı zamanda her sonuç nedeninden ayrı bir olaydır. Bu yüzden sonuç nedenin içerisinde keşfedilemez.<sup>96</sup>

Hume, birbirlerine göre neden ve sonuç diye tanımlanan olaylar arasındaki nedensel bağıntı fikrini, nedensellik idesini, yine kaçınılmaz bir biçimde izlenimi olmayan ide olamayacağı ilkesini temele alarak<sup>97</sup> incelemiştir. Ona göre fiilen izlediğimiz olaylar, A olayının B olayını izlemesinden ibarettir. Tüm bunların arasında gözlemlenebilecek üçüncü bir olay yani nedensellik bağından bahsedilemez. Olayların arka arkaya gelmesinden başka açıklanabilecek bir durum söz konusu değildir. Ard arda gelişler nedensellik bağlantısı ile özdeş tutulamaz.<sup>98</sup> Bu durumda dış dünyadan yansıması olmayan nedensellik idesinin insandaki bir durumdan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Yani başka bir deyişle, olayları ard arda birleştirmek zihnimizin işleyişini etkilemektedir. Örneğin A ile B olayının ard arda gelişini sıklıkla gördükten sonra insanda A olayını gördükten sonra ardından B'nin geleceğini varsaymaya götürmektedir. Bu tür deneyimlerimiz bizde bekleme alışkanlığını ortaya çıkarmaktadır.

---

<sup>95</sup> Funda Neslioğlu SERİN, *A.g.m.* s.128

<sup>96</sup> Mehmet DEMİRTAŞ, *a.g.m.* ,s.170

<sup>97</sup> Ahmet CEVİZCİ, *a.g.e.*, s.363

<sup>98</sup> *A.g.e.*, s.363

Zorunlu bağlantı idemiz işte bu alışkanlığa dair bilincimizdir.<sup>99</sup> Hume, bu noktadan sonra bilginin sınırlarını çizmiş ve bunlar arasında da bir ayırım yapmıştır. Bilgi türlerinin ilki ide ilişkileriyle, diğeri ise olgu sorunlarıyla ilişkili olan bilgi türüdür. İde bilgisi, olduklarından başka türlü olmayan ilişkileri dile getirdikleri, olumsuzlamaları mantıksal açıdan imkansız ilişkileri ifade ettikleri ve dolayısıyla, bir çelişki meydana getirdikleri için zorunlu önermelerdir. Bu önermeler ayrıca ve dolayısıyla, apaçık ve kesin olan önermelerdir.<sup>100</sup> Olgusal bilgiler ise, olgularla olgu sorunlarıyla ilgili olan önermelerdir. Olgu sorunlarıyla ilgili önermelerin doğruluk ya da yanlışlıklarına amprik yolla karar verilebilir; bu yüzden, onlar a posteriori önermelerdir.<sup>101</sup> Bu önermelerden dünyaya ilişkin bilgi veren pozitif bilimleri, fizik, kimya, biyoloji gibi alanları anlamaktayız. Fakat bunlar kesinlik ve açıklıktan yoksundurlar. Hume, bu durumda bizim yalnız mutlak ve kesin olarak kendi zihin içeriklerimizi ve izlenimlerle idelerimizi bilebileceğimizi savunmaktadır.

Hume, bilgini sınırlarını çizdikten ve insanın neleri bilebileceğinden sonra madde ve dış dünya problemini el alır. O'nun için, madde ve cisim söz konusu olduğunda; madde ve cismin var olup olmadığı, sonra darsa bu cismin, nesnelere var oluşuna inanmamızı sağlayacak nedenler olmak üzere iki konuyu iki şekilde ele alır. Daha da önemlisi bu var olan nedenleri temellendiren şeyler üzerinde durmaktır.

Hume'a göre, bizi cisimlerin biz onları algılamadığımız zaman da zihnimizden bağımsız olarak var olduklarına inanmaya sevk eden üç şey ya da yol vardır. Duyular, akıl ve imgelem.<sup>102</sup> Duyular bizi aldatır dolayısıyla onlar nesnelere fiziki var oluşunu kanıtlayamazlar. Aynı şey akıl için de geçerlidir. Cismin veya fiziki nesnelere var oluşunu gerekçelendirmek

---

<sup>99</sup> A.g.e., s.362

<sup>100</sup>A.g.e., s.362

<sup>101</sup>A.g.e., s.363

<sup>102</sup> Ahmet CEVİZCİ, a.g.e., s.363

için zayıf kalmaktadır. Çünkü cismin algısı ile cismin kendisi hakkında ayrımı akıl net yapamayabilir. Son seçenek olarak imgelem kalmaktadır. Cismin veya fizik nesnenin ayrımını insanların yapmak yerine onlar bize kendilerini hep aynı sunmaları açısından tutarlılık ve düzenlilik atfetmektedirler. Bu özellik " Nesnelerin benim algılamama bağlı olarak değişmek yerine, kendilerini duylara hep aynı şekilde sunmaları" diye tanımlanan değişmezlik veya sabitliktir. Böylece izlenimlerdeki bu tutarlılık, cisimlerin bağımsız var olmaları konusunda da inanca yol açtığını düşünerek bu durumu desteklemektedir. Böylece bu arada boşluk imgelem ile dolmaktadır. Yani, değişmezlik ve tutarlılığın, algıların kendi arasında da bulunduğu kabulünün imgelemeye ait olduğunu gösterir. Algılar arasındaki boşluk böylece sürekli farklı nesnelerin görünümüne bürünerek imgelemeyle kapatılmış olmaktadır.<sup>103</sup> Böylece Hume, maddi tözün varlığını ispatlayabilmenin imkânsız olduğunu iddia etmiştir.

Hume, metafiziğin maddi ve fiziksel gerçeklikle ilgili kısmını açıkladıktan sonra, ruha geçer. Bir sözcüğün anlamlı olması için belli bir ideye bağlanması gerektiğini ve bu arada izlenimi olmayan ide olamayacağını söyleyen Hume, ben ya da zihin veya ruh kavramının kendisinden türediği izlenim ya da algıyı arar.<sup>104</sup> Bizim önce bir izlenime sahip olmamız bunun akabinde o izlenimlerin ideleri oluşturması gerekmektedir. Önce idelerin oluşması gibi bir durum imkânsızdı. Fakat ben ya da zihin dediğimiz oluşumların herhangi bir izlenimi yoktur. O zaten doğrudan kişinin kendisindedir. Dolayısıyla yansması olmadığı için idesinin oluşması da mümkün olmamaktadır. Benlik ya da zihin idesine karşılık gelen izlenimler yoktur. Aksine benlik, izlenim ya da idelere zaten sahip olan şeydir. Bu yüzden ruh da töz olamamaktadır.

---

<sup>103</sup> A.g.e., s.365

<sup>104</sup> A.g.e., s.364

Böylece Hume, maddi tözün de ruhi tözünde kendisini oluşturacak izlenimleri olmadığı için var olmadığını ispatlamış olmaktadır.

## Sonuç

17. Yüzyıl felsefesi teolojiden bağımsız olmak anlamında özerkliği, onun insan merkezli ve insandan hareket eden bir felsefe olmasını sağlamıştır. Ortaçağda Tanrı sadece varlığın değil değer, iktidarın, bilginin de konusunu meydana getirmiştir. Dolayısıyla metafizik konusunda Tanrı hem her şeyin sorumlusu hem de tüm düzenin sahibi konumunda idi. Fakat 17. Yüzyılda modern düşünce ile birlikte bilhassa Descartes ile başlayan süreçte felsefenin başlangıç noktasının insan olduğu anlaşılmıştır. Bu insan öznesini modern dünyada inceleyip çözmek için tüm filozoflar ele almış ve bilgiyi akılla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde genel bir tavır olarak rasyonalizm yani aklın, bilim ve felsefe başta olmak üzere bütün alanlarda temele alınması anlamına gelen anlayış benimsenmiştir. Yöntem olarak ise matematik yöntemi kullanmaları ortak tavırlarından biri olmuştur. 17. yüzyılda Descartes, Leibniz, Spinoza, Hobbes gibi düşünürler her biri kendi başına bir sistem kurmuştur. Fakat kavramsal açıdan ve işledikleri konular açısından ortak noktaları vardır. Töz problemi de bunlardan biridir. Bu problem 17. Yüzyılda kalmamış, 18. Yüzyıl Aydınlanma döneminde Hume ile geçerliliğini korumuştur.

Descartes, töz metafiziğine adım atmadan önce her şeyi üzerine inşa edeceği bir kesinlik aramıştır. Bunu yaparken tümdengelsel yöntemi uygulamış ve önce bütün her şeyi yok sayarak yola çıkmıştır. O, aradığı bu sağlam dayanak noktasını şüphede bulmuştur. Bu şüphe onun için matematikte bulunan kesin bilgi gibi doğrulara götürene kadar devam etmiştir. Bu en son sınıra ulaşıncaya kadar devam ettirilmiş ve elde edilen bilgiler tek tek gözden geçirilerek atılmıştır. Onun şüphesi felsefi bir anlayış değil sadece bir araç olmuştur. O, içten dışa doğru bir açılım göstermiş ve

önce her şeyi ispat edip koyabileceği yeri yani bilincini bulmaya çalışmıştır. Çünkü tüm bu düşüncelerin bir kaynağı olmalıdır. O bu yöntemle önce duyuları ele alır ve onların bizi aldatabileceği sonucuna varır. Çevrede bulunan nesnelere dünyası dahi ona göre bir duyu yanılması olabilir. Daha sonra insanların da ruhlulara birer aldatıcı olabileceklerini düşünür. Bu varsayım kendinden de şüphe etmeye kadar varır. En sonunda doğrunun mutlak ölçüsünü Tanrı'da bulur. Tanrı'nın da aldatabileceğini düşünür. Fakat yargılar doğru da olsa yanlış da olsa kendisini bırakmayan tek bir şeyi görür: Düşündüğünü. "Şüphe edilemeyecek kesin bilginin şüphe ettiğini bilisi" olduğu sonucuna varır. Spinoza ise Descartes'tan farklı olarak başlangıç noktası olarak kendine Tanrı'yı almıştır. Çünkü tek ve mutlak olan varlık Tanrı'dır. Her ne olursa olsun tüm bilgiler zinciri sonunda kişiyi O'na ulaştıracaktır. Dolayısıyla başlangıç noktası onun için kesin olan varlık olmalıdır. Töz anlayışında ise Descartes kendine gerçeklik olarak üç töz -Tanrı, madde ve ruh- seçerek dualist bir anlayış sergilemiştir. Ayrıca Tanrı'nın evreni başlangıçta belli bir hareket durumunda yarattığını açıklayarak mekanik bir anlayışı savunmuştu. Spinoza ise töz anlayışında Tanrı ve doğayı birbiriyle özdeş gördü ve tek bir töz kabul ederek monist bir tavır sergiledi. Ayrıca bu yönüyle de Panteistti. Leibniz ise Descartes ve Spinoza'nın dünyayı, bir bütün olarak doğayı bilim yoluyla açıklama çalışmasına bağlı kaldı fakat onun için bilim tek başına her şeyi açıklamak için yeterli değildi ve bu yüzden bilimin dünyayı açıkladığı şekilde niçin öyle olduğunu anlamak için yeter sebep ilkesine dayanan bir varlığın var olduğunu kabul etmenin zorunluluğuna inanmıştı. Bu yönüyle de Leibniz, töz anlayışında ise metafizik bir sistem kurmuş ve önceki düşünürlerden farklı olarak Monad tasarımı savunmuştu. Leibniz'de monadlar, gerçek varlığı meydana getiren temel ve nihai metafiziksel birimlerdi. Kendi içlerinde kapalı olan monadlar, bölünemez olan gerçekliklerden oluşmaktaydılar. Dışarıya pencereleri olmamalarına karşın birbirleriyle

etkileşim halindedirler. Çünkü her bir monadın içinde diğer monadları temsil eden bir birlik bulunmaktaydı.

Bir aydınlanma dönemi düşünürü olan Hume ise nedensellik ilkesine yönelik eleştirisi ile ön plana çıkmıştı. Ona göre, hiçbir olayın birbiri arasında zorunlu bir bağlantı yoktu. Ancak ard arda gelişten kaynaklanan bir alışkanlık ve yine öyle olacağına dair bir beklenti söz konusuydu. Töz anlayışında ise kendinden önceki tüm töz anlayışları reddetmiş ve radikal bir anlayışla tözü tamamen yadsıdı. Ona göre töz diye bir şey yoktu. Bu durumu ise izlenimler ve ideler olarak ikiye ayırdığı algı teorisi ile açıklamıştı. Bu teoriye göre, izlenimi olmayan hiçbir şeyin idesi oluşmamaktadır. İzlenimlerin yansıması ideler olarak meydana gelir. Böylece Hume, maddi tözün de ruhi tözün de kendisini oluşturacak izlenimleri olmadığı için var olmadığına inandı.

Görüldüğü gibi tüm düşünürler, kendisinden önce ya da sonra gelen düşünürleri, töz anlayışları bakımından etkilemiş ya da o düşünürlerden etkilenmişlerdir. Bir basamak gibi ya bir önceki düşünürde, kendilerince gördükleri eksikleri tamamlamışlar veyahut da tamamen yadsıyarak farklı bir anlayışla yola devam etmişlerdir. Fakat muhakkak birbirini tamamlayan bir devamlılık söz konusudur.

#### KAYNAKÇA

- ARSLAN, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi I, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 137,2006, İstanbul
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, 6. Baskı, İstanbul
- BAYRAK, Yunus, "Spinoza Metafizisinde Üç Ana Kavram: Töz, Sıfat ve Tavrı", *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1 Aralık, 2015
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2009
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara,1996
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, "Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, Descartes Özne Olarak Benlik", İnsan Yayınları, İstanbul



- DEMİRTAŞ, Mehmet, "Her Değişmenin Bir Nedeni vardır: Sentetik A priori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali'de Nedensellik İlkesi", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 2
- DESCARTES, Rena, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010
- DESCARTES, Rena, *Metot Üzerine Düşünme*, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, 1997
- DESCARTES, Rena, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1995
- ÖZEN, Ufuk "Baykent, Spinoza ve Leibniz Metafiziklerinde Töz Kavramı", *Ulak Bilge*, 2017, Cilt 5, Sayı 11
- SOYSAL, Deniz, *İdeler ve Tanrı*, Belge Yayınları, İstanbul, 2018
- SERİN, Funda Neslioğlu, "Hume'da Ben İdesinin Bilgi kuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2017, Sayı 29/
- SPİNOZA, Baruch, *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011
- TÜRKYILMAZ, Çetin, "Teki Hesaba Katmak: Leibniz'de Bireysellik Olay ve Güç", *Vira Veria*, 2015/1



# Yüksek Eğitim Nedir? Medreseden Üniversiteye Tarihsel Varoluş, Gelişim ve Dönüşüm Süreçleri

Furkan Türkmen

İslâm dünyası kuruluşundan gelişimine kadar kendi medeni-yeti-ni "ilim" merkezli olarak kurmaya gayret etmiştir. İlim sözcüğü *nakil* ve *akıl* yollarıyla, Kitap ve Sünnet 'ten gelen, *kıyas* ve *icmâ'*nın yorumlanarak geliştirilmesi yani şariat bilgisi demektir.<sup>1</sup> Bu bilgiye sahip olan kişiye "âlim" ve bu ilmin öğretildiği yere de "medrese" denirdi. Merhum Taşköprülüzâde'nin ifade ettiği üzere ilim, kalbin ve aklın ibadeti olarak kültürümüzde yer edinmiş ve saygı görmüştür.

Modern dönemlere gelinceye kadar ilmin çeşitli dallarının farklı seviye ve biçimlerle öğretildiği medreselerin ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinde ibadet yeri olmanın yanı sıra birer eğitim merkezi olarak da işlev gören mescidler, şehir dışından gelen

---

<sup>1</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), s.179.

misafir ve öğrencilerin kalması için binaların birbirlerine eklenmesiyle birlikte daha fazla hayat bulmuş ve böylece medreselerin ilk oluşum biçimleri ortaya çıkmıştır. Medreseler VIII. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamış ve sistematik bir biçimde ilerleme kat ederek XI. yüzyıldan sonra İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde hem müessese hem de anlayış-algılayış bakımından kurumsallaşmaya başlamıştır.

### **Eğitimde Klasik Dönem: Tarihsel Varoluş ve Gelişim**

Medreselerin başlangıcından modern dönemlere gelinceye kadar dini ilimlerde yoğunlaştığı, özellikle ilahiyat ve hukuk (*kelam ve fıkıh*) alanında eğitim veren kurumlar olduğu bilinse de aslında birçok medrese tıp ve astronomi ağırlıklı eğitime de sahipti. İslâm dünyasında VIII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ilmî yöneliş kendini Beytü'l hikme ve Dârü'l-hikme adlı kurumlarda belli etmiştir. Bu kurumlarda dini ilimlerin yanı sıra felsefe, astronomi, tıp, mantık gibi dersler okutulmuştur. Ayrıca İslâm medeniyetinin şekillenmesinde rol oynayan Grek ve Hint medeniyetine ait birçok eser Grekçe ve Sanskritçe aslından Arapça 'ya tercüme edilmiştir.<sup>2</sup>

Medreselerin VIII-IX. yüzyıldan itibaren olgunlaşmaya başladığı ve orta seviyeden ileri seviyeye kadar dereceli eğitim veren kurumlara dönüştüğü görülmüştür. Bunlardan birisi 859 yılında Fez'de (Fas) inşa edilen ve günümüze kadar ulaşan el-Camiatü'l Karaviyyin bir diğeri Fatımiler döneminde 975'te inşa edilen Ezher Camii Külliyesidir. Öte yandan 907 yılında Maverâünnehir ve Horasan'da da medreselerin kurulmuş olduğunu görürüz.

---

<sup>2</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* Misafir Ed. S. Kenan, 45, 2015, s. 333-367.

Medreselerin gelişimi, kurumsallaşması ve yaygınlaşması tam olarak XI. yüzyılda başlar. Büyük Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın ünlü veziri Nizâmülmülk'ün Bağdat'ta kendi adını verdiği Nizâmiye Medresesi, dinî ilimlerin yanı sıra özellikle Fatımîlerin şîî propagandasını önlemek amacıyla Ehl-i sünnet akidesine dayalı eğitim geliştirmiştir. Gazzâlî başta olmak üzere pek çok âlim dönemin önemli medreselerinden olan Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiştir. Öte yandan dönemin uleması burada ders verebilmek için mezhep değiştirmeyi (Şafi olmayı) göze almıştır.<sup>3</sup>

XI. yüzyılda gelişimini başlatan medreseler İslâm dünyasında ilmin vermiş olduğu hakikat ile ilerlerken şîî veya sünni dünya görüşüyle din ve tabiat bilimlerini anlamlandırmaya çalışıyordu. Mezhepsel ayrılıkların siyasi yöneticilerin kararlarını etkilediği bir çağda ilmin, siyaset dışı kalması mümkün olamazdı. XI-XII. yüzyıldan itibaren sayıları hızla artan medreselerin gelişmesini iki farklı zıt dini dünya görüşünü savunan din taraftarlarının rekabeti olarak tanımlayabiliriz. XIII. yüzyıl'da (1233) yapımı tamamlanan ve dört farklı mezhep fıkhnun aynı çatı altında eğitim gördüğü Mustansiriyye Medresesi hem tıp ve tabiat bilimlerinin öğretildiği bir eğitim kurumu hem de mimari özellikleri açısından İslâm dünyasının çağa vurmuş olduğu mühürdür. Medreseler bu yüzyılda doğu ve kuzeye doğru bir gelişim seyretmiş, Orta Asya'da Timurlular döneminde başta Semerkant olmak üzere çeşitli bölgelerde gelişme göstermiştir. Timur, sünni olmasına karşın dini yönden İslâm fıkhnı pek az uygular daha çok Türk töresine bağlı kalırdı. Buna karşın Timurluların zamanında Horasan, Semerkant, Buhara, Mevr gibi yerleşim yerlerinin birer ilim merkezi haline dönüşmesi sadece yöneticilerin/idarecilerin ilim sevgisiyle açıklanacak bir husus tabi ki değildir. Gelişim gösteren her devlet gücünü

---

<sup>3</sup> A. Özaydın, "Nizamiye Medresesi," *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2007), 33, 188-191.

simgeleştirmek-sembolleştirmek için kalıcı eserlere başvurmak zorundadır. Bu eserler ister cami ister medrese gibi büyük yapıtlar olsun; aynı zamanda devlet düşmana gözdağı veriyor ve başka devletlerde yaşayan ulema ve talebeleri kendi topraklarına davet ediyordu. Nadir de olsa bilge-sultanlar yetişmiştir. Bunlardan biri sultan II. Mehmed diğeri ise 1446 yılında Timurlu hükümdarı olmasından ziyade ilme düşkün olan Uluğ Beğ'dir. Kendisi yeryüzüyle ilgilenmeyi yeryüzünü fethetmeyi değil gökyüzünü keşfetmeyi tercih etmişti. Semerkant'ta kendi adına yaptırmış olduğu Uluğ Beğ Rasathanesi'nde Ali Kuşçu, Bursalı Kadızade Rumi, Gıyaseddin Cemşid gibi âlimlerle çalışmış olması onun ilme olan ilgisini gösterir. İlhanlılar zamanında yapılan rasatları tekrar gözden geçiren ve 12 yıl boyunca rasat yapan Uluğ Bey, 1437'de, büyük eseri Uluğ Bey Zici'ni yazdı. Bu eser, daha önce yazılan zic'lerin yanlışlarını düzeltiyor ve yıldızların hareketlerini daha mükemmel gösteriyordu. Uluğ Bey'in bu eseri 1665'te Oxford'da İngilizce ve 1853'te de Fransızca olarak basıldı. Uluğ Beğ 1449 yılında kendisine isyan eden oğlu Abdüllatif Mirza tarafından öldürülürken sultan II. Mehmed dört yıl sonra adını dünya tarihine yazdıracaktır.

Medrese, eğitim faaliyetlerini dini dünya görüşü çerçevesinde, yeni uygulamalar ve yöntemler sayesinde sürekli geliştirmeyi amaçlamıştır. Hocasından aldığı eğitimi tamamlayan öğrenci belli bir alanda "icazet" olarak söz konusu alandaki yetkinliğini kanıtlamış ve kazanmış oluyordu. X. yüzyılda İslâm dünyasında başlayan bu öğretim izni uygulaması, XII. yüzyıldan itibaren Ortaçağ Avrupasındaki üniversitelerde "licentia docendi" olarak görünmeye başlayacaktır. Yüksek eğitimdeki bu uygulamanın daha önce ne antik Yunan'da ne Roma döneminde ne de Hristiyan Doğu Bizans eğitiminde görüldüğünü belirtmek gerekir.<sup>4</sup> Medresedeki öğretim yöntemleri arasında ezber önemli bir yer tutmaktaydı. Bununla

---

<sup>4</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", 338.

beraber müzâkere, münazara ve yazma yoluyla kavrama yöntemleri uygulanırdı. Öyle ki münazaralar bazen hoca-talebe arasında şiddetli fikir ayrılıklarının müsebbibi olur fakat aralarındaki hürmet, külfete dönüşmezdi.<sup>5</sup> Münazaralar, öğrencinin araştırdığı konuyu derinlemesine soruşturarak, etkin biçimde öğrendiklerini aksiyona dönüştürmesini sağlardı.

Osmanlılar bu öğretim metodunu daha da geliştirmiş ve üç aşamalı öğrenme -istiksâr, iktisâd, istiksâ- seviyelerini ekleyerek eğitim uygulamalarını sistematik olgunluğa erdirmişlerdir.<sup>6</sup> Genellikle dini eğitimin yanında bazen tıp ve tabiat ilimlerinin de öğretildiği Osmanlı medreseleri önce İznik ardından Bursa, Edirne ve İstanbul olmak üzere giderek gelişim göstermiştir. İlk dönem Osmanlıları genellikle eğitimde Selçuklu geleneğinin izlerini taşıırken II. Mehmed'in kurmuş olduğu Fatih medreseleri (Sahn-ı Semân) ile dinî ve felsefî bilimler daha fazla konuşulur hale gelmiş, Aristocu mantık takip edilmiş, eğitim mekânı tabiatla uyumlu hale getirilmiştir.<sup>7</sup>

Sahn-ı Seman medreseleri ile Osmanlı medreseleri eğitim ve kültür alanında atılım yaşarken Kanuni'nin 1557'de tamamlattığı Süleymaniye Medreseleri yeni bir yönelişe ve yapılanmaya işaret ediyordu. Süleymaniye Medreselerini dönemindeki diğer medreselerden ayıran en önemli özelliği, tıp eğitimi vermesiydi. Fatih ve Süleymaniye medreseleri döneminin şartlarında en yüksek eğitimi veren kurumları olmuştur.<sup>8</sup> XVI. yüz-

---

<sup>5</sup> Ş. Özen, "Hilaf", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1998), 17, 527-538. Medresenin bu öğrenme metoduna Goethe de dikkat çekmiştir. Öğrencilerin bir iddiayı kabul etmeden önce iddiayı öncelikle nasıl çürütebileceklerini veya aksini nasıl söyleyebileceklerini öğrendiklerini bunun sayesinde düşünce ve belagat 'da ustalık kazandıklarını belirtir. Bkz. J. P. Eckermann, *Goethe ile Konuşmalar* (çev. Lütfi Ay - Sadi Baytın, İstanbul: M.E.B., 1947), I, 309-310.

<sup>6</sup> A. Adıvar, *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), s. 176.

<sup>7</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", 340-341.

<sup>8</sup> H. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s.99.

yıldaki ilim hayatındaki bu yapılanmaya karşın hissedilir şekilde durgunlaşma baş göstermiş ve Kadızade gibi matematik alanında yetişen kabiliyetli insanlar çeşitli baskı ve sebeplerden dolayı ancak Türkistan'a gitmek, orada Uluğ Bey rasathanesi çatısı altında kendilerini ispat etme imkânları bulmuşlardı.<sup>9</sup> Rasit Takiyüddin İstanbul'da Hoca Sadeddin Efendi tarafından himaye edilmiş, Tophane'de yeni bir rasathane kurulmuş, ancak müneccimbaşının şikâyeti üzerine rasathane yıktırılmış, kendisi de mecburen Mısır'a gitmişti.<sup>10</sup> İlim hayatındaki bu değişikliğin en önemli sebebi XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren âlimlerin yerlerini ulemazâdelerin alışı olacaktır.

Osmanlı eğitim anlayışının ve kurumlarının dinî ağırlıklı bir yöntemi olsa da zaman zaman felsefe, matematik, astronomi dersleri medrese müfredatında yer bulmuştur. XVII. yüzyılda ise felsefi ve akli ilimlere karşı özellikle medrese çevresinden dışlayıcı ve tutucu tavır sergilenmesi dikkat çekicidir. Bu tavrın sebeplerinden bir tanesi bu yüzyılda yaşanan ve bir asır boyunca etkisini sürdüren mutasavvıf-fakih çekişmesine örnek gösterilen Kadızadeliler-Sivasiler çatışmasıdır. Devrin mütefekkirlerinden Kâtib Çelebi medrese müfredatındaki yozlaşmaya karşı uyarılarını dile getirmiştir.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (haz. Gülseren Ülken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. 15.

<sup>10</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (haz. Gülseren Ülken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. 15.

<sup>11</sup> M. Cevdet, *Mektep ve Medrese* (haz. Erdoğan Erüz, İstanbul: Çınar Yayınları, 1978), s. 80-89.



## **Eğitimde Modern Dönem: Yenileşme ve Dönüşüm Süreçleri**

XVIII. yüzyıl Avrupa'sında şekillenmeye başlayan modern eğitime doğru atılan adımlar adeta asırlardır hem Avrupa'da hem de İslâm dünyasında devam eden din merkezli geleneksel eğitimi yavaş yavaş dönüştürmeye başlayacaktır. Avrupa'nın geçirmiş olduğu bilimsel devrim ve akabinde gerçekleşen sanayi inkılabı Batı'nın küresel bir güç olarak ortaya çıkmaya başladığı dönem olacaktır. Bu dönemde birçok Doğu devleti gibi Osmanlılar 'da Batı'nın uzun süren baskısını, teknik ve askeri alanda üstünlüğünü kabul etmiş ve başta askeri sahada olmak üzere alternatif eğitim arayışlarına girmiştir.

Avrupa'nın ulaştığı birikim ve seviye özellikle dönemin ikinci yarısından sonra ciddi derecede hissedilir olmuş, bu farkın en somut örneğini ise Osmanlılar ilk defa savaşlarda görmüştür. 1768'de başlayan ve 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması ile sonuçlanan büyük Osmanlı-Rus savaşları, Osmanlıların askeri ve tekniksel zafiyetlerini açıkça göstermiştir. Bu sırada 1770'de Çeşme olayının olması ve Osmanlı donanmasının neredeyse tamamının yakılması vuku bulmuş ve ardından devlet tarafından Avrupa tarzında eğitilmiş kadroların yetiştirilmesi ve deniz mühendishanesinin açılması hedeflenmişti. 1775'te açılan "Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun" da yabancı hocalara bağlı olunması sebebiyle istenilen netice elde edilememiştir. 1789'da tahta geçen III. Selim ise kendi ifadesiyle "etraftan mühendis celp olunmaktan ise Devlet-i Aliyye'de bir mühendishâne" açmayı gözüne koymuş<sup>12</sup>, bunun üzerine 1795 yılında Mühendishâne-i Berrî Hümayun adında bir eğitim merkezi açmıştır. Sadece yerli hocaların istihdamına önem vermesi, yabancı dil öğretmesi, sınıflarda öğrencilerin sıra-

---

<sup>12</sup> S. Kenan, " III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar." *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* (ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), s. 136.

larda eğitim görmesi, okul içinde matbaanın bulunmasına varıncaya kadar bu tür yenilikler dolayısıyla Mühendishâne-i Berrî Hümâyün, Türk eğitim tarihinde ilk modern yüksek eğitim kurumu kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

XIX. yüzyıl eğitim tarihimiz açısından dönüm noktası olmuştur. Çünkü artık geleneksel din eğitimi veren medrese dışında Mühendishâne gibi modern matematik bilimine dayalı eğitim merkezlerinin yanı sıra II. Mahmud zamanında yeni kurulan Harbiye Yüksekokulu ve askeri idadiler de mevcuttur. Diğer yandan ileride daha detaylı bahsedeceğimiz üzere 1826'da kurulan "Tıphane-i Amire" modern tıp tarihinin başlangıcı kabul edilmiştir. Medrese bu dönemde giderek önemini kaybetmiş onun yerini artık "maarif"<sup>14</sup> ve dönemin yeni okul tipi mektep almaya başlamıştır.

Modern matematik öğrenimine Gelenbevi İsmail Efendi ile başlanmış olsa da maalesef onun zamanında bu bilime tam nüfus edilememiş, 1795'te Mühendishâne'yi yirmi yıl baş hoca sıfatıyla yöneten Tamanlı Hüseyin Efendi zamanında ise eğitimimiz modern matematiğe geçmiştir.<sup>15</sup> XIX. yüzyılın sonunda Tamanlı'nın oğlu Emin Paşa modern matematiği Harbiye okullarında yaygınlaştırmaya uğraşmıştır. Kendisi ilk defa askeri idadileri kurmuş ve bu okullar için matematik kitabı hazırlamıştır. Modern matematiğe dair en etkili öğretimi ise belki de İshak Hoca (ö.1836) vermiştir. Aslen divan tercümanı olan ve bu sayede Arapça, Farsça, Rumca ve Fransızca'yı iyi seviye de bilen İshak Hoca bütün Batı matematiğine nüfus etmiştir. 1816'dan 1836'ya kadar Mühendishâne'de başhoca'lık yapmıştır. Bu zatın önemi o zamanki Osmanlı Türkçesinin ihtiyacını

<sup>13</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", s. 354.

<sup>14</sup> Marifet'in çokluk şekli olan "**maarif**" e iki karşılık verilmiş. İlki bilimler. İkicisi "kültür".

<sup>15</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (haz. Gülseren Ülken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s. 16.

karşılacak olan yeni matematik terimleri ortaya koymasındır. Çünkü terimlerin Arapça olması artık anlaşılamayacak boyuta gelmiş ve İshak Hoca bu yeni bilimin kendine özgü dilini ortaya çıkarmıştı.<sup>16</sup>

Mühendishânelerin yanında artık tıp öğretimine de yer verilmesi yeni, modern bir dönemin resmen işaretiydi. 1827 yılında İstanbul'da Vezneciler Konağı'nda "Tıphane" adlı yeni bir okul açılmış ve modern tıp tarihimiz resmen başlamıştır. Tıphane'nin ilk ders nazırı II. Mahmud'un hekimbaşısı Mustafa Behçet Efendi olmuştur. Mühendishânenin hocalarının bazılarının isimleri şu şekildedir; Mustafa Behçet Efendi'nin kardeşi Abdülhak Molla, baş müneccim Osman Saip Efendi, hekim İstefenaki ve Bogos efendiler.<sup>17</sup>

Her yenilik, gelenekçi-yenilikçi ayırımını biraz daha belirgin hale getiriyor; fakat henüz toplumsal ayrışma kendini göstermiyor sadece toplumu ilgilendiren kurumlarda çatlaklar var olduğu gözlemleniyordu. Tıphane'de din baskısı (gelenekselleşmiş İslâm) yüzünden Anatomi dersleri kadavra üzerinde uygulanamamış yalnız resim ve alçı modellerin kullanılmasına izin verilmişti. Tıphane ile 1833'te kurulan Cerrahhane adlı kurumlar 1836 yılında "Tıbbiye" yüksekokulu olarak yeniden kuruldu. Bu okulun düzenlemesini, yeniden kurulmasını ve eğitim metodolojisini planlamak için Viyana Üniversitesi profesörlerinden Bernard getirilmişti. Bernard anatomi derslerini kadavra üzerinde yapmak istemiş ve bunu başarmıştı.<sup>18</sup>

Osmanlı geleneksel eğitiminde yaşanan en geniş anlamdaki kopuş "fenler ve sanat evi" anlamına gelen Dârülfünûn adlı modern bilimlerin öğretildiği kurumun açılması olmuştur. Modern Türk üniversitesi hazır-

---

<sup>16</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, s. 17.

<sup>17</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, s. 18-19.

<sup>18</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, s. 19.

lıkları 1846 yılında başlamış, 1863 yılında halkın derslere katılımı sağlanmış, 1869 yılında ise artık tamamen daha sistematik ve düzenli hale getirilmiştir. Kademeli olarak eğitimini zaman içerisinde bazen sekteye uğratan bazen de ileriye taşıyan Dârülfünûn, 1900 yılında Darülfünûn-i Şahâne adı ile tekrar açılmış ve Ulum-i Aliye-i Diniye, Edebiyat, Ulûm-ı Riyaziye ve Tabiiye şubeleri açılmıştır. Tıbbiye ve Hukuk mektepleri de bu üniversiteye bağlanmıştır.<sup>19</sup>

Yaşanan savaşlardan ve vaziyetlerden ders alan Osmanlı özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurtuluşu eğitimde aramış ve bunun için toplumun her kesiminde eğitim yoğun bir şekilde gündeme gelmiş/getirilmiştir. Dönemin kudretli paşalarından Âli Paşa, Osmanlıları oluşturan toplumların her bireyinin eğitim seviyesini arttırması gerektiğini vurguladıktan sonra eğer bu başarılmazsa Osmanlı Devleti'nin "Çin seddi gibi hisarlar" la çevrili olsa bile yıkılacağını söylemiştir.<sup>20</sup>

XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra açılan yabancı okullar meselesi ise Osmanlı eğitim sisteminin bir başka sorunu haline gelmiştir. Gayrı müslimlerin açtığı bu okullar yaşadıkları toplumun hizmetinden çok halkı giderek birbirinden ötekileştiriyordu. Okulların yetiştirdiği öğrenciler toplumun kültürüne yabancı bireyler olarak toplumdan uzak ütopyik fikirler ve somut olmayan düşüncelerle ortaya çıkıyordu. Yabancı okulların müfredat sistemleri ve derslerde okutulan kitaplara bakıldığında Batı kaynaklı, akılcı ama Allah 'sız bir toplum ve medeniyet inşası fikrini demokrasi rejimine bulandırarak anlattıklarını görürüz. Bu okullarda yetişen bireylerin asla şahsiyet sahibi olmadıklarını eğer bir sorun varsa sorunun çözümü için sorunun üzerine gitmektense; çözüm Batı'dadır diyerek papağanlıktan öteye geçemedikleri görülür.

<sup>19</sup> Seyfi Kenan, *Modern Üniversitenin Oluşum Süreci*, 355.

<sup>20</sup> Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme," *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* 41(İstanbul), s. 13.

Yabancı okulların dışında kalan Harbiye, Mülkiye ve Tıbbiye okullarında yetişen mektepliler dinî hassasiyetleri gayet yüksek, dünyadaki gelişmelere meraklı ve olabildiğince gündemi takip etmeye çalışan, Osmanlı dünyasının içindeki "olan biteni" kendi milli ve kültürel değerlerince yoğurabilen, modern eğitim anlayışlarına sahip talebelerdiler. Tekdüze ve batılı tarih anlayışına göre yazılan tarih kitaplarında ve maalesef bazı üniversitelerde halen devam eden tarih anlatımlarında, -III. Selim'den Mustafa Kemal Atatürk'e kadar geçen zaman diliminde- yaşananlar "*dağılma dönemi*" olarak adlandırılır. Tarihin akışı içerisindeki bu uzun süre zarfında Türklerin dağılmadığını, tam aksine yenileşme (reform) hareketleriyle Tanzimat ertesini "Osmanlı milleti" yaratılmasını hedefleyen politikalar yaşadığını fakat beklenen hedeflenemeyince özellikle Balkan harbi sonrası "millîlik" ve "Türklüğün" çatısına sığınarak sonunda mekteplilerin kurduğu Türkiye Cumhuriyeti adında bir devletin var olduğuna biz zat şahit olmuşuzdur.

Medreseliler ise geçmişten gelen geleneksel yöntem ve metotlarla zaman içerisinde sabit kalmış, çağın bilimlerinin uzağında ve XVII. yüzyıldan itibaren müfredatlarından felsefenin de çıkmasıyla beraber iyice durgunlaşmış ve giderek bozulmuş bir kuşağı temsil ediyordu. II. Mahmud'dan II. Abdülhamid döneminin sonuna kadar eğitimin birçok alanında yeni düzenleme ve yenilik yapılmasına karşın medreseye dokunulmamıştır. Medreselerin gözardı edilmesindeki başlıca sebep artık medresenin ve temsil ettiği zihniyetin çağa ayak uyduramaması düşüncesinin oluşumudur.<sup>21</sup> Öte yandan XX. yüzyılın başlarına geldiği vakit medreselilerde kendi durumlarından şikâyet eder olmuştu. Sonunda İttihatçılar 1909 yılında Medâris-i İlmiye Nizâmnamesi çıkaracak ardından da 1914'te

---

<sup>21</sup> Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme," s. 15.

Islah-ı Medâris Nizâmnâmesi yayınlayarak medrese müfredatlarına yaklaşıp üç asır sonra yeniden felsefeyi sokacaktı.<sup>22</sup>

Tanzimat eğitim politikası "Osmanlılık" üzerine inşa edilmeye çalışılmış, açılan her "yeni" okul müfredatı Müslim-gayrimüslim eşitliğine dayalı düzenlenmiştir. Bu politikanın 1912'ye kadar devam etmesi ve ardından devletin yavaş yavaş milli-laik çizgiye kayması tesadüf değildir. II. Meşrutiyetin ilanı ile beraber Türk eğitim tarihi tartışma ve bocalama dönemi<sup>23</sup> geçirirken kendine özgü eğitim felsefesi arayışlarına girmiştir. Ancak bazen milli bazen batıcı bir taraf sergileyen ittihatçılar eğitimde maa-lesef Türk şahsiyetini yansıtan bir uygulamayı hayata geçirememiştir.

Kültürel alanda ise Ziya Gökalp yaşadığı dönemde mektep ve medrese 'yi "kozmpolit" eğitim anlayışlarına sahip oldukları için, bu okullarda yetişen insanları da "zararlı adamlar" olarak görmüş ve en önemli eksiğin "milli terbiye" olduğuna değinmiştir.<sup>24</sup> Diğer yandan Tevfik Fikret'in "Yeni Mekteb"inde tecrübeye dayalı bir eğitim metodu şekilleniyor ve öğrencilerin öğrenme hevesi tetikleniyordu. Fikret, öğrencilerin birey olması yolunda onlara telkinlerde bulunuyor ve onlara kendi başlarına karar verebilme arayışı içine girmelerini istiyordu.<sup>25</sup> Onun kendi eğitim felsefesini ortaya koyarak "Fikri hür, vicdanı hür, irfanı hür" demesi zamanla Cumhuriyet dönemi eğitim felsefecilerinin ana mottosu olacaktır. Devlet tanzimatla başlayan ve II. Meşrutiyetle devam eden dönemde eğitimde arayış

---

<sup>22</sup> Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme," s. 15.

<sup>23</sup> H. A. Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991, s.170.

<sup>24</sup> Z. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992), s. 171.

<sup>25</sup> S. Kenan, II. Meşrutiyetle Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret'in "Yeni Mekteb'i ve Eğitim Felsefesi." *100. Yılında II. Meşrutiyet: "Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi."* yay. haz. Zekeriya Kurşun vd., İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 275-287.

içerisine girmiş fakat yönünü tayin edememiştir. Otoritesini korumak ve halkını eğitimde belirli bir seviyeye ulaştırmak için bazen alternatif eğitim sistemleri denenmiş bazen de medreselilerde olduğu gibi ötekileştirme uygulanmıştır. Osmanlı eğitimi görünürde mektepli-medreseli diye ayrılmış ise de bu bölünmüşlüğü gerçek sebebi taklitçilik değil teknikleşememe sorunumuzdan kaynaklanmıştır. Yabancı okulların giderek nüfus sahasını arttırdığı bir dönemde asıl sorun olan bu okulların misyonerlik ve anarşi faaliyetleri içerisinde buldukları, dokunulmazlıkları dolayısıyla yalnızca kendi devletlerine hesap verebilirlikleri Türk eğitimini içten içe bir kurt gibi parçalıyordu. Oysa hem mektepliler hem de medreseliler farklı eğitimle yetiştirilmiş olsalar da aynı toprağın parçalarıydı. Onlar eğitimde, kültürde anarşi değil sadece biraz esneklik istiyordu.

### **Eğitimde Cumhuriyet Dönemi: Köklü Kararlar**

Balkan ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından kurulan genç ve dinamik Cumhuriyet, eğitimde millî bir tavır sergilemekle beraber laik bir çizgi takip etmiştir. Cumhuriyet'in eğitim felsefesi kurulurken dikkat edilirse iki ismin anlayış ve düşünceleri göze çarpar. Biri Ziya Gökalp diğeri ise Tevfik Fikret'tir. Cumhuriyet eğitimi kadrolaşmasını, kurumsallaşmasını millî-laik çizgi üzerinden devam ettirmiş, II. Mahmud'tan beri bir nevi dışlanan medreselileri 3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisât Kanunu'yla Maarif Vekâleti'ne devrederek tedricen kapatmıştır. Kanun tasarısını hazırlayan ve uygulayanlar gerekçelerini Tanzimat'tan beri süre gelen eğitimdeki çelişkili, uyumsuz sistemin sorunlu olduğuna dayandırmışlardır.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme," s. 15.

1924'te gerçekleşen bir başka gelişme yurtdışında alanında uzman eğitimcilerin davet edilmesiyle Türk eğitim sisteminin nasıl gelişeceği hakkında raporların verildiği toplantılar olmuştur. Bu toplantılarda değerlendirilen raporlar Türk eğitimcileri ve bürokratları tarafından zaman zaman uygulanmıştır.<sup>27</sup>

1930'lara gelindiğinde bu sefer yükseköğretimin yapısı ele alınır ve İsviçreli eğitimci Albert Malche davet edilir. 1932'de İstanbul'a gelen ve çeşitli incelemeler yapan Malche, aynı yıl raporunu hükümete sunduktan sonra 1933'te Darülfünûn kapatılır. Yerine ise İstanbul Üniversitesi kurularak Türkiye'de yükseköğretim 'de radikal bir reform yapılır.<sup>28</sup> Almanya'ya nasyonal sosyalizm 'in hâkim olmasından sonra Almanya'dan kaçan Yahudi asıllı birçok akademisyen İstanbul Üniversitesi'ndeki birçok hoca'nın yerini alır. İstanbul'da bu gelişmeler olurken Ankara'da da farklı yıllarda çeşitli fakülteler açılır. Hukuk Fakültesi (1925), Gazi Eğitim Enstitüsü (1926), Ziraat Enstitüsü (1930), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (1935), Fen Fakültesi (1943), Tıp Fakültesi (1945) ve İlahiyat Fakültesi (1949) kurulur.<sup>29</sup>

"Üniversite," "Fakülte," "Rektör," gibi kavramların ilk kez Türkçe 'ye girdiği 1933 Reformu çağdaş üniversitenin gerçek başlangıcı olarak görülür.<sup>30</sup> II. Dünya Savaşının hemen akabinde 1946 yılında Üniversitelere özerklik verilmiş ve geniş yetkilerle donatılan bu kurumlar yapısal işlevi bakımından zamanla tartışılır hale gelmiştir. 1955-1957 yılları arasında kurulan bölgesel nitelikli Ege Üniversitesi, Karadeniz Teknik Üniversitesi,

---

<sup>27</sup> Seyfi Kenan, "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme," s. 15.

<sup>28</sup> E. Dölen, *Türkiye Üniversite Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), III, 167-186.

<sup>29</sup> Y. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994), s. 331.

<sup>30</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", s. 359.



Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi sayesinde yükseköğretim Anadolu'da atılım sürecini başlatmış, ardından ülke çapında zor yılların yaşanmasına rağmen 1967-1981<sup>31</sup> yılları arasında kurulan on iki üniversite ile yüksek eğitim ve öğretim yaygınlaşmıştır.

1981'de çıkan Yükseköğretim Kanunu ile üniversitelerin yapısı ve işlevi 1933'ten sonra ikinci defa kapsamlı bir şekilde değiştirilmiştir. Yükseköğretimi düzenleyecek olan kuruluşlardan Yükseköğretim Kurumu ve Üniversitelerarası Kurul ihdas edilmiştir. 1982'de çıkarılan KHK ile ülkedeki tüm yükseköğretim kurumları üniversitelere bağlı fakülte, yüksekokul ve enstitülere dönüştürülerek yeniden düzenlenmiştir.<sup>32</sup>

2011 itibariyle üniversitesiz kent kalmamış olmasına rağmen Türkiye'deki eğitim sisteminin hiç de içler açıcı olmayan hali ortadadır. Üniversitelerin özerklik meselesinin yanı sıra malî sıkıntılarla uğraştığı bilinmekte bu sorunun da nitelikli bilimsel araştırma ve projelerin ortaya çık-mamasının başlıca sebeplerinden olduğu gösterilmektedir.

## **Sonuç**

VIII. yüzyıldan beri şekillenmeye başlayan medrese eğitimi XI. yüzyılda İslam dünyasında kurumsallaşmış ve giderek etkisini arttırmıştır. XV-XVI. yüzyıllar arası özellikle Osmanlı ve Timurlu topraklarındaki gelişmeler medresenin evrensel boyutunu göstermiş ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı eğitim sisteminde ulemâzadelerin görülmesi ve XVII. yüzyılda medresede felsefenin yasaklanması sistemi yozlaştırmaya başlamıştır. XVIII. yüzyıl itibariyle mühendishanelerin de açılmasıyla Osmanlı dünyası klasik eğitim sisteminden yavaş yavaş modern

---

<sup>31</sup> 1967 Hacettepe Üniversitesi, 1971 Boğaziçi Üniversitesi, 1973-1981 Diyarbakır, Eskişehir, Adana, Sivas, Malatya, Elazığ, Samsun, Konya, Bursa ve Kayseri.

<sup>32</sup> Seyfi Kenan, "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", s. 359.

eđitim sistemine geçmiřtir. XIX. yūzyıl ise Osmanlı dūnyası için eđitim yūzyılı olmuř, medreseler yerine mektepler açılmaya bařlamıřtır.

XX. yūzyıl modern eđitimin yūnūnūn artık kōk saldıđı, mektep-medreseli ikileminin ortadan kalktıđı ve Cumhuriyet eđitim felsefesinin yūnūnū tamamen Batı'ya çevirdiđi "milli" bir yūzyıl olacaktır. II. Dūnya Savařı sonrası nesil için bilgi ve hakikatin peřinde kořma isteđi amaçsız bir hale būrūnmūřtur. İnsanlıđı anlamak, gōzlemlemek, tabiatı yaradılıřından ōtūrū sevmek ve içsel bilgiye kavuřmak, kitabı kutsal gōrmek yerine bařarılarının takdir edilmesini isteyen arzulara, zarar ve kār hesabı yapan ūniversite adında finansal merkezlere ve sōzūm ona ūn-van sahibi akademisyenlere bırakmıřtır. Klasik eđitim anlayıřında ilim ile uđrařanlara sahip çıkılır, maddi destek verilirken modern eđitim sisteminde devlet burslarıyla ayakta durmaya çalıřan ōđrenciler maddi imkānsızlık içinde eđitim faaliyetlerini kimi zaman ikinci plana atmıřlardır. Őte yandan kendini akademiye yōnlendiren "akademisyen" adayı birçok yūksek lisans ōđrencisi geçirdiđi uzun eđitim sūrecinden sonra ūniversiteleri "devlet kapısı" olarak gōrmektedir! Çođu arařtırma gōrevlisi olan diđer birçok eđitim gōnūllūsū insan ise bir yandan hayatlarını idame ettirebilmek için memur maařıyla bařlayıp giderek artan maařlarının verdiđi mutluluk diđer yandan ise akademi dūnyasında bilimsel faaliyetler yūrūtme peřinde olmanın dūřūncesi içindedir.

Gūnūmūz ūniversitelerin vahim durumu, nicelikte ūstūn nitelikte zayıf vaziyeti yūzūnden yūksek eđitim 'de bir keřmekeřtir gider. oktan seçmeli sınavların bařarılı ama eđitimsiz bireyler yetiřtirmesi insanların ūniversitelerde akademik unvanların sahip olmasına fakat ne olursa olsun ārif olamamasına yol açıyor. Bilginin kitlesel bir boyut kazanması ve bilgi endūstrisinin oluřmasını dūřūnūrsek eđitimin geldiđi noktayı hatta ulařmak istediđi noktayı anlamıř oluruz.

## **KAYNAKÇA**

- ADIVAR, Adnan. *Osmanlı Türkleri'nde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.
- AKYÜZ, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 1994.
- ATAY, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- BERKES, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- CEVDET, Muallim. *Mektep ve Medrese*. haz. Erdoğan Erüz, İstanbul: Çınar Yayınları, 1978.
- DÖLEN, Emre. *Türkiye Üniversite Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- GÖKALP, Ziya. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1992.
- KENAN, Seyfi. "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci", *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* Misafir Ed. S. Kenan, 45, 2015.
- KENAN, Seyfi. "Türk Eğitim Düşüncesi ve Deneyiminin Dönüm Noktaları Üzerine bir Çözümleme". *Osmanlı Araştırmaları: The Journal of Ottoman Studies* 41(İstanbul).
- KENAN, Seyfi. II. Meşrutiyetle Gelen Yeni Eğitim Arayışları: Tevfik Fikret'in "Yeni Mekteb'i ve Eğitim Felsefesi." *100. Yılında II. Meşrutiyet: "Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi."* yay. haz. Zekeriya Kurşun vb. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009.
- KENAN, Seyfi. III. Selim Dönemi Eğitim Anlayışında Arayışlar." *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi* (ed. Seyfi Kenan, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- KOÇER, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- ÖZAYDIN, Abdülkerim. "Nizamiye Medresesi," *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2007.
- ÖZEN, Şükrü. "Hilaf". *İslâm Ansiklopedisi* 17. Ankara: TDV, 1998.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. haz. Gülseren Ülken. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.



# Bir Asır Evvelinden Özgün Düşünce Çağrısı: Said Halim Paşa'nın Aydın Eleştirisi

Berkay Çetin

"Bir devrin şuuru olmak zorundadır o..."

Cemil Meriç

"Türk aydınları kendi kendilerinin şuuruna varmadıkça  
hiçbir meseleyi halledemezler."

Kemal Tahir

## Giriş

Said Halim Paşa, Osmanlı'nın son döneminde yaşamış bir düşünce ve siyaset adamı olarak, dönemine dair önemli değerlendirmelerde ve eleştirilerde bulundurmıştır. Çoğunlukla Fransızca<sup>1</sup> olarak kaleme aldığı risaleler sonradan *Buhranlarımız* adı altında toplu olarak Türkçeleştirilmiş ve neşredilmiştir. Eserlerine bakıldığında, genel olarak Batılılaşma eleştirilerinin ağırlık kazandığı ilk etapta dikkat çekmektedir. Kayalı'nın ifadesiyle "*Said Halim Paşa'da belirleyici olan konu Batı ve Batılılaşma sorunudur.*"

---

<sup>1</sup> Nitekim Said Halim Paşa gibi özgünlük vurgusunun fazla olduğu bir aydının metinlerini neden Fransızca kaleme aldığı daima tartışma konusu olmuştur. Asım Öz'e göre bunun nedeni Paşa'nın Fransızcaya fazlasıyla vâkıf olması, Türkçeye ise o denli vâkıf olmamasıdır (Öz 2011: 158).

(Kayalı 2011: 34). Aydın meselesi de Paşa'nın üzerinde durduğu, eleştiriler getirdiği bir diğer önemli mesele olup, bu çalışmada da görüleceği üzere, birçok noktada Batılılaşma meselesiyle dirsek teması içerisindedir. Bu çalışmada Said Halim Paşa'nın bir aydın olarak aydınlara yönelttiği eleştirilere odaklanılacaktır.

### **Paşa'yı Aydın Olarak Görmek/Okumak**

Aydın kelimesinin karşılığı, "Kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver, entelektüel"dir.<sup>2</sup> Her ne kadar Türk Dil Kurumunca aydın, münevver ve entelektüel aynı anlamlarda kullanılmış olsa da literatürde bu kavramların birbirinden ayrılan noktalarının olduğunu söylemek gerekmektedir. Münevver kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup "aydınlatılmış, ışıklı" anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Kenan Çağan, aydının eş anlamı olarak kullanılagelen münevverin de nurdan geldiğine dikkat çekmektedir (Çağan 2005: 11). Ali Şeriatî de aydının bir kişinin düşünme bakımından sıfatı olduğundan, entelektüelin ise meslek bakımından sıfatı olduğundan bahsetmektedir (Şeriatî 2018: 60). Bu anlamda entelektüelden anladığının tahsilli olduğundan, entelektüel ile aydının aynı kişiler olmadığından söz etmektedir (Şeriatî 2018: 61). Çağan, Şeriatî'deki farkı özlü bir biçimde açıklamaktadır: "Entelektüeller, bilgi ve düşünce üreten ama toplumdan kopuk, halkın sorun ve dertleriyle uğraşmayan kişiler olabilir. Aydınlar ise entelektüel olmasalar da toplumu donukluktan, durağanlıktan kurtarmaya çalışan, onlara bir bilinç ve hareket kazandırmak için çaba gösteren kişidir." (Çağan 2015: 1)

---

<sup>2</sup> tdk.gov.tr

<sup>3</sup> etmolojiturkce.com

Said Halim Paşa, çoğunlukla İslamcı bir düşünür ve devlet adamı olarak değerlendirilmekte ve önemsenmektedir.<sup>4</sup> Bu bağlamda Paşa'yı dönemi içerisinde bir aydın olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>5</sup> Onun bir aydın olarak dönemin aydınları hakkındaki fikir ve kanaatleri de bu minvalde bir kez daha önem arz etmektedir. "Said Halim Paşa'nın düşüncesinin en önemli özelliklerinden birisi, tamamıyla kendi düşüncesi olması, fikirlerinin sahte ve eğreti durmaması, kendi zihin dünyasında üretilmiş olmasıdır" denilebilir (Beşer 2013: 17). Dolayısıyla onun düşüncelerini ve eleştirilerini en başta özgünlük bağlamında ele almak gerekmektedir. "Said Halim Paşa'yı yaşadığı dönemin aydınlarından ayıran en önemli özelliklerinden birisi, kendi kafasıyla düşünebilen bir entelektüel olarak düşünce üretmeyi başarmış olmasıdır." (Akın 2011: 144). Bu anlamda Said Halim Paşa'yı sıradan bir aydın değil, özgün bir aydın olarak adlandırmak gerekmektedir.

### **Paşa'nın Aydınlar Hakkındaki Eleştirileri**

Paşa'nın dönem aydınlarına eleştirileri genel olarak onların sorgusuz sualsiz Batı hayranı, takipçisi ve taklitçisi olmaları noktasındadır. Said Halim Paşa bu bağlamda, söz konusu aydınların Batı'yı gerçekten tanısaldı, böyle bir tutum içerisinde olmayacaklarını ifade etmektedir. "Bunların o

---

<sup>4</sup> Ancak Murat Bardakçı bir köşe yazısında "Biz, Said Halim Paşa'yı bir zamanların çok meşhur bir siyasetçisi ve daha da meşhur bir entellektüeli olmasından ziyade Yeniköy'deki yalısı dolayısıyla tanırız. Önce kumarhaneye ve gece klübüne çevirdiğimiz ve nihayet yaktığımız yalısı vasıtasıyla..." diyerek Cumhuriyet sonrasında Paşa'ya her zaman da önem verilmediğine dikkat çekmektedir (Bardakçı 1999).

<sup>5</sup> Bu noktada, aslında çok da gereksiz olmayan münevver/mütefekkir/aydın/entelektüel/âlim vb. kavramların etrafında dönen tartışmalara girmeyecektir. Daha genel mahiyette tercih edilmesi açısından çalışma boyunca aydın kavramı kullanılmıştır. Yoksa pekâlâ Paşa'yı mütefekkir, münevver, eleştirdiklerini ise aydın yahut Paşa'yı Şeriatî'nin kullandığı bağlamda aydın, eleştirdiklerini ise entelektüel olarak tanımlamak da pekâlâ mümkündür.

yola girmelerine, taklit etmek istedikleri milletlerin içtimâ ve siyasî durumlarını almak istedikleri kanunların menşe ve mâhiyetini bilmemeleri sebep olmuştur." (Said Halim Paşa 1979: 68) ifadesi bunun kanıtı gibidir. Bilindiği üzere Said Halim Paşa İsveç'te beş yıl boyunca tahsil görmüş, ana dili dâhil beş dil öğrenmiş (Bardakçı 1999), gerek görevleri sebebiyle gerekse mecburiyetten birçok kez yurt dışına çıkmış, yani Batı'yı hem masa başında hem de gidip görerek yakından tanımıştır. Batı'yı tanıdıktan sonra da onun taklit edilecek bir yönünün olmadığına kanaat getirmiştir. Yani Said Halim Paşa Batı'daki kuram ve fikirlerin birebir Osmanlı gerçeğiyle örtüşmeyeceğini görmüş, Batı taklitçisi aydınların o halde olmalarının sebebini de Batı'yı gerçek anlamda tanımamalarında bulmuştur. Üstelik "alafranga yaşamın ve Frenkleşmiş zihniyetin aydınlar arasında yayılması, onları türlü yeniliğe ürkekçe bakan ve katı bir bağnazlıkla tepki veren halktan uzaklaştırmıştır." (Özyurt 2013: 81). Bu nokta da aydınları halktan büsbütün kopukluğa götürmektedir.

Dönemin aydınları Batı'yı tanımış olsalardı gene de takipçisi olmak isterler miydi bilinmese de Said Halim Paşa böyle bir tutum içerisinde olmamıştır. O, Batı'yı yakinen tanımasına rağmen, asla Batıcı olmamış, tam aksine Batı karşısında Doğu'nun savunuculuğunu üstlenmiştir. Nitekim "Said Halim Paşa, hayatının büyük kısmını Avrupa'da geçirmiş, Garb medeniyetini içten tanımış, onunla yakın temasta bulunmuş olmak dolayısıyla, Şark müesseselerini Garb müesseseleri ile mukayese edebilme kudretini gösterebilen ve bu sebeple de, Garb medeniyeti yüzünden İslâm âleminin uğradığı zararları, bünyesinde açılan rahneleri gereği gibi keşfedip anlamış biri olarak tebarüz etmektedir" (Doğan 2012: 127). Bu anlamda onun, hayatı boyunca toplumumuzun diğer toplumlardan -bilhassa Batı



toplumlarından- ayrılan yönleri üzerinde durduğunu söylemek mümkün görünmektedir.<sup>6</sup>

Ayrıca Said Halim Paşa, Osmanlı'nın son dönemdeki aydınlarıyla önceki dönem aydınları arasındaki farklılara da dikkat çekmektedir. Ona göre eski dönemin aydınları, kendi toplumlarını iyi bilirlerken, Batı'ya karşı bir körlük içindedirler. Batı'yı bilmedikleri için de "ona karşı, daimî bir düşmanlık" (Said Halim Paşa 1979: 105) beslemektedirler. Yeni aydınlar ise kendi toplumlarına, geleneklerine göreneklerine, memleketlerinin kendine has özelliklerine bir körlük ve düşmanlık içindedirler. Bu anlamda iki tip aydının da eleştirilecek tarafları olduğunu belirten Said Halim Paşa, yine de yeni tip aydınların eskiye nazaran eleştirilecek yönlerinin daha fazla olduğunu dile getirmektedir.

## **Sonuç**

Doğu ve Batı'nın birbirinden ayrılan noktaları, Batılılaşmanın tesirleri bilhassa Tanzimat sonrasında sıklıkla tartışılan konular olagelmıştır. Ancak bu tartışmalarda hem Doğu'nun hem de Batı'nın hakkıyla idrak edildiğini söylemek mümkündür değildir. Çoğu aydın Batı'yı tanımamakta, dahası Doğu'ya da kör bir noktada durmaktadır. Üstelik toplumumuzun hangisine ne ölçüde dâhil olduğu da bir diğer tartışma konusu olagelmıştır. Said Halim Paşa ise yukarıda da görüldüğü üzere Doğu'yu da Batı'yı da ayrıntılıyla incelemiş bir düşünce insanıdır. "Said Halim Paşa'da temel

---

<sup>6</sup> Nitekim onu referans alan isimlerin de, bilhassa Türkiye'nin kendine has bir yapısının olması noktasında hemfikir olmaları bunu kanıtlar gibidir. Batı'daki sağ sol kategorilerinin Türk toplumuyla birebir örtüşmeyeceğini, bu anlamda Türkiye'nin kendine has bir yapısı olduğunu ifade eden İdris Küçükömer'in ondan epigraflar alması; her fırsatta yerli düşüncenin öneminden bahseden Kurtuluş Kayalı'nın Paşa hakkında çalışmalar yapmış olması; bütün bunlara ek olarak İslamcı olarak tanınan birçok düşün insanın da Paşa'nın fikirlerini referans almaları, bu düşüncüyü kanıtlar mahiyetindedir.

sorunlar, bu arada Batı sorunu da bir aydın ve yönetici sorunu olarak belirginleşmektedir." (Kayalı 2011: 36)

Anlaşıldığı üzere Batılılaşma meselesi de Said Halim Paşa'nın daima gündem maddesi olmuştur. Aydınlar hakkındaki eleştirilerini de genelde bu minvalde dile getirmiştir. Said Halim Paşa dönemin birçok aydını gibi kimi alanlarda Batı'yı örnek alabileceğimizi, ancak bu alanların "teknik" gibi çok sınırlı alanlar olması gerektiğini öne sürmüştür. Hâlbuki dönemin aydınları, daha çok topyekûn bir taklitçilik ve takipçilik noktasında durmuşlardır. Paşa'ya göre yanlış tutumun ana kaynağı da tam olarak burasıdır.

Özetlemek gerekirse Paşa'nın aydınlara yönelttiği eleştirileri sekiz başlık altında toplamak mümkündür:

- 1) Aydınlar Batı'yı tanımamaktadır.
- 2) Aydınlar Batı'yı tanımadan onu taklide kalkışmaktadır.
- 3) Aydınlar kendi toplumlarını da tanımamakta, kendi âdetlerinden, toplumsal gerçekliklerinden gittikçe uzaklaşmaktadır.
- 4) Aydınlar kendi sorumluluklarını hakkıyla yerine getirememektedir.
- 5) Aydınlar memleketin değil kendi isteklerinin ve çıkarlarının peşine düşmüşlerdir.
- 6) Aydınlar Batı'dan alınan müessese ve fikirlerin toplumumuz için zararlı olacağını görememişlerdir.
- 7) Aydınlar Osmanlı'daki aksaklıkların ıslah hareketleriyle düzelecek aksaklıklar olduğunu görememişler, bunun yanında yıkıcı bir tutum almışlardır. (Said Halim Paşa 1979: 105)
- 8) Aydınlar, bilhassa da edebiyatçılar, halkı umutsuzluğa düşüren, göreneklerden, millî ve dinî değerlerden uzaklaştırıcı eserler kaleme almaktadır. (Said Halim Paşa 1979: 104)

Sonuç olarak, Paşa'nın aydın bağlamındaki eleştirilerini toplumumuzun kendine has, özgün yapısı üzerinde konumlandığını söylemek

mümkündür. Ancak yine de Said Halim Paşa'nın toplumumuzu doğruca Doğu toplumları kategorisinde gördüğü de unutulmamalıdır. Yaşadığı dönem göz önüne alındığında bu tutumu da anlaşılabilir. Ona göre taklitçilikle ilerlemek mümkün görünmemektedir. Aydınlar, esas olarak bu noktayı gözden kaçırmakla hataya düşmüşlerdir.

"Onun entelektüel çabalarının ana amacı, buhran nedenlerini anlamak ve buhrandan çıkışın yolunu bulmak olmuştur." (Özyurt 2013: 67). Mehmet Doğan'ın da ifade ettiği gibi, "Gerçekte Said Halim Paşa'nın buhranı caridir ve halen hepimizin buhranı durumundadır." (Doğan 2012: 134). Yani bir anlamda, Paşa'nın birtakım düşünceleri ve eleştirileri -bilhassa bazı aydınlar noktasındaki eleştirileri- aradan geçen asra rağmen geçerliliğini ve güncelliğini hâlâ büyük ölçüde koruyor görünmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

- AKIN, M. H., (2011). Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi. TYB Akademi Dergisi, Yıl: 1, S. 3.
- BARDAKÇI, M., "90 Yıl Önce de Bir Paşa Aynı Sözleri Söylemişti", Hürriyet Gazetesi, 12 Eylül 1999
- BEŞER, A. H. (2013). Said Halim Paşa'nın Düşünce Dünyası ve İktisadi Meselelere Bakışı. Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C. 2, S. 1.
- ÇAĞAN, K. (2005). Entelektüel İmgesi Üzerine. İçinde: Entelektüel ve İktidar (ed. Kenan Çağan). Ankara: Hece Yayınları.
- ÇAĞAN, K. (2015). Münevverden Entelektüele: Modernleşme, İslâmcılık ve Yerlilik. İstanbul: Tezkire Yayınları.
- DOĞAN, M. (2012). Said Halim Paşa Osmanlı'sının ve Osmanlı Said Halim Paşa'sının Buhranları. Sosyologca, S.3.
- KAYALI, K. (2011). Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZ, A. (2011). Fark Düşünürü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar. TYB Akademi Dergisi, Yıl 1, S.3.
- ÖZYURT, C. (2013). Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakâr-Reformcu İslâmcılığın Oluşumu. Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Yıl 10, S. 37.

Said Halim Paşa (1979). *Buhranlarımız*. Tercüman.

ŞERİATİ, A. (2018). *Ne Yapmalı: Rum Suresi'nin Tefsiri, Bilinç ve Eleştirme*, Aydın. Ankara: Fecr Yayınları.

<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/m%C3%BCnevver>

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bff960e2cc3f9.59510610](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bff960e2cc3f9.59510610)

## Unutmak ve Hatırlamak Üzerine

Ekrem Özdemir

*"İnsanlar genellikle dertlerinden kurtulmak için geleceğe kaçarlar."*

*Milan Kundera*

**1** 972'de Prag'ta bir pop şarkıcısı daha çok para kazanmak için ülke dışına çıkmaya karar verir. Ülkenin yöneticilerinden Bay Husak korkuya kapılır. Pop şarkıcısına, derhal ülkesine dönmesi için acele bir mektup yazar. "Ne isterseniz yapacağız" diye de teminat verir.

Bir ülkenin yöneticisi, bir pop müzik şarkıcısının ülkeyi terk etmesinden neden korkar? Üstelik bu yönetici, doktorların, bilimlerin, gökbilimcilerin, sporcuların, işçilerin, mühendislerin ülkeyi terk edip başka bir ülkeye iltica talebinde bulunmasından hiç rahatsızlık duymamaktadır. Peki bir pop şarkıcısının bütün bu meslek gruplarından üstünlüğü nedir? "Çünkü" diyor Milan Kundera, "pop müziğin hafızası yoktur. Geçmiş dair bütün müzik kültürünü unutturacak bir müziktir. Pop müzik geçmişin üstünü örter ve kapatır. Böylece unutuş gerçekleşir. Nesiller, geçmişini anımsamaz."

## Prag'ta "Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği"

1968 yılının Prag'ına dönüyoruz. Amerika'da filizlenen, Paris'te hayat bulan 68 kuşağının yansımaları yaşanmaktadır Prag'da. 5 Ocak'ta başlayan Prag Baharı'nın rüzgârlarının estiği dönemdeyiz. İktidara gelen Alexander Dubcek, liberal politikalarını uygulamaya başlar. Özgürlüğe doğru bir dizi kararlar uygulanmaya başlanır. Ülke tarihinde yeni bir sayfanın açılacağına olan inançlar yeşermeye başlamıştır.

Daniel Day Lewis'in oynadığı Thomas, Prag'da yaşayan, başarılı, genç bir beyin cerrahıdır. Bir sevgilisi vardır; Sabina. Fakat bu kadına olan sevgisi ilginçtir; hiçbir geceyi kadının evinde geçirmez Thomas.

Bir gün kaplıcalarıyla ünlü bir kasabaya görev için gider. Sessiz bir kasabadır burası. Her yerde suskunluk hâkimdir. Sessiz bir kahvede oturur Thomas. Kahve öyle sessizdir ki, siparişini el işaretleriyle verir. Juliette Binoche'un oynadığı garson kız Tereza, siparişleri verdikten sonra kitap okumaktadır. Bu durum Thomas'ın da ilgisini çeker. Tereza, Kral Oidipus ve Anna Karenina okumaktadır. Kasabanın bu sessizliğini konuşurlar. Tereza, şöyle der: "Burada kimse okumaz. Burada kimse tartışmaz."

Thomas, başarılı, genç, yakışıklı bir doktordur fakat bir sorunu vardır; sadakat problemi. Bu yüzden evliliğe karşıdır. Sabina'yla bu yüzden evlenmemiştir. Fakat küçük, sessiz kasabada tanıştığı Tereza'yla ilginç bir şekilde evlenir. Tereza sorar: "Zevk peşinde misin? Yoksa her kadın, sırlarını keşfedeceğin bir kıta mı?" Bu sorunun cevabını hiçbir zaman öğrenemeyecektir Tereza.

Milan Kundera "Hayat çok hafif. Bir taslak gibi, içini dolduramıyor ya da düzeltemiyoruz" diyor "Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği" romanında. "Yaşamlarımızın her saniyesi sonsuz kere yineleniyorsa, İsa'nın çarmıha çivili olduğu gibi biz de sonsuzluğa çivilenmişiz demektir... Sadece tek bir

hayat yaşadığımız için, bu hayatı öncekilerle karşılaştıramayız. Ya da kursularımızı gelecekteki hayatlarımızda gideremeyiz; bu nedenle de ne istediğimizi bilemeyiz..."

Yaşamın provası yoktur Kundera'ya göre. O halde, yaşadığımız hayat asla bir senaryo değildir. "Karşılaştırma fırsatı olmadığı için hangi kararın daha iyi olduğunu sınamanın bir yolu yok... Olaylar nasıl gelişirse öyle yaşıyoruz, önceden uyarılmaksızın, rolünü ezberlemeden sahneye çıkan bir tiyatro oyuncusu gibi... Yaşam öncesi ilk prova yaşamın ta kendisiyse, ne değeri olabilir yaşamın?.. Yaşamın hep bir taslak olması da bundandır işte... Yok, taslak da tam anlatmıyor demek istediğimi, çünkü taslak bir şeyin ana çizgileriyle belirmesi demektir. Bir ressamın az çok ortaya çıkmasıdır. Yaşamımız dediğimiz taslaksa hiçbir şeyin taslağı değildir, bir resmin resme dönüşmeyecek ana çizgileridir..."

Ve bütün bunlardan sonra, şu soruyu sormak gerekir? Gerçek yaşamak nasıl mümkün olacaktır? Kundera, bu soruyu şöyle yanıtlar:

"Gerçek yaşamak ne kendi kendimize ne de başkalarına yalan söylememek, ancak insanlardan uzak olduğunda mümkündür. Yaptığımız işlere başkasının gözü değdiği an; ister istemez o göze hoş görünmeye çalışırız ve yaptığımız hiçbir şey dürüstçe olmaz. Bizi seyreden birilerinin olması, bizi seyredenleri bir türü aklımızdan çıkaramamak, yalanlar içinde yaşamak demektir."

### **Tankların Gölgesinde Prag**

1968 yılının 5 Ocak'ında başlayan Prag Baharı, beraberinde yeni umutlarla birlikte, yeni korkular da getirmiştir. Prag, her an Sovyetler'in müdahale edeceği korkusuyla yaşamaktadır. Ve korkulan olur; 1968 yılının Ağustos ayında, Sovyet tankları Prag'a girer. Tereza, Praktika markalı fotoğraf makinesiyle, sokaklara taşan gençlerin isyanını çeker. Thomas, "Oi-

dipus masumiyeti" başlıklı bir yazı yazar ve bir dergide yayımlar. Thomas'a göre, Sovyet rejimi, 100 binden fazla insanı hapsedmiştir. Oidipus, yanlış yaptığına inanıp gözlerini oymuştur. Thomas'a göre, masum olduğuna inanan Stalin, Oidipus'un yaptığı gibi yapmalıdır. Çünkü zulmetmiştir.

Tankların gölgesinde, Tereza ile evlenen Thomas, rahibin şu sözlerini unutmaz: "Sosyalist vatanımız sizin için çok şey yaptı. Şimdi sıra sizde. Ciddi olamıyorsanız evlenemezsiniz." Thomas, dergi editörüyle, makalesi yüzünden kavga ededursun, Prag sokaklarında gençler tarih yazmakla meşguldür. Halk tankların önüne atılır. Tanklar ateş açar. Halk ölümle burun burunadır. Adalet susmuş, kilisenin çanları zayıflamış, Meryem Ana heykelinin gözleri kapanmıştır. Patlayan bombalar, taşlanan tanklar... halk, devletle karşı karşıyadır. Tereza, sokak fotoğrafları çekmeye devam eder. Çektiği fotoğrafları Hollandalılar'a verir. Polis yakalarsa aleyhinde delil olacağına bilincindedir. Hollandalılardan fotoğrafları alan polis, Tereza'nın çektiği karelerden faydalanarak, kimlik tespiti yapar ve tutuklamalara başlar.

Ve göç başlar. Prag insanı, yaşadığı şehri terk eder. Bir rivayete göre, bu dönemde 300.000 insan Batılı ülkelere göç eder. Prag boşalmaktadır. Askerî kamyonların ve tankların yanından geçerek, şehri terk eden insanlar, yeni bir umuda yol almaktadır. At arabasıyla, minibüslerle, yaya, hangi imkân varsa onu kullanılarak insanlar şehri boşaltmaktadır. Prag, artık yaşanacak bir yer değildir.

Kundera, Prag'ı terk eden insanların durumunu şöyle özetler: "Güçlüler güçsüzleri incitemeyecek kadar güçsüz olunca, güçsüzler çekip gidecek kadar güçlü olmak zorundaydı." Ve bu insanlar çaresizdiler. Gelecekte başka umutları yoktu: "İnsanlar genellikle dertlerinden kurtulmak için geleceğe kaçarlar. Zamanın yoluna düşsel bir çizgi çeker, bu çizginin ötesinde o anki dert ve sıkıntıların sona ereceğini sanırlar."



## Güçsüzler Ülkesi ve Prag

Etrafında olup bitenlere kayıtsız kalmanın mümkün olmadığı zamanlar vardır. Prag, böyle bir dönemi yaşamaktadır 1968'de. Thomas, yazdığı makale için, özür mektubunu imzalamaya zorlanır. Eğer özür dilerse hakkındaki dosyanın tamamı silinecektir. Thomas, kabul etmez. Hastaneye gider ve arkadaşlarının bu mektupları imzalayarak yaşamlarını kurtardıklarına şahit olur. Thomas'ın, Prag'da o dönem, yaşadığı durumu şu sözleriyle özetliyor Kundera: "İnsanlar insan kardeşlerinin ahlaki işkenceler altında kıvrandığını görmekten zevk alıyorlardı ki, açıklamasını dinleyerek bu zevki bozmaya kimse yanaşamazdı."

İşgal altındaki Prag'ı Tereza'yla birlikte terk eder Thomas. Prag'ın taş binaları artık sevimsiz görünmektedir onlara. Hayatı çirkinleştiren birer taş yığındırlar artık. Sanki, bütün gezegenin yaşadığı bir trajedidir taş binalar. Cenevre'ye giden Thomas ve Tereza, burada çok kalamazlar. Tereza, sürekli sorguladığı Thomas'tan uzaklaşmak, Prag'a dönmek ister: "Hayat bana çok ağır, sana çok hafif" der Thomas'a. "Bu hafifliğe, bu özgürlüğe dayanamıyorum. Prag'da sana aşk için çok muhtaçtım. Sana her şey için bağımlıyım. Beni terk edersen ne yaparım? Güçsüzüm ben ve güçsüzler ülkesine, Prag'a geri dönüyorum." İnsanın, başkası için çektiği acı, kendi acısından daha büyüktür. Tereza bu acıya dayanamaz. "Aşklar da imparatorluklar gibidir; üzerine dayandırdıkları düşünceler un ufak olduğunda, onlar da silinir, giderler."

Ve Tereza, güçsüzler ülkesine, Prag'a geri döner.

Milan Kundera'ya göre, "Bütün aşıklar, oyunun kuralını farkında olmadan, kendileri belirlerler. Sınırları zorlamak, daha baştan yasaklanmıştır." İyi ile kötü arasındaki sınırın, korkunç derecede bulanıklaştığını hissederek Thomas. "Yürek konuştuğunda, akıl karşı koymayı yakışıksız bulur" ne de olsa. Dayanamaz ve Tereza'yı görmek için, Prag'a geri döner. Güç-

süzler ülkesine. Issız sokaklarda yerini arar. Dar, karanlık ve korkulu sokaklarda. İnsanlar, korku içindedir. Thomas, evine bir korkuyla, yabancı biri gibi girer. Takip edilmektedir. Tıpkı Kafka'nın roman kahramanları gibi bunu olağan karşılar. Tereza evdedir. Yeni bir hayat başlar onlar için.

Fakat, bu yeni hayat başlayamaz. Polis, Thomas'ın peşindedir. Yönetim, özür ister ve itirafnameyi uzatır önüne. Başkalarına imzalatılan itirafnameyi Thomas, yine imzalamaz. "Korkaklık, hayatın kuralı haline gelmiştir" Prag'da. "Bağırarak sonu çabuklaştırmak mı daha iyidir, yoksa susmak ve böylelikle daha yavaş bir ölümle ölmek mi?.." Thomas, bağırmayı tercih eder. Bu yüzden, hastanedeki eski işine de geri dönemez. Bir yardım kuruluşunda çalışmaya başlar. Fakat devlet peşini bırakmaz. Ajanlar, Joseph K.'yı takip ettikleri gibi, Thomas'ı da takip ederler. Thomas'ın, yazdığı makale konusunda etki altında kaldığına inanmaktadırlar. Thomas, yine imzalamaz. Temizlik işçiliğine başlar. Tereza ise, Prag'ın en berbat semtlerinden birinde garson olarak çalışmaya başlar. Fakat güçsüzdür. Thomas'ın bu dayanıklılığına hayrandır. "Keşke senin gibi olabilseydim" der Thomas'a, "Duyarsız. Güçlü."

Güvensiz, tekinsiz bir şehre dönmüştür Prag. Herkes polis olabilir düşüncesi bütün sokaklara hâkimdir. Toplum, güvenini yitirmiştir. Yöneticiler, istediklerini elde etmişlerdir. Kimse birbirine güvenmez. Tereza gitmek ister. "Prag, çok çirkinleşti" der Thomas'a. Ancak bir sorun vardır. Pasaportlarına el konulmuştur. Gidecek bir yer yoktur artık. Tereza yine de gitmek ister. Prag, ona ağır gelmektedir. Kimliksiz bir hayat yaşadığını düşünmektedir. "Belki de bir yer vardır" der.

Thomas, bir çare düşünür. Bir zamanlar hayvanlarını tedavi ettiği bir çiftçi vardır. Aynı zamanda Thomas'ın nikâh şahidi olmuştur bu köylü. Ve şehirden bunalan her modern insanın yaptığı gibi köyün yolunu tutarlar. Yeni bir hayat daha başlamıştır onlar için.

Thomas ve Tereza, Prag'ın bir köyünde, yeni hayatlarına alışmakta zorlanmazlar. Tereza, bahçe işleriyle uğraşırken, Thomas, tarlada çalışıp hayvanlara bakar. Ağaçlar budanır, toprak sürülür, inekler sağılır. Ve hayat, böylece sürüp gider.

Okumak isteyenler için romanın final sahnesini anlatmadan burada bitirerek bir başka soruya cevap arayalım. Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği nedir? Bu merak uyandıran soruyu Kundera şöyle cevaplıyor bir röportajında: "Ben Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği'ni yazarken, hepsi de bir şekilde dünyadan elini eteğini çekmiş kişilerimden esinlendim. Descartes'ın meşhur "doğanın hâkimi ve efendisi" insan formülünün akibetini düşünmüştüm. Bu "hâkim" ve "efendi", bilimsel ve teknik alanda mucizeler gerçekleştikten sonra, birden hiçbir şeye sahip olamadığını anlamıştır. Ne doğanın ne tarihin ne de kendisinin efendisi ya da sahibi olmadığını anlamıştır. Ama eğer Tanrı çekip gittiyse ve insan artık efendi değilse, peki o zaman efendi kimdir? Gezegen boşlukta hiçbir hâkim olmadan ilerlemektedir. "Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği" işte budur."

### **Göçmen Ruhların Şehri: Prag**

"Prag. İki yanı ağaçlarla çevrili dar sokaklarıyla o camdan kent. Havanın yumuşacık ve pek narin estiği kent. Öyle bir kent ki, o cam kırıkları üzerinde çıplak ayakla yürüyebilirsiniz. Sakin semtlerden oluşmuş geniş, gepgeniş, yeşil mi yeşil bir kıvrım. Onun, yani tüm göçmen ruhuyla Irena'nın, ya da göçmen yaşamış bütün ruhların bağlı olduğu bir kent burası. Hayali bir kent. Bir atın üstündeki tavuskuşu. Adına Prag diyelim. Irena'nın Prag'ı. Merkezdeki görkemli Prag değil bu. Geçmişi bugüne alelade bir hararet, kaba bir merakla taşımaya hevesli Prag'dan söz etmiyoruz. Şu imparator Rudolf'un, Mozart'ın ve dahası Franz Kafka'nın kemiklerinin üzerinde greyder renginde yükselen on-on beş katlı olağan binaların Prag'ı değil bahsettiğimiz."

Radikal Kitap ekinin, 30 Kasım 2001 sayılı nüshasında yer alan bir yazısında Müge İplikçi, Milan Kundera'nın "Bilmemek" adlı romanını anlatmaya bu satırlarla başlıyor. Şöyle devam ediyor yazar:

"İrena'nın Prag'ı geçen yüzyılın sonunda doğdu. Başka bir deyişle Çek küçük burjuvazisinin Prag'ı o. Çocukluğu. Onun iniş çıkışlı yollarında kayak yaptığı, çocukluğunun mamur Prag'ı. Irena, anıların darası var mıdır, diye düşünmeye başlar o zaman. Şimdi'nin içine ne kadarı sığar anıların? Tortular öznel olduğuna göre, anıları esas kılan ne? Belleğin kapasitesinden vazgeçer bir dem; biri öteki hakkında ama en çok kendisini hatırlatan zaman ve mekânlardan bir Prag'ı hatırlar, bir de Paris'i o zaman. İşte tam o 'zaman' Prag'ın bu halini, yüreğine, dimağına bastırıldığı bu halini kendi İthaka'sı diye adlandırır.

Düşler düşleri kovalar. Çocukluğunun sesleri arasında yürür. Paris, ilk kez bir düşman gibi belirir karşısında. Zaman ve mekân: 1969 yılında terketmek durumunda kaldığı Prag'dır. Zaman ve mekân: 1969 yılında hasta bir koca, yanında küçük bir kız çocuğu, karnında bir bebek, sığındığı Paris'tir. Zaman, geniş caddelerin o soğuk geometrisiyle hatırladığı Paris'tir şimdi. Champs-Élysées'nin kibridir, eşitliği temsil eden soğuk ve uzak heykellerin suratlarında gördüğü manasızlıktır. Şimdi, belleğinin ona hatırlattığı çocukluğunun Prag'ının mutluluğunu, şenlikli fotoğrafını bir daha hiçbir sefer Paris'te yaşayamamış olduğudur. Tüm göçmenliği boyunca kalbinin çizdiği bir çerçeve içerisinde, uzak bir yerlerde, hep unutarak hatırlayacağı esinin kristalleşmiş resmidir o, esansıdır. Yersiz yurtsuzluğunun miğferinin siperinden o çerçeveyi şöyle görür: Vadiler, vadiler... Vadiler vadileri kovalar, bahçeli küçük evler diğerlerini. Evet, bu resmi hatırlamaksızın, sadece o resme ve uzak tınısına bakarak, Paris'te kendini çok daha mutlu, özgür, kentli ve dünyalı hissetmiştir. Yirmi yıl, bu unutuşun ve uzaktan seyredişin kanıtıdır. Yirmi yıl yeni bir kimlik, yeni bir dil, yeni bir sayfa demektir. Ama kalp bağı hep bu unutulularak

hatırlanan Prag için dile gelmiştir. Bu seyrelmiş görüntü için. Prag'ı ne kadar çok sevmiştir, oradan ayrılmak, ayrı düşmenin ta kendisi olmuştur. Bu yaşadığı, zamanla tecrübe ettiği duygunun dili yoktur. Çekçe değildir. Kişiliksiz, bir mırıltıdan, sesli bir dekordan başka bir anlama gelmeyen Çekçeden farklı bir dildir bu.

Şimdi arkasında bir hayata, gururlanarak sahip olduğu bir hayata sahip kırklarında güzel bir kadın olarak döndüğü Prag'da, bu kente duyduğu özlemin dili, hayır, bilebildiği, duyabildiği, konuşabildiği hiçbir dile ait değildir."

### **Gülüşün ve Unutuşun Kenti**

Milan Kundera'nın romanlarında, Prag Baharı'nı ve sonrasında yaşananları bütün yönleriyle görmek mümkündür. Kundera, adeta Prag'ın 20. asır tarihini ikiye böler: 1968'den önce ve sonra. Eserlerinin çoğunda, Sovyet tankları Prag'a girdikten sonra, Praglıların zihninde, kalbinde, gönlünde meydana gelen sarsıntılar, hayal kırıklıkları, çaresizlikler yer alır. Yalnızlık, göçmen duygusu, hatıralar, yazgı, bellek, yurt özlemi, Praglı'nın hayatından hiç silinmeyen izlerdir. "Bilmemek" kitabı da böyledir.

Kundera, Prag Baharı'nı şöyle anlatır: "Ruslar, 21 Ağustos 1968'de, Bohemya'ya yarım milyonluk bir ordu yolladılar. Az zaman sonra, aşağı yukarı 120 bin Çek, ülkeyi terk etti. Kalanlardan aşağı yukarı beş yüz bini, Allah'ın köründeki unutulmuş atölyelerde, kamyon direksiyonlarında, yani kimsenin artık seslerini işitemeyeceği yerlerde sürünmek için işlerini terk etmek zorunda kaldı."

Milan Kundera'nın "Gülüşün ve Unutuşun Kitabı" da ülkesini terk eden veya kalsa da işini terk etmek zorunda kalan Praglılar'ın hikâyelerini anlatır. Birbirinden bağımsız gibi görünen 7 ayrı hikâyenin kahramanları, aslında aynı yazgıyı paylaşan insanlardır. "Kayıp Mektuplar" hikâyesinin kahramanı Mirek'i, Kundera şöyle anlatır bizlere:

"Mirek yazgısına vurgundu ve felakete doğru yürüyüşü bile ona soylu ve güzel görünüyordu. Beni iyi anlayın: Kendisine vurgundu demedim, yazgısına vurgundu. Bu ikisi birbirinden çok farklı şeyler. Yazgısı, Mirek için küçük parmağını bile kımlıdatmak niyetinde değildi. Onun mutluluğu, güvenliği, iyiliği ve sağlığı için. Oysa Mirek, yazgısı için elinden gelen her şeyi yapmaya hazırdı. Yüceliği, açıklığı, güzelliği, biçimi ve kavranabilir bir anlamı olması için. Kendisini yazgısına karşı sorumlu hissediyordu, ama yazgısı ona karşı sorumluluk hissetmiyordu."

"Mirek tarihi yeniden yazmak istemişti. Çok daha iyi bir geleceğin yaratılmak istendiği söyleniyordu bağırla çağrıla. Oysa bu doğru değildi. Gelecek kimsenin umurunda olmayan, ilgisiz bir boşluktur. Geçmiş ise yaşam doludur, kızdırır, başkaldırır, yaralar. O kadar ki, bu yüzden onu yok etmek ya da yeniden yaratmak isteriz. Geleceğe egemen olmak istenilmesinin nedeni, geçmişini değiştirecek güce sahip olmaktan başka bir şey değildir. Fotoğraf stüdyolarına girerek, fotoğrafları rötuş edebilmek ve yaşamöyküleriyle tarihi yeniden yazabilmek içindir tüm kavgalar."

Prag, yaralarını sarmaya çalışırken, insanlar da geçmişi ve geleceği, gülmeyi ve unutmayı düşünürler. Geçmişte verilen kararlar, aşkların sönmüş gitmeye yüz tutuşu, sorgulanan tercihler... "Bütün aşk ilişkileri" diyor Kundera, "birbirlerini sevenlerin, aşklarının ilk haftalarında düşünce-sizce kabul ettikleri, yazılı olmayan anlaşmalara dayanır. Henüz bir çeşit düş içindedirler. Ey aşıklar, bu tehlikeli ilk günlerde, çok ihtiyatlı olmalısınız. Kahvaltısını yatağına götüreceksiniz, artık hep öyle yapmak zorunda kalırsınız. Yoksa, sevgisizlik ve ihanetle suçlanırsınız."

"Gülüştün ve Unutuştun Kitabı", Prag özelinde, aslında bütün insanlığın özeti gibidir. Örneğin "Nedir gülmek?" Bunu hiç düşündünüz mü? 20. yüzyılın en büyük filozoflarından Henri Bergson'un "Gülmek" adında, özel bir kitabı olduğunu kaçırmız biliyoruz? Bergson, gülme eyleminin felsefesini yapar koca bir kitapta. Bir de Kundera'yı dinleyelim:

## Gülmeyi Unutan İnsanlar

"Gülmek? Hiç gülmekten kaygılanılır mı? Gerçek gülüşten sözediyorum, şakadan, alaydan, gülünçlükten öte gülüşten. Gülmek, tatlı ve sonsuz bir sevinçtir, baştanbaşa sevinçtir... Ben kızkardeşime ya da o bana, hadi gel gülme oyunu oynayalım, derdik... Yanyana bir yatağa uzanır ve başlardık. Kuşkusuz önce gülme taklidi yapılırdı. Zoraki gülmeler. Gülünç gülmeler. Öylesine gülünç gülüşler ki, sonunda bizi güldürürdü. Arkasından, gerçek gülüş bütünüyle gelir ve bizi karnımız ağrıncaya kadar sürükler götürürdü. Kahkahalarla gülüşler, durmadan yenilenen, çılğınca, nefis, görkemli ve delice gülüşler... Ve biz kendi kahkahalarımıza gülererek sonsuza kadar gülüyorduk. Ah! gülmek!' sevinç gülüşü, gülme sevinci; gülmek, derinlemesine yaşamaktır."

Kundera'nın dünyasında, Prag insanı, gülmeyi unutmuştur. Ve unutuş, hafızamıza, geçmişimize, belleğimize karşı verdiğimiz bir savaştır aslında. Tıpkı bir insanın iktidar karşısındaki mücadelesi gibi. İktidarın gücü, belleğin gücü gibidir. Onunla mücadele etmek güçtür. Prag, 1968'te yaşadığı trajediyi nasıl unutacaktır? İçimizdeki zavallılık birden ortaya çıktığında, acılı bir durum oluşur ruhumuzda. Kundera, buna Litost der. Litost, başka birçok duyguların bileşimi olan bir duygudur. Kötü geçirilmiş bir çocukluk, sevgilisi tarafından terk edilmişlik, başlamadan biten bir kariyer, boşa yapılan yatırımlar, hak edilmeyen bir yenilgi.. Bütün bunlar bir araya geldiğinde, insan, zavallı olduğunu düşünür ve derin bir acı duyar.

"Bir halkı ortadan kaldırmak için, belleğini yok etmekle işe başlanır." diyor bir yazar. Kundera, bu sözü önemsiyor. "Kitaplarını, kültürlerini, tarihlerini yok ederler. Bir başkası, onlara başka kitaplar yazar, bir başka kültür verir, bir başka tarih uydurur. Ve böylece halk, yavaş yavaş ne olduğunu, daha önce ne olmuş olduğunu unutmaya başlar. Çevresindeki dünya da onu daha çabuk unuttur."





## Küllî Anlayış

Bülent Civan

**O**smanlı, medeniyet devleti olmanın tüm keyfiyeti bünyesinde mün-  
demiçti. Ruhen yüksek bir irtifada bulunan Osmanlı medeniyet dev-  
leti, tüm müesses nizamının merkezi unsurları olan, akl-ı selim ve kalb-i  
selim ufkuna sahip bir devlet olarak, İslam tarihinde yerini aldı. İnsana  
hayata ve vuku bulan tüm hadiselere bakışı, İslam'ın bilgi evreninin uf-  
kunda gerçekleştiriyordu.

Bilgi evrenimiz, Müslüman şahsiyette kendi akıl terkimimiz olan akl-ı  
selimi inşa etmiş, medrese akl-ı selimi temsil ederken; tekkede kalb-i se-  
limi temsilen hayata vaziyet ediyordu. İlim ile irfanın terkim muazzam ve  
devasa bir irfan havzası oluşturmuştur. İslam bilgi evreni kendi şahsiyet  
terkipleri olan, akl-ı selim ve kalb-i selim ve bunların neticesi oluşan hiss-  
i selim marifetiyle, bilgi evrenimizin deveranı sağlanıyordu. Kısacası, bilgi  
evreni ile şahsiyet terkipleri birbirini tahkim ediyordu. Üretilen bilgi, ha-  
yata, cemiyete coğrafyaya, tüm insanlığı kuşatacak bir mahiyete sahipti.  
İnsana, cemiyet ve hayata, nakış-nakış Efendimizin (A.S) ahlakı nakşedi-  
liyor ve o ahlak müesses hale getirilerek, vakıflar kuruluyor, hayat ve ce-  
miyet, O'nu mantosuyla kuşatılıyordu. O'nun (A.S) ahlakı olmasaydı, Os-  
manlı medeniyet devletinde vakıf sayıları devasa sayılara ulaşmazdı. Her

bir vakfın temelinde O'nun bir ahlakı vardır; aynı zamanda, büyük şahsiyetlerin rehberliği vardır.

Osmanlı medeniyet devleti, tefekkür ufku ve tahayyül ufku ile de ötelere uzanan, dünya tasavvuruna sahip olan bir anlayışa sahipti. Onu büyük yapan, akl-ı selim ufkuyla yoğurduğu dünya tasavvuru idi. Osmanlı devletinin kızıl elması, ötelere uzanan bitmeyen hasret olarak da tasavvur edeceğimiz bir sevdaya sahip olması, onu ruhen yüksek konumda tutuyordu. Aynı zamanda Osmanlı, Müslümanların insan olarak yeryüzü halifeliğinin idrakinde olduğu için yeryüzünü imar etmeye kendisini vazifeli atfediyordu. Ondan dolayı gittiği her yeri imar etmiştir; gittiği tüm coğrafyalarda eserlerini bırakmıştır. Şairin; " Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, gittiği coğrafyaları imar etmiştir; yok etmemiştir, sömürmemiştir. Osmanlı'nın böyle bir telakkiye sahip olması, kendi medeniyetinin varlık, insan ve hayata bakışının da bir göstergesidir. Bu durum, İslam medeniyeti ile batı uygarlığını birbirinden ayıran temel meselelerdendir.

Osmanlı devleti, siyasi anlamdaki halifeliğin kendisine yüklediği vazifenin de fevkindeydi. Müslümanların vahdetini sağlayan müessese ise halifelikti. Sadece Müslümanlar değil, tüm dünyada nizamı tesise kendisini memur olarak telakki ediyordu. Bunları gerçekleştirmek, imanının gereği idi. İman, Osmanlı'nın dünya görüşünün merkezi unsurudur. Varlık, insan, hayat meselelerine bakışı, akl-ı selim merkezinde olduğu için, meseleleri derinliğine kavramış ve tüm insanlığı kuşatıcı bir hacme ulaşmıştır. Onun içindir ki tefekkürü külli idrake yöneliktir, tefekkür derinliği ise namütenahi bir güzergâhtadır.

Külli idrak meselesi, İslam'ın muhtevasına ne derece vakıf olma ve bütünü görme ile yakından ilgilidir. Merkezinde iman olan dünya görüşünün ana gövdesini, idrak derinliğindeki kuşatıcılık oluşturuyor. İslam'ın, ferde bakan yönü olduğu gibi, aileye, cemiyete, devlete, ümmete bakan

yönleri de vardır. Bunlarla kalmayıp, İslam'ın tüm insanlığa gelmesi sebebiyle de tüm insanlığa bakan yönüyle de bir bütündür.

Batı'nın, iki asırlık zaman diliminde maddi anlamda ilerlemeye başlamasının temeline inildiğinde, insanlığın gözyaşını ve sömürünün olduğunu görürüz. Aynı zaman dilimi içerisinde Osmanlı devletinin de mekân kayıplarının olduğu ve peş-peşe cephelerin açıldığını müşahade ederiz. Burada şu hususu da belirtmeden geçmeyelim, fikir ile mekânın telif ve terkip edildiği bir anlayışta ki çözülmenin nelere tekabül ettiği gerçeğini unutmayalım. Ruh-fikri olanın nispeti imandır; o kaybolduğunda, doğal sonuç olarak mekânını da kaybetme durumu hâsıl olur. Salt mekân tek başına ele alınmaz. Osmanlı devletinden kopan her bir parça dönem münevverlerinin ruh dünyalarında bir travmaya dönüşmesi, zaman içerisinde psikolojik bir tesire kadar gitmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde daha da belirginleşen psikolojik tesir, Batı'nın maddi anlamda ilerlemesinin de tesiriyle, mekân kayıplarının bünyede açtığı travmayla birleşerek, son dönem münevverlerini ve paşaları da tesiri altına almıştır. Mekân kaybıyla başlayan sürecin devamında, idrak daralması diyebileceğimiz bir süreç yaşanmıştır. Meselenin temeline inildiğinde, batının yıllarca biriktirdiği bilgilerle beraber, oryantalist taarruz sahaya inmiştir. İslam'ın bilgi evrenine karşı taarruza geçmiş ve bilgi evrenimizde ki parçalanmalar, hayata doğru tezahür ederek mekân parçalanmalarına kadar inmiştir. Kavmiyetçi unsurlar bizim bilgi evrenimizde yoktur. Önce kendi bilgi evrenimizden uzaklaşıyor, sonra zihniyet değişimi ve parçalanma şeklinde aşağı doğru iniyor. Evet; bu minvalde merkezden ve bütünden kopmalar başlamıştır. İlk çözümler zihniyet dünyasında başlayarak devam etmiştir. İnsanlığa nizam getirme sorumluluğundan mevcudu korumaya yönelik devlet, dünya tasavvurunda ki merkezi yerinden farklı bir noktaya doğru odaklanmaya başlamış, ne hâzindir ki sonuç olarak batılı bir sisteme entegre olarak Anadolu'da var olabilme noktasına kadar gelinmiştir.

Bu tarihi süreçten bahsetmemizin sebebi, idrak daralması ve akabinde mekân kayıpları tefekkürümüzü de daraltmıştır. İdrak daralması, kısacası külli anlayış merkezinden batı tesirinin etkisiyle de tarihi sorumluluğumuzdan uzaklaşmış, Külli idraki mümkün kılan hassasiyet kaybı ilerleyerek, hassasiyetinde kaynağı olan, imana kadar taalluk eden, ruh köklerimizimize karşı bir yabancılaşma yaşanmıştır. Anadolu coğrafyasında imanımızı muhafaza etme noktasına kadar gelmişiz. Zamanla liberal düşünceler hâkim olmaya başladığında, eklettik savrulmalar ortaya çıkmaya başladı. Öyle bir duruma gelindi ki, ontolojik ve epistemolojik çelişkiler yumağı haline gelindi, Pozitif aklın ürünü olan parça fikirler, ontolojik ve epistemolojik olarak birbirini dışlayan anlayışlara farklı bir paradigmanın üretimleri aktarılarak, hayatımız, zihnimiz, kuşatılmıştır.

Münevverler tenakuz girdabına duçar olmuş, parça fikirler ile iştilal ederek batılı anlayışlar karşısında savrulmaya mahkûm hale gelmişlerdir. Külli bakışı mümkün kılan, temel meselelerimizin muhtevası boşaltılarak, farklı bir uygarlığın anlam dünyasına doğru kaymıştır. Merkezde İslam olmak üzere, varlık, insan, hayat, bilgi telakkisi gibi temel meseleler muhteva kaybına uğrayınca, boş suretlerin muhtevası Batı'nın materyalist, evrimci, pozitivist anlayışı doldurmuştur. Bunların hepsinin temelinde külli anlayışın zihin ve ruh dünyamızda sağladığı külli anlayış vardı. Savrulmaları engelleyecek tefekkür dünyamızı düzenleyecek usul külli anlayıştı.

Tanzimat'la başlayan süreçte, Osmanlı münevverleri, kendi semalarında kaybettikleri yıldızları farklı bir uygarlığın sahte aydınlığında aradılar. Bilgi vatanımız parçalanırken, zihni evrenimiz ve coğrafyamız da parçalandı, hafızamız dumura uğratıldı. Külli olarak yaptığımız muhasebemizi yapamaz olduk; parça anlayışlara savrulmak kaçınılmaz oldu, parçayı bütün sanma vehmine kapıldık. Tanzimat ve akabinde devam eden süreç bizi kendi anlam dünyamızdan, mefhumlar dünyamızdan uzaklaştırarak, farklı bilgi evreninin dar dünyasına mahkûm olduk. Asıl olandan

koptuk... Kendi gök kubbemizden, kültür ve bilgi vatanımızdan uzaklaşınca, mekân, millet, vatan vb. mefhumlarımız yörüngesini değiştirerek, hayatımızdan bir yıldız gibi kaydı. Misal verecek olursak, bizim coğrafya anlayışımız, etnisitenin de üstünde bir millet ve medeniyet anlayışımıza dayanır. Bunlar anlam ve idrak dünyamızda da darlık oluşmasına sebebiyet verdi. Lisan havzamız, ıstılah haritamız, tefekkürümüz külli olandan koptu. Bizim bilgi evrenimizin hayattaki en hacimli nazari ve tatbiki tezahürü, İslam medeniyetidir. Tekrar külli anlayışın inşası ise bunların tekrar inşası ile olacağı gerçeğine dayanır. Bu süreçlerin akabinde, Müslümanlar kendi zihni kodlarından uzaklaşarak değişime uğradılar. Zihnimiz çağdaş hurafeler çöplüğüne döndü. Şuuraltımıza kadar işlemiş batının zihni kodlarıyla düşünüyoruz. Söylemler de olsun, yazılarda olsun, Batı'yı parantez içerisine alamıyoruz. Acilen hayatiyet meselesi olarak Müslüman zihin kodlarının devreye sokulması gerekir. Ancak bu süreç arınma ile mümkün olur.

İmam-ı Rabbani Hz.(ks) 52. Mektubunda "La" süpürgesinden bahseder: Kalpler "La" süpürgesi ile süpürülmedikçe "İllallah" sarayına varamazsınız buyuruyor. Yani önce tahliye/tezkiye sonra inşa olarak telakki ediyoruz. Tekrar İslam'ın Müslüman'da inşa etmek istediği zihni kodlara döneceksek bu nasıl olacak? Müslüman zihin kodlarını nasıl devreye sokacağız? Bunun usulünü İmam-ı Rabbani hazretlerinden öğreniyoruz. Ayrıca tahliye/tezkiye akabinde inşa etme, bize tefekkür usulünün de ipuçlarını vermektedir. Son iki asrımızın batı tarafından inşa edildiğini de düşündüğümüzde zihnimizi ve hayatımızı ören çağın hurafelerinden tahliye ve tezkiye sürecinin ne kadar elzem olduğunun farkına varırız. Bu noktada inşanın nereden başlaması gerekir, maarif sistemi gibi konularda devreye girer.

Külli anlayışı tekrar kuşanabilmek için öncelikle kendimiz olmak zorundayız. Kendi zihni kodlarımızla bilgi evrenimizi inşa etmek hayat-memat meselesidir. İslam'ın bilgi evreni en hassas ve mahrem meselemizdir.

Bu ancak; Âlim, Arif ve Mütefekkirler marifetiyle gerçekleşecektir. İslam ilim telakkisi ihya edilmelidir. İslam'ın bilgi evreni kurulmadan, kendi hakikatimizin hayatını inşa etmek muhaldir. İslam bilgi evreninin kurulması hayatın inşasına mukaddemdir. İslam bilgi evreni bizi kendi hakikatimizin gerçekliğine taşır. İslam bilgi evreni, ümmetin hakikate doğru olan yolculuğunda ki Nuh'un gemisi hükmündedir. Ümmetin, Âlim, Arif ve Mütefekkirleri İslam'ın bilgi evrenini Nuh'un gemisini inşa etmesi gibi İslam'ın bilgi evrenini inşa etmek zorundadır. Aksi takdirde savrulmak yok olmak içten bile değildir.

Yazımızın başında Osmanlı medeniyet devletinin, ruhen yüksek bir irtifada olduğundan ve bunun merkezinde ise külli anlayışı mümkün kılan, akl-ı selim ve kalb-i selimden bahsettik. Osmanlı ruhen-fikren yüksek irtifadayken zamanın muhtevasına ruh üflüyordu. Ruhen irtifa kaybı, zamanla olan irtibatını yenileyememesine sebebiyet vererek zamanla irtibatı koştı. Bu sürece mekân kayıpları da eklenince idrak daralması meydana geldi. Burada, Necip Fazıl'ın mevzumuz açısından tespit ve teşhislerine baktığımızda: Üstat, "Fikre can çekiştiren bir idrak, irfan, dava ve mesele yoksunluğu... Ruh boşluğu... Ruh uçurtması düşerken, kuyruğu ve püskülleri olan bu unsurlar da elbet düşecektir. Uçurtma düşün, kuyruğu havada kalsın olmaz! Şimdi bunların ne türlü düştüğüne bakıp uçurtmanın halini kestirebiliriz." Diyerek mevzuyu çok güzel bir şekilde ifade ediyor. Bu ifadelerden anladığımız husus: Akl- selim ruha bağlı, ruhtaki sırdan beslenen bir terkiptir. Dünyadaki akıl terkiplerinden en hacimlisi ve kuşatıcı olan maddeyi aşan bir akıl terkididir. Maddeyi aşması ruhtan beslenmesidir. Bu arada batı akıllı maddeyi aşamaz nefse bağlı bir terkiptir. Kadim müktesebatta bu konular mündemiçtir. Evet; ruh uçurtması düşünce her şey onunla beraber düşer; akl-ı selim gider, külli idrak ve tefekkür gider, dolayısıyla merkezde ruh ve akabinde kuyruk tek başına ayakta kalamayacağı için, ruha bağlı unsurlar olan: Akl-ı selim, külli anlayış, tefekkür hep beraber düşer. Üstadın ifadelerini bu minvalde idrak ediyoruz

Akl-ı selim ruh uçurtması ile beraber düşünce, külli anlayıştan, kavrayıştan, bütünü gören idrakten da uzaklaşmış olduk. Külli anlayışı oluşturan unsurlar tek-tek muhteva kaybına uğradığından, külli idrakten uzaklaştık. İnsanın tüm faaliyetleri iki kutupta toplanır. Ruh ve nefis kutbu; ruh kutbundaki muvazene (Edep, ahlak) bozulmaya başlaması içten dışa doğru tezahürler halinde bozularak, ruh uçurtması düşmüş, satıhta kalarak, muazzam terkip bozulmuş. Mevzuya tersinden baktığımızda da bize insanın ipuçlarını verecektir

İçe doğru oluşturma sonsuza açılan pencereler, hakikatin ışığını hayata yani kesret âlemine düşürür. Nizam iç oluşun ruhi muvazenesinin tezahürüdür. Edep ile başlayan iç oluş dışa doğru ahlak ile devam eder. Ahlak nizamı ruh merkezli bir anlayışında tezahürüdür. Ruh uçurtmasının düşmesinin nelere tekabül ettiğini ve hayatîyetini daha derinden kavırıyoruz.

Hız. Nuh (AS) gemisine vahiy merkezli gerçekliğimizi aldıysa, günümüzde de içine doğduğumuz verili hayata "La' "diyerek farklı bir bilgi evrenini dışarıda bırakarak, bizim kendi hakikatimize taşıyacak gemiyi inşa etmek elzemdir. Genelde günümüz Müslümanına özelde ise aydınlarımızı "İllallah" diyerek yani kendi yörüngemize dönüşün ve onun çizdiği çerçevede kendi düşünce usulümüz olan tefekkürü gerçekleştirmenin ehemmiyetini ve bunun milletin kurtuluş gemisi olduğu gerçeğini hatırlatmak durumundayız. Bu gemi, bizim İslam'ın bilgi evreni içerisinde, ebediyet yolculuğumuzu yapacağımız yerdir. Kendi bilgi evrenimizin inşası varlık-yokluk mesesidir.

Oryantalist taarruz İslam'ın bilgi vatanına saldırılarına devam etmekle beraber, günümüzde bilgi evrenimizin merkezine saldırmaya başlamıştır. Nübüvvet merkezi, bizim bilgi telakkimizin de (Epistemoloji) merkezidir. Öncelikle yeni bir medeniyet tasavvuru geliştirmek istiyorsak külli anlayışı kuşanmamız telif etmemiz gerekir. Bunu yapabilmenin mukaddimesi ise akl-ı selimi, yani kendi akıl terkimimizi oluşturmamız elzemdir. Bunu yapmadığımız takdirde, Batı'dan ve onun akıl terkiminden uzaklaşmamız

muhaldir. Necip Fazıl'ın derin Müslüman tarifindeki cephelerin inşası bizi bu girdaptan kurtaracaktır.

Zamandan mekândan ve tarihten tecrit edilmiş bir tefekkür tabi ki dumura uğrar. Zamansal kopuşla başlayan irtifa kaybı bizi kendi tefekkür kaynaklarımızdan uzaklaştırmıştır. Malum olduğu üzere modernizm ve postmodern süreçler, bizim açımızdan kopuş ve irtifa kaybı sonucu meydana gelen etkilenmelerdir. Zamana ruh üfleyebilmek, külli anlayışı kuşanabilmek, öncelikle kendimiz olmaktan geçer. Zamana hâkim fikri telif edecek akl-i terkebimizi oluşturmak acil meselelerimizdendir. Zaman, mekân ve tarihten tecrit edilmiş tefekkürün olmayacağını söyledik. Mekânında bir derinliği vardır. Maziye uzanarak, tarihi derinliği hafızayı devreye sokarak, hal muhasebesi yapmak zorundayız. Bu derinlik tarihi hafızasında mevcut haldedir. Eğer istikbal inşası ile ilgili endişemiz varsa, mazi-hal-istikbalin terkibi tefekkürümüze bir ufuk oluşturacaktır. Bunların kültürel ve tarihi arka planı şuuraltımızda mündemiçtir.



**“BAKIŞLAR”**



## Aşk Üzerine

Dilara Ayşe Akdeniz

“Biri için olmayınca hiç kimse aşktan söz etme ihtiyacı duymaz” diyor Bauman. Bu yazıda aşkı biri için kılmayacak şekilde ele almaya, Adem ve Havva'dan bu yana aşkın nesnesi olan 'birine' övgüler düzmeden, onu şiirselleştirmeden aşk üzerine birkaç bahis açmaya çalışacağım. Dünyaya geldiğimiz günden bu yana iki şey bizim için bahsi edilebilir, elde edilebilir fakat elde edildiği vakit geri dönülemez ve döndürülemez bir anlam taşıyor. Aşk ve ölüm. Birini sevmenin de ölmenin de geri dönüşsüz olduğu bir gerçek. Geri dönüşsüz olduğu için aşk hakkında konuşan ile aşık olan asla aynı kişi olamıyor. Üzerine konuşulabilir ama üzerinde konuşulamaz iki şey. Buna tanrı hakkındaki çıkarımlarımız da eklenebilir. Sevilen kişinin kastını ve yaradılış kastını açıklarken aynı belirsizlik bizi korku ve ümit arasında tutar. Ne aşta ne ölümden ne inançta kesinlik yoktur. Kesinlik olmadığı gibi bir gelecek garantisi ve vaadi de yoktur. Her biri hakkında genel bir kanıya sahip olsak da herkesin tanrısı ve aşkı kendi içsesi ve tecrübeleri ile şekil buluyor. Pek çok hoşlanma ve inanma deneyimine sahip olsak da bulduğumuzun aşk yahut tanrı olduğu konusunda ancak geçmiş tecrübelerimiz ve edindiğimiz iç sezi ile çıkarım yapabiliyoruz. İçinde iken daha ziyade bir baş dönmesi ve üzerine konuşmama arzusu kuşatıyor bizi. Üzerine konuşulamayan hakkında konuşmaya cüret edenler nasıl tanımlamış peki aşkı?

Gasset, aşkı anormal bir dikkat olgusu olarak değerlendiriyor. "Aşık olmak başlangıçta bundan öte bir şey değil, dikkatin anormal biçimde başka birine takılması." Aşkın sarmaşık anlamına gelen aşeka kelimesinden türediği ve sarmaşık gibi sardığı nesnenin öz suyunu tükettiği söylenir. Bile isteye insanın kendi özünü soğuracak bir varlığa tutunması bir delilik, o varlıktan bu durumun farkında olmasına rağmen kopamaması ise kuşkusuz saplantı. Platon'un bu saplantı için Theia Mania yani "kutsal delilik" deyişi de bundan olsa gerek. Aşk bir aşkınlık hali. Hayvansal içgüdüler ve arzularla dolu, etine zincirli bir insanın bu zinciri kırması, bir başka varlığa zincirlenmeyi göze alarak kendinden sıyrılması, itaat ederek özgürleşmesi. Anormal bir dikkat kesilme. Bunu diğer güdülerimizden farklı kılan ise iradi olarak kendimize zarar verme eğilimi taşıması. Dikkat kesildiğimiz kişiden olumlu yahut olumsuz bir dönüş gelme ihtimalini hesap etmeden sadece yönelmek. İnsanı mutedil kılan, vasatın güvenli çerperinde emniyet ile yaşamasına vesile olan her ne varsa elinin tersiyle itmek, bunu göze almak. Bu yüzden bir delilik. İnsanı etinden azad eden, aşkın bir alemin içerisine düşüren, dağlar deldiren, çöller aştrın bir adanma barındırdığı içinse kutsal bir delilik.

Postmodern çağın bir adanma, bekleyiş ve sıkıntı barındırmayan sadece uygun eşleşmeye dayalı aşk anlayışını bahsettiğimiz kutsal delilikten saymak imkansız tabii. Modern insan kutsal bir şekilde deliremeyecek kadar seküler, bir sarmaşığın öz suyunu soğuracağını bile bile ona sarılmayacak kadar rasyonel, ancak kendine tutunacak kadar bireysel. Fiziksel, sosyal, ekonomik bir denklemde daha hesaplı ve itibari olanı vaad eden bir seçme seçilme ilişkisi bu artık. Yani artık aşk da demokratik. Hatta demokratik demek bile ona fazla anlam atfetmek olur, daha ziyade kızan dönemindeki bir grup insanın neslin devamı, bekası ve gen aktarımı kaygısı taşımadan zamanı unutmaya çalışması. Zamanı unutmak ve "bir" olmak, Adem ve Havva'nın arasına giren bin yılları unutmak çabası. Nev-

rozlu bir şekilde ana rahmine dönme isteğini bir oyalanma ile unutmaya arzusu. Cinsiyet ile doğan ikiliği, cinsel birleşme ile teke indirme uğraşı. Fakat E. Fromm şöyle diyor Sevmeye Sanatı'nda: "Cinsel boşalım peşinde koşma, tek başlılığın verdiği huzursuzluktan kurtulmak için umutsuz bir uğraş biçimini alır ve artan bir ayrı olma duygusu ile sonuçlanır. Çünkü içinde sevgi bulunmayan bir cinsel birleşme iki insan arasındaki uçurumu kısa bir süre için kapatsa bile tümüyle yok edemez." Ki burada kapatılan uçurum iki insan arasındaki bir yarıktan ibaret değil, insan ile cennet arasındaki, insan ile zamansızlık arasındaki uçurum bu. Bu uçurumu iki kişinin birlikte aşabilmesi ancak içgüdünün esaretinden kurtulmakla, alternatifin huzursuzluğundan tek bir şey seçme özgürlüğüne ve iradesine yönelmekle, ve geçemediği yollara özlem duymak yerine geçtiği yolu tek kapı belleyip güzelleştirmekle hasıl olan bir şey. Bunu yaparken önümüzdeki en büyük engel, kuşku. İnsan bulduğu şeyin tanrı olduğuna, yaşadığı şeyin gerçek aşk olduğuna, geçtiği yolun doğru yol olduğuna ilişkin kuşkusu yüzünden arkasında emniyetle duracağı sahil bir hayat yaşayamıyor. Şüphesiz ki tüm bunların teyidi de kuşkudan geçer, kuşku insanı diri tutar. Fakat kuşku bizi uyutmuyorsa, kuşkuyu yegane gerçek kılmamışsak, tasdik edecek bir kalbimiz varsa. Her şeyden kuşku duyan kişi, vefa ve sadakat ile dolu bir hayat yerine yüzergezer, nihilist bir belirsizliğe atar kendini ve tutunacak bir yeri yoktur. Tam düşerken tutunduğu dalı rab belleme korkusuyla, tam düşecekken onu tutan Rabbi dal beller. Hakikati ıskalar ve üstelik hakikati ararken. "İki şey: aşk ve şiir/bunlar kuşkuyla çiftleşir" diyen şair haklı, fakat bu çiftleşmeden gebe kalınmıyorsa aşk da şiir de kuşkunun kısırlığında esir alınır.

Mecnunvari hikayeleri ve mistik jargonu bir kenara bırakıp tecrübe edilmiş gerçeklerle konuşursak aşkın "huzursuz edici" etkisinden bahsedebiliriz. Kendini rutinin ve döngünün dışında bulan, zihni bir subje ile esir alınan, aşık olduğu kişi vasıtasıyla bir iç ses edinen insan, yurdundan ve rahatından sürülmüştür. Sürülmesi için hiçbir sebep yokken kendini

çemberin dışına fırlatılmış bulur aşık. "Sevdiğimizde, içimizdeki dinginliği ve sürekliliği terk ederek gerçekten o nesneye doğru göç ederiz. Sürekli bir göç durumu içinde olmak sevgi içinde olmaktır." diyor Gasset. Roland Barthes da Hugo'nun "Sürgün bir tür uzun uykusuzluktur" sözünden mülhem aşık olunca bir tür uzun uykusuzluğun başladığından bahseder Bir Aşk Söyleminden Parçalar kitabında. Bu süreçten sonra bir debelenme başlar aşık için, sürgündür ama ana yurda geri dönmek istemez. Debelenmesi ya kavuşma ile sonuçlanacak ve panzehir bulunacak, yahut kavuşamamanın verdiği değişimle kişi ilelebet sürgünde kalacaktır. Aşk ile sanatı ortak kılan ve aşkı sanatın biricik konusu kılan işte bu sürgün hali. Sürgün, boşluğu doldurulamayanın imgesidir; imge ise sanatın doğuşu.

*"Ah, bu boşluk! Göğsümdeki bu korkunç boşluk! Yalnızca bir kez, yalnızca bir kez yüreğime bastırabilsem onu. -Bu boşluğun doldurulabileceğini düşünüyorum çoğu zaman."* Werther

## Gül Bahçesine Giren Fil

Cemil Caca Arslan

**M**ecid Mecidi'nin "Hz. Muhammed, Allah'ın Elçisi" adlı filmi 2016 yılında Türkiye'de vizyona girdi. Her ne kadar bir düzyazı üslubuna yakışmıyor olsa da hiç değilse ilk paragraf için şahsi fikirlerimi doğrudan beyan etmek zorundayım: Bu dev bütçeli filmi yapım aşamasından beri imkanlar dahilinde takip ettim ve filmin çekimi nihayete yaklaştıkça heyecanlı bekleyişim, gittikçe aksi yönde gelişen duygularla dolu bir bekleyişe döndü. Buna sebep olarak filmde yayınlanan belli başlı sahneler, Mecidi'nin röportajları, film için görüş aldığı "âlimler" gibi etmenleri sayabiliriz. Yine de son fragmanı görene kadar içimde bir umut kııntısı vardı.

Fragman deyince okuyucuda oluşabilecek muhtemel önyargıları tahmin etmemiz mümkün. Zira kimse bir filmin, o film izlenmeden eleştirilmesini kabul edemez. Ancak bu yazının esas amacı bir sinema eleştirisi yapmak değil. Filmin çekilme saiki çerçevesinde Müslümanlar'ın muhayyilesine<sup>1</sup> yönelik oluşturabileceği zararın bir tespiti. Dolayısıyla eleştirilerimizin duracağı zemin, sinemanın teknik özellikleri yahut iç kurallarının

---

<sup>1</sup> İbrahim Kalın'ın "Akıl ve Erdem, Türkiye'nin Toplumsal Muhayyilesi" kitabında muhayyile: "Bir varlık ve bilgi mertebesi olarak muhayyile, akletmekle hissetmek, düşünmekle eylemek arasındaki irtibatı sağlar" şeklinde tanımlanmıştır. Hayal ise İslam Ansiklopedisi'nde "İslâm düşüncesinde insanî nefsin idrak güçlerinden biri; âlemdeki bir

dışında bir yerde; ancak filme bakış açımızı doğrudan etkileyecek bir şekilde olacaktır. Eleştirinin konusu filmin kendisi değil filmi meydana getiren kaygı ve filmin kültürel güvenlik sektörüne tesiri olacaktır. Kültürel güvenlik sektöründen muradımızın anlaşılması için, kendisine tam mânâsıyla sadık kalacak olmasak da Barry Buzan'ın güvenlik kavramı etrafında literatüre yaptığı katkılardan faydalanacağız.

Yazımızın ilk bölümünde güvenlik meselesini basitçe ele alıp, kültürün de güvenlik başlığı altında anılması gerektiğini iddia edeceğiz. İkinci bölümünde filmin muhtevası ve mahiyeti üzerinden neden bir tehdit olduğuna dair argümanlarımızı sıralayacağız. Üçüncü bölümde ise bu argümanlarımız ışığında yazımızı sonuçlandırıp, mezkur filmin neden tehdit olarak algılanması gerektiğini ifade edeceğiz.

## I.

Uluslararası İlişkiler alanında bir akademisyen olan Barry Buzan, bilhassa güvenlik alanında yaptığı kavramsal yeniliklerle bilinen Kopenhag Ekolü'nün öncü isimlerinden birisidir. Temel birimi devlet ve uluslararası örgütler olan, askeri ve ekonomik alana hapsolmuş geleneksel güvenlik algısının değişmesi gerektiğini savunan Buzan; bu anlayış yerine güvenlik sektörleri bağlamında bir perspektifi savunmuş ve devlet ile uluslararası örgütlerin yanı sıra bireyi de güvenlik çalışmalarının alanına dahil etmiştir. Hâliyle kültür, sağlık, çevre gibi bütün bahisler bir anda bireyin yararı bağlamında da güvenlik çalışmalarının konusu hâline gelmiştir. Bütün bunların yanında Buzan, güvenlik kavramını doğal bir kavram olarak ele almamaktadır. Bunun yerine güvenliğin inşa edilmiş bir kavram olduğu

---

*varlık mertebesinin adı*" olarak tanımlanmış. Yani kaba bir fanteziden, yahut kişinin başında kavak yelleri esmesinden bahsetmiyoruz.



bu yüzden de güvenlik sorunlarının esas itibariyle bir gerçeklik payı bulunmadığını savunmuş; güvenlik kaygısını da siyasi bir enstrüman olarak sunmuştur.

Bu bilgilerin ardından elbette ki hâlâ bir uluslararası ilişkiler teorisyeninin güvenliği yeniden yapılandırmasının bir filme dair bakışı etkilemesi gerektiği ve sinemanın da dahil olduğu kültür çalışmalarının beynelmilel nötr bir karaktere sahip olduğunu iddia edenler olacaktır. Bu iddiaların önünü kesmek için savaş meselesini de kısaca incelememiz iktiza eder.

Birinci Dünya Savaşı'na kadar savaş, bilhassa cephelerde icra edilen ve cephe gerisine tesiri son derece sınırlı bir olgu olarak varlığını sürdürmüştür. Birinci Dünya Savaşı ile de bu olgunun paradigması değişime uğramıştır. Artık stratejik hedefler adı altında "düşman"ın ekonomik, sosyal ve yer yer teknolojik altyapısı da savaş esnasında meşru hedefler olarak kabul edilmeye başlamıştır. Bu anlayışın zirvesi de hiç şüphesiz Londra, Dresden ve Tokyo Bombardımanları ve nükleer silahların da kullanılmasıyla İkinci Dünya Savaşı olmuştur. Bütün bunlara rağmen savaş hâlâ belirli bir zaman aralığında ve belirli bir fiziki coğrafyada icra edilen bir çeşit şiddet siyaseti olarak varolagelmıştır. Hâliyle bir barış dönemi de mevcuttur. Bu iki olgu arasındaki çizgiler belirgindi. Bununla birlikte İkinci Dünya Savaşı'nın da sona ermesiyle savaş ile barış arasındaki çizgilerin yok olduğuna tanık oluyoruz. Soğuk Savaşa ile başlayan vekalet savaşları ile şiddet, toptan yokoluşu önlemek için sınırlı ölçüde devam ederken; Soğuk Savaş'ın ideolojik karakterinin de etkisiyle artık zihinler de birer savaş alanı hâline dönüşmüştür. Sıradan propagandanın ötesinde naif semboller yahut da acısız öğrenme metotları üzerinden gerçekleştirilen endoktrinasyon ve tehdit algısı yaratmak gibi taktiklerin neticesinde devasa endüstriler meydana gelmiştir. Soğuk Savaş'ın sona ermesi bu dönemi sona erdirmemiş aksine derinleştirmiştir. İçinde bulunduğumuz daimi savaş çağındaki en önemli silah enformasyon teknolojilerinin kullanıldığı, sinsî,

ölümcül olmayan silahlardır. Bu bağlamda da kültür başlığı adı altında servis edilen materyaller hiç olmadığı kadar masumiyetten uzaktır.

Verilen bilgiler ışığında Mecidi'nin filminin sinematografik değil güvenlik perspektifinden bir eleştiriye muhatap kılınacağı sarih bir şekilde ifade edilmiştir.

Filmin Türkiye'de nasıl algılandığını tespit edebilmek için öncelikle film hakkında yapılan ve gündem olan eleştirilerden söz açalım. Türkiye'de filme yöneltilen olumsuz eleştiriler iki izleği takip ediyor. Bunlardan ikisi de beklentiler çerçevesinde gelişen eleştiriler. İlki: filmin İran'daki Şîi ruhban sınıfı tarafından desteklendiği ve bundan dolayı itikadi-politik bir nitelik taşıdığı hâliyle de Türkiye'deki Ehl-i Sünnet omurgaya zarar vereceği iddiası. Yazının başında belirttiğimiz perspektiften dolayı bu noktaları filmin muhtevası üzerinden tartışmak çok yerinde olmasa da eleştiri sahiplerinin argümanları tutarlı ve hatta isabetli gözüküyor. Şîi ruhbanı olarak adlandırdığımız müesses dini-siyasi grubun; herhangi bir siyasi çıkarı olmadan bir filme bu kadar büyük bütçeler ayırmayacağı genel geçer bir kabul nispetinde olduğu için bu eleştiri zaten tahmin edilebilirdi. Bilhassa Kum Şiası'nın 1979 sonrasında devrim ihracını adeta bir akidevi şart olarak dermeyan etmesi film üzerindeki şüpheleri haklı olarak artırıyor. İkincisi de filmde Efendimiz (sav)'in sınırlı da olsa bir tasvirinin yapılması. Filmin çekim sürecinde en çok sorunsallaştırılması gereken nokta da tam olarak buydu.

Hem olumlu hem olumsuz eleştirilere baktığımızda bu hususta belirli bir ölçü yakalandığı düşünüyorum. Her ne kadar bu ölçü yakalansa da ikinci eleştiri de Ehl-i Sünnet omurgaya yönelik saldırı eleştirisinin içine dahil edilebilir; çünkü bu tasvir hassasiyeti bilhassa bize, Ehl-i Sünnet dünyaya özgü bir hassasiyet. İran havzasında İsrâ ve Miraç temalı suret tasvir eden eserlerin olduğu da bilinen bir gerçek. Bu konuyu Dücâne Cündioğlu, "*Bir Teo-Politik Film: Hz. Muhammed Allah'ın Elçisi*" yazısının son bölümünde gayet güzel açıklamış. Ulaştığı sonuç yönünden kendisine

katılmasak da verdiği mâlumatın konuyu yorumlamak hususunda değerli olduğuna ilişkin bir şüphem yok. Filme yönelik bir yazı şeklinde gördüğümüz az sayıda olumlu eleştiri tamamen bir hüsnüniyete dayalı ve zorlama bir şekilde filmin sinema-estetiği bağlamında "güzel" olmaya yaklaştığını kanıtlamaya çalışan yazılar. Olumlu eleştiri çatısı altına soka-bileceğimiz geri kalan tepkiler ise sosyal medyada oluşan ve artık naif bir kültür sevdası noktasından dökülen sözler. Hâlbuki yazının başında belirttiğimiz üzere kültür de güvenliğin konusu olabilir. Hatta belki de en hassas konularından birisidir. Bununla birlikte Serdar Arslan'ın mezkur filmin sinematografik niteliği üzerine yazdığı yazıyı zikretmemiz gerekmektedir. Ayrıca Ali Hasar'ın bloğunda yayınladığı yazı da bizim eleştirilerimizin temel noktasını tespit etmekte; ancak kendisi bunu "*beynelmilel bir bakış*" olarak değerlendirmektedir. Kendisine katılmıyoruz ve bunun sebeplerini sıralayacağız.

Bu eleştirilerin doğum noktası elbette ki filmin izlenilmesinin bir ön şart olarak kabul edilmesidir. İster olumlu olsun, ister olumsuz; filmi izlemeden düşünce beyan edilmesini kabul etmeyecek bir çerçeve çizerler. Bu çerçeveye cendere desek daha iyi olur. Çünkü içeride olumlu ya da olumsuz fikir yürütenler buraya mahkum olarak fikir yürütür. Tehlikeli bir retorik hilesiyle karşı karşıyayız. Film izlemeden, o filme dair bir söz söylemeyeceğini peşin hüküm olarak kabul edecek olursanız; o filmi doğuran saikin meşruiyetini peşin olarak kabul etmeye mecbur kalırsınız. Tabir-i diğeri ile tehdidin gerçekleşmesinin ardından tehditin niteliğini konuşmanın bir anlamı yoktur. Bu noktadan sonra gerçekleşen zarar konuşulur. Hâliyle mezkur film üzerine yapılan olumlu ya da olumsuz bütün eleştiriler esasında varolan zararın boyutları üzerine bir tartışmadan ibarettir. Bu eleştirileri yapan bilinç, zararın varlığından bihaber olsa bile durum değişmez. Zaten kültürel güvenliğe dair temel problem, bu güvenlik alanının ihlal edilmesi halinde mağdur olanın ihlali de fark etmemesidir.

İşte bu mecburiyetin varlığını savunanların temel çıkış noktası da kültürün bir güvenlik alanı olamayacağı; onun mahfuz, masun ve daima masum bir çeşit "yücelikler alanı" olduğu düşüncesi. Müslüman bir Türk olarak kimliğimi hâliyle de varoluşumu koruma kaygım gereği ise bu düşünceyi kabul etmem mümkün olamaz; çünkü çok uzun süreden beri toplum mühendisliği girişimlerine maruz kalan türlü psikolojik hareketlerle mücadele eden bir milletin mensubuyum. Hâliyle tehdit algım da masum, masun ve mahfuz olan bu "yücelikler alanı"nı kapsayabilir ve hatta kapsamalıdır. Tehdidin bir sanat eseri kılığına bürünmesi ona anormal bir müsamaha göstermemi gerektirmez.

Hukuk fakültesinde fahiş hata adında bir kurum vardır. Eğer sınav kağıdınızda belirli kavramları yersiz kullanır ya da misalen özel hukuk dersinde kamu hukuku kavramlarını kullanmaya çalışırsanız, bunu tek bir soruya cevap verirken hatta tek bir kavram için yapsanız dahi bütün kağıdınız çizilir. Sıfır alırsınız. Film doğuran saikin masumiyetini kaybetmesiyle film kocaman bir fahiş hatadan ibaret olur. İşte Mecidi'nin filmi de budur. Filmin çekilme saiki öyle bir noktada doğmuştur ki filmin izlenmesi dahi zararın gerçekleşmesi demektir.

## II.

Mecidi, 11 Mayıs 2016 tarihinde HaberTürk gazetesine verdiği röportajda şunları söylüyordu: "*Dünyada Hz. Muhammed'e karşı yapılan karikatürler ve terörle İslamofobi'yi körükleyen propagandalara karşı, doğru olan Hz. Muhammed'i ve İslam'ı anlatmak için çektim. Tek bu film yeterli olmayacak. İslam'ın adil ve merhametli yüzünü anlatabilmek için başka filmlerin de çekilmesi şart*" Derinlemesine bakmaktan kaçınıldığı vakit gayet iyiniyetli bir yaklaşım gibi yorumlanabilecek bu cümle aslında filme dair ciddi ipuçları barındırıyor. Bu ipuçları filmle beraber iyice gün yüzüne çıkıyor. Meseleye İslamofobi'yi kısaca ele almakla başlayalım. İslamofobi ilk kez

1991 yılında kullanılmış bir kavram. İslam korkusu. Tarihine baktığımızda Soğuk Savaş sonrası ayakta kalabilmek için yeni bir düşman arayan kapitalist-Batı'nın mâmulü diyebiliriz. Huntington'ın tavrı da bu kanımızı destekliyor. Diğer bir ihtimal de Müslümanlar'ın kendilerine yönelik saldırılara karşı koyun gibi beklemeyi reddedip karşı koyması ve Batı'da yaşayan Müslümanlar'ın mekân ve çevre üzerine yaptıkları değişimden rahatsız olan Batılılar'ın organik tepkisi. Bu ihtimalin de doğruluk payı yadsınamaz. Kısaca ifade etmemiz gerekirse küreselleşme çerçevesinde Müslümanlar'ın bir şekilde Müslüman kalma gayretine doğan tepkinin adıdır İslamofobi. Küreselleşmeyi mümkün kılan ve itici gücünü oluşturan değerler bu süreçte Müslümanlar'ın Müslüman kalmasına müsaade etmez. Burada karanlık odalarda, gizli konseylerin aldığı kararlardan bahsetmiyoruz. Son derece doğal bir sonuç bu. Bir Müslüman'ın değer dünyası ile küreselleşmenin değerleri bağdaşmaz. Buradan da doğal olarak çok farklı cephelerde tebarüz eden bir çatışma ortaya çıkıyor. Nefret söylemi, nefret suçları, savaş, gettolaşma ve Müslümanlar için teslim mânâsına gelen entegrasyon. Bu entegrasyon örneklerinden internette çok sayıda var. Bazıları münferit örnekler olduğu için bir yazıya yansıtılması mümkün olmasa da "*Deen Squad*" gibi hiphop grupları ve de Amerikalı Müslümanlar'ın bir kısmından müteşekkil bir heyetin İsrail'i diyalog için ziyareti buna örnek olarak verilebilir. Trump'ın Amerika zaferi sonrasında Amerikalı Müslümanlar'ın, Amerika'ya biatını ilan eden Amerikan bayrağını başörtüsü edinen kadın figürü de gayet isabetli bir örnek olacaktır. Her ne kadar İslamofobi, Batı dünyasında yaşayan Müslümanlar için çoğunlukla hayatı zorlaştıran bir etki yapsa da, entegrasyonun eriyip yok olma mânâsına geleceği konusunda hepimiz hemfikir olmalıyız; çünkü bu entegrasyon başta sanat ve kültür gibi alanlarda baş gösterip Müslümanlar'ın şahsiyetini inşa eden unsurların tümünün erimesi mânâsına gelmektedir. Bir

idrak biçimi olarak muhayyilenin erimesinden söz ediyorum. İşte kültürel tehdidin kendini göstermesi de tam olarak bu şekilde olur. Bir toplumun entelektüel damardan başlayan hareketlerle şahsiyetini, siyasi iddia ortaya koyabilme enerjisini tüketmek; onu kelimenin tam mânâsıyla iğdiş etmek. İşte Mecidi'nin iddiası da "*İslamofobi'ye dur demek*" Peki nasıl?

"Dur" demenin mahiyeti neye tekabül ediyor? Mecidi, Batı dünyasında yaşayan Müslümanlar'ın hayatını kolaylaştırmak gibi pratik bir gayenin mi peşinde yoksa entegrasyonu sağlayacak bir adım mı attı? Bir yönetmen olarak Mecidi elbette ki bunu büyük oranda muhayyile ile ilişkili olan sinema ile yapmak niyetinde. Şimdi verdiğimiz ilk ihtimal için çok sayıda konu bulunabilir: tahammül ve ahlâk çerçevesinde birbirinden farklı iki değer dünyasının bir arada yaşama ihtimaline göz kırılabilirdi mesela. Mecidi gibi usta bir yönetmenin bunu kolaylıkla yapabileceğini hepimiz biliyoruz. İnanılmaz sade bir nokta üzerinden güçlü ama sadeliğini muhafaza etmiş bir imge meydana getirip Batı dünyasında yaşayan Müslüman kardeşlerine hiçbir feragatte bulunmadan yardımcı olabilirdi. Bunun yerine Mecidi ne yaptı? Siyer gibi insanların imanı ile doğrudan alakalı bir dalı seçti. Akla gelen ilk soru Siyer'in İslamofobi ile ne tür bir alakası olduğu olabilir. İsabetli bir sorudur da. Nübüvvet bizim imanımızdan bir parçadır ve Siyer-i Nebi de nübüvvetin somut anlatisına denk düşer. Öyle ki İmam Gazzali sonrası nübüvvet tartışılmayacak dört konudan bir tanesi hâline gelmiştir. Diğerleri; kadir-i mutlak Tanrı anlayışı, yok iken yaratma, ahiret. Dolayısıyla niteliği itibariyle Siyer-i Nebi dolaylı yoldan da olsa naslarımızdan birisi sayılmalıdır; çünkü aslında Siyer, nübüvveti anlamak yolunda şart kadar güçlü bir imkândır. Sinema gibi henüz oturmamış bir mecrada ifade edilmesi riskli bir iştir. Bu riskleri göze alıp problem yaşamadan çözmek ise her yönetmenin altından kalkacağı bir iş değil. Sorumuza dö-

necek olursak, Siyer-i Nebi'nin İslamofobi ile ne alakası olabilir? Mecidi'nin Siyer-i Nebi üzerinden "*doğru Resul*" ve dolayısıyla "*doğru din*" vazetme kaygısı ile İslamofobi'ye dur deme kaygısı birleşince ortaya ne gibi bir sonuç çıkabilir? Irak ve Suriye'deki olaylar üzerinden Kum Şiası'nın Batılılar'la kurduğu örtülü ittifak ve bu yönde yapılan propagandaya, bilhassa "*Rambo Ebu Azrail*" ve "*seküler Esad*" tiplmeleri üzerinden baktığımızda yapılanın bir Kum Şiası-Batı diyalogu olduğu anlaşılmaktadır, yani politik niteliği kendini açık etmektedir. Yine de ben bu politik niteliği fer'i bir sonuç olarak görüyorum. Filmden fragmanlar, sahneler gelmeden veya film posterlerini görmeden asli bir sonuca ulaşmamız mümkün değildi. Ancak gelinen noktaya baktığımızda Siyer-i Nebi'nin İslamofobi'ye karşı dur demek için sinemaya konu edilmesinin aslında bir entegrasyon çabası olduğunu görüyoruz. Şöyle ki: mezkur sahnelerin ve posterlerin ışıklandırılması, Salavat'ın kilise ilahisine dönüştürülmesi, Eski Ahit mitolojisini andıran mucizevi sahneler vs. Kaldı ki burada mucize anlayışının künhüne dair bir soruna işaret etmiyoruz. Elhak nübüvvetin olduğu yerde mucize olacaktır. Bununla birlikte bizim mucize anlayışımız tasvir edilenlerden çok daha farklıdır. Son dönemde Hollywood'da çokça çekilen Eski Ahit anlatılarının bir benzerinden ibaret olan sahnelerden söz ediyorum. Şimdi burada Hollywood'un adını anmamız kimseyi yanıltmasın. Siyer-i Nebi'nin kültür endüstrisine çiğnetilmesinin ötesinde bir zillet ile karşı karşıyayız. Siyer-i Nebi'nin adeta bir Hristiyan perspektifinden anlatılması ve bunun da "*doğru Resul*" ve "*doğru İslam*" vaazı olarak ileri sürülmesi durumu; Siyer-i Nebi'nin bir Eski Ahit anlatısına benzetilerek kültürel erimenin meydana getirilmesi; vakia budur. Bu durum bahsettiğimiz entegrasyonun, yani teslimiyetin zirve noktasıdır. İmanımızdan bir parçanın somutlanmasının Hristiyanca yapılması kabul edilemez. Neden? Çünkü bu film bizim bir idrak biçimimiz olan muhayyilemizi, yani akletmekle hissetmek arasındaki bağlantıyı yaralar. Hem de Siyer-i Nebi

gibi son derece ciddi bir mevzuda. Bu yaradan akan Nasranilik iltihabının bünyede ne gibi sonuçlar doğurabileceğini düşünmek bile istemiyorum. Evet, belki iman doğrudan bir film ile sarsılmaz. Ancak zaman içerisinde yayılan iltihap sebebiyle bazı zararlar görebilir. Burada kültür adına taviz vermemiz demek aslında öze dair bir teslimiyete doğru sürüklenmemiz mânâsına gelir.

İşte Mecidi'nin fahiş hatası buradadır. Bu hata yüzünden düştüğü diğer hatalara bakılmasına lüzum dahi yoktur. Diğer hatalar aslında esaslı bir saldırı olsalar dahi fer'i nitelikte kalmaya mahkumdur. Bu durumu yazı üslubunun bir mecburiyeti olarak hata olarak nitelendirsek de hâlin irade dışı olduğunu düşünmek pek de mümkün değil. Dolayısıyla "filmi eleştirmeden önce filmi izle" retoriğinin hilesi de kendini burada gösteriyor. Kültür nâmına daha doğrusu kültür fetişizmi için, asla taviz verilmeyecek bir konuda taviz verip; muhayyilemizi sakıt hâle getirebiliriz. Kültürün korunmaya muhtaç olmadığı düşüncesi demek daha geniş siyasi tehditler karşısında bir zafiyet alanı yaratmak demektir. Her ne kadar yazının temel konusu olmasa da meselenin öneminin anlaşılması için burada yine kültürün, bütün bir güvenliğin sıklet merkezi olduğunu tekrarlamamız gerekiyor. Kaldı ki burada filmi izlemek ve film tartışmalarını sinematografik bir düzlemde devam ettirmek Siyer-i Nebi'yi konu edinen bu perspektifin meşruiyetini peşinen kabul etmek mânâsına da gelmektedir. Tahkim edilmiş bir mevzinin terki de diyebiliriz bu duruma. Muhayyilemizi sakatlamak ise nihayetinde idrakimizi sakatlamaya varacaktır. Bu da hem beşeri ilişkilerimizde bir değişime hem de kulluk algımıza yönelik bir değişime sebep olacak. Bir erimeden, bir teslimiyetten söz ediyorum. Politik cephede Kum Şiası-Batı diyalogu olarak tebarüz eden bir ilişki çeşidinin muhayyilemizde bir araya asla gelemeyecek iki şeyin yani Siyer-i Nebi ile küfrün perspektifini bağdaştırma gayreti olarak tebarüz etmektedir.



### III.

Nihayetinde Mecidi'nin filmi Akkad'ın filminin aksine gerek çekilme saiki, gerekse bünyesinde barındırdığı Hristiyanca öğelerin etkisiyle salt bir Siyer-i Nebi anlatısı olarak okunamaz. Daha derinlemesine bakmalıyız. Siyer-i Nebi'nin bu perspektifte ifade edilmesi hele ki bunun İslamofobi ile mücadele nâmına yapılması demek bir Müslüman'ın zihninde nübüvvetin imlediği yerin Hristiyanlaştırılması demektir. Bu sebeple film üzerine yapılan yüzeysel tartışmaları bir kenara bırakıp, filme ne boyutta bir yasak getirilmesi gerektiğini bile tartışabiliriz. Siyer-i Nebi'yi konu edinen bir çalışma asla ve kat'a kültür kavramını güvenliğin dışına iten naif çerçevede tartışılmaz; çünkü Siyer-i Nebi bizde çok daha aşkın ve çok daha önemli yerlere dokunur. Bilhassa biz Türkler bağlamında olaya eğildiğimizde Siyer-i Nebi'nin kıymeti daha da artmaktadır. Yakın bir tarihe kadar dine mesafeli şahıslar bile doğrudan Peygamber'in aleyhine düşünmekten yahut da bir söz söylemekten imtina ederdi. Bu durum Siyer-i Nebi'nin milletimizin itikadımızdaki pozisyonunun ötesinde doğrudan bir ontolojik mesele haline evrildiğine kanıt olarak sunulabilir. Dolayısıyla Türkiye'nin varolma iddiası yahut da uluslararası siyaset alanında terakki iddiasının bu mesele ile bağlantılı değil; bağdaşık olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ontolojik kuvvetimiz doğrudan Peygamber algımızdan, ona olan hürmetimizden neşet eder. Kültürel sektördeki sıklet merkezimiz de tam olarak bu noktadır. Hâliyle bu noktanın herhangi bir şekilde hedef alınması, Türkiye'nin doğrudan uluslararası sistemdeki konumuna ve iddiasına yönelik sonuçlar doğurur.



## Küreselleşme Çukurundan Sesler!

Ramazan Demir

**A** lacağınız ilaçlar sizi bekliyor; almadığınız kitaplara karşılık. Boş zamanlarda kitap okunmaz, kitap okumak için zamanlar boşaltılır.

Cehaletin dört atlısı: Ekranlar, reklamlar, vitrinler, tabelalar...

Çok söz yalandır; bilgelerin kalemi seri üretim yapmaz.

Dinde bazen bir yanlış, bütün doğruları götürür.

En sağlıklı insan, okuma açlığı çeken insandır.

Fırtınalar her zaman "aidiyet kavramları" üzerinden kopar.

Gövdeyi muhafaza el'in nâmusu, iyi bir sözlük dilin nâmusu.

"Hakiki vatan, husûsen lisandır;" hakiki lisan, husûsen aidiyet kavramlarıdır.

Islah olmamış bir dil, dünyanın düzen bekçisidir.

İnsanlar "tanımlanarak" hayvanlar "tartılarak" değer biçilir.

Joker kavramlar, yedi düvelin yedi bohçalı Hürmüz'üdür.

Kimlerle aynı kavramları kullanıyorsanız, onlarla "aynı kefeye" düşersiniz.

Liberalizm kavşağında buluşan dünya, küreselleşme çukuruna çakıldı.

Mutlak farklı tanımlar, mutlak farklı inanç demektir. (12 Eylül-15 Temmuz gibi)

Ne sağ'dan git, ne sol'dan; yedi düvele çıkar dört koldan...  
Okumuyorsan (:iyi ve kötüyü bilmiyorsan), bedelini ödeyeceksin!  
Ölçüsü "sözlük" olmayanın, cehaleti gözlük olur.  
'Paralel dil' yapılanması, 'paralel devlet'ten daha tehlikelidir.  
Reklamlar, emtianın satış duasıdır.  
Sorma kişiyi, tanımından belli olur. (İnsan kendini asla saklayamaz!)  
Şifanın altyapısı sende yoksa doktorlara 'hafriyat' işi çıkmıştır.  
Tüketim toplumunun mâbedi marketlerdir.  
Uzaktan kumandalar, uzak ve yakınımızdakileri sildi-süpürdü.  
"Üslubu beyan, aynıyla insan", aynaya benzer, kişide lisan.  
Vatan sevgisi; "sağcı-milliyetçi-muhafazakâr" ıktan değil, imandandır.

Yanlış tanım sözlükten döner.

Zor bir konuyu, **kolay bir dil ile** anlatan yazarı zaman eskitemez.

\*\*\*

Paralel dil; paralel devlet ve paralel dini doğurdu. Yüz yıldır her gelen neslin öncekini aratması (sonun başlangıcı), **paralel dil yapılanması** (joker, ithal, türedi kavramlar) yüzündendir. Dil, din ve devletin paralel olduğu bir yerde; düşünce neden yere düşmesin!

### **Dünyanın Ortak Paydası Olan Kavramlar:**

1. Kültür, ideoloji, tanrı, aydın, slogan, muhafazakâr, devrim, entel vs.
2. Dünyayı tanımlayan batı medeniyeti inşa kavramları: Gelişme, ilerleme, kalkınma teslisi ya da ilerleme inancı, insan hakları, kadın hakları, evrensel değerler, sağ, sol, ilerici, gerici, çağdaş, modern, laissez faire (bırakın yapsınlar) vs.
3. İslam'a dalgakıran olan bilgi sistemleri: Felsefe, tasavvuf, kelam, gelenek ve sureti haktan görünen din acenteleri ve din doyum/şefaet merkezleri.

4. Tevhidi kavramlara yama vuran kavramlar: **Tevhidi kavramlar yama kabul etmez**; ama yama vuruluyor. Elli kadar; işte bazıları: İlimli İslam, radikal İslam, İslamofobi, İslamcı, Müslüman aydın, İslam rönesansı vs.

5. Dünyanın ortak değerleri; beğeni ve arzular: Cihanşümul organize yarışmalar, moda, müzik, imaj, finans, kariyerizm, görüntü (show business), mefruşat, tatil vs.

Bu maddelerde zikrettiğimiz kavramlar, küreselleşme çukurunun bal-talarıdır. Dünyayı kuşatan 'beğeni ve arzular' ise küreselleşme çukurunun kendisidir. "...Herkes kendi kendine zulmeder." (Yunus,44) Ve herkes kendi çukurunu kendisi kazar. Bu çukura, o kavramlarla düşünülerek düşülür. Neden?

**"Çünkü bir şeyi siz nasıl tanımlarsanız, o sizi tanımlar hale gelir. Kavramlarınızı başkalarından alıyorsanız, kendi gerçekliğinizi başkalarının kavramları üzerine ifade ediyorsanız o sizin gerçekliğiniz değildir artık. Aslında kavramı ortaya koyan, gerçekliğe de sahip olur."** (Prof. İbrahim Kalın, Taşköprülü zade sempozyumu)

Milattan (12 Eylül'den) önce ve sonra ve elan; bize ait olmayan kavramlarla birbirimize karşı mevzileniyoruz. 12 Eylül "geliyorum" diyen ve gelen bir depremdir. 12 Eylül dizisi/depremi bitmedi. 15 Temmuz; 12 Eylülün artçısıdır. İthal kavramlar; düşünmeyi batıya ihale etmek, vekâlet vermektir. Düşünmek vekâlet kabul etmez. Vekâlet verenin başı dertten kurtulmaz.

\*\*\*

Güç mücadelenizi silahlarla (**küçük savaş**), kimlik mücadelenizi kavramlarınıza ve içeriğine sadakatle (**büyük savaş**) yaparsınız. Kavramlarımız ithal; elimizi çabuk tutmaz isek büyük savaş elden gidiyor.

\*\*\*

Bana 'kültür'ü hangi cümlede kullandığını söyle; sana orada Türkçeden hangi kavramı, hakikati '**katlettiğini**' ispat edeyim! İzah soyuttur; ispat somut, müşahhastır.

\*\*\*

Türklerin ana dili Arapça, baba dili Türkçedir... Türkiye'nin batılılaşmaktan (karşıtına dönmekten) kurtulması için; batıya ait türedi, ithal ve joker kavramları terk etmesi gerekir. Kavramların "**garantili**" özelliği; batının kavramını kullanan, batının 'taklitçisi' olur. Kıyafetteki Frenk muhallitliği, dıştan içe doğrudur; kişinin iradi tercihi yok ve zorbalık varsa randıman alınmaz. Ama kavramlardaki batı taklitçiliği, gerçek anlamda bir tinsel ihtida yani ruhi hileciliktir. Batının kavramlarını alana, tarihe kazınan; "**mağluplar, galipleri taklit eder**" sözü yeterince uyarıcı gelmesi lazım. Mağluplar, galipleri sadece kıyafette, tarzda taklit edince değil; esas öldürücü darbeyi, aidiyet kavramaları ithal olunca yerler.

### **Dünyanın Özeti: Kahreden 6K**

Alçaklar fısıldayarak, erdemliler ilan ederek konuşurlar.  
Bir ülkenin seviyesi, konuştuğu 'dilin' seviyesi kadardır.  
Cümle kurmak devlet kurmaktan daha zordur. (Daha zordur.)  
Çıplaklar kampında zikir olmaz; çakma tarikatta fikir olmaz.  
Dünya görüşü mutlak farklı olanların savaş alanı soğumaz.  
En tehlikeli uyuşturucu, 'gözden ve kulaktan' alınan uyuşturucudur.  
Feminizm; yuvayı yapan dişi kuşa, yuvayı yıktırmaştır.  
Gerçek hekim, hastaların değil, kitapların röntgenini çekebilendir.  
Hiçbir muhalefet, din muhalefeti kadar daimi değildir.  
İlımlı, radikal, siyasal İslam, İslamcı, entelektüel; müstemleke valisinin dilidir.

İyi kitaplara uzak olanlar, kendi kendilerine tuzak olurlar.

Joker kavramlara itibar edenler, yedi düvele itiraz edemezler.

Kavramlarını düşmanından alanlar, birbirine düşerler. (12 Eylül ve devamı gibi)

Liberallik bulvarı ve küreselleşme çukuru; ideolojilerin son durağıdır. Modern zamanların ulu camileri: Stadyumlar...

Nice soytarılık vardır ki; 'aşk' kelimesi ile örtbas edilir.

Okula gel, oyuna gelme; sınıfı değil, öğretmeni geç!

Özgürlüğün sürdürülebilmesi, kazanılmasından daha zordur.

Pespaye kavramlarla yüzleşmek, kendimizle yüzleşmektir.

Raf ömrünü uzattığınız gıdalar, saf ömrünüzü kısaltır.

**Slogan** (:benden sonrası tufan); ideolojilerin ve tabela sahiplerinin makyajıdır.

Şimdiki zamanın hicreti (kitaba, camiye); coğrafi değil, ahlâkidir.

Tevhidi kavramlar yama kabul etmez! (Graham Fuller, kabul eder.)

Ucuza kapattığınız kapılar, pahalı açılmak için gün sayar.

Ülkenin en büyük tuzağını, cümle kuramayanlara kurarlar.

Vahşi batının kilisesi; "gelişme-ilerleme-kalkınma" teslisi.

Yeryüzünün yegâne iktidarı, insanların **beğeni ve arzularını** yönetenlerdir.

Zevk bayağlaşıncı aptallık popüler olur. (Mesela müzik zevki...)

**Kahreden 6K:** Dünyanın, yedi düvelin tanımının, imanının altı şartı; dünyanın seyir çizgisi: **Kapitalizm, Kalkınma, Kültür, Kitle, Küreselleşme, Kozmopolitizm...** (Şimdi artık aşağı-yukarı herkes kozmopolit olmuştur. Dick Hebdige) **Kozmopolitizm:** Küreselleşme çukurunun dibi, tüm dünya görüşlerinin koalisyonu, insan/kadın haklarının sonu, dünyanın düzen bekçisi, yeryüzünün son inancı, ideolojilerin buluşma noktası, kitlenin bin bir suratı...

\*\*\*

Tüm zamanlar boyu hiçbir şey, kadın gövdesi kadar afişe olmadı. Kadının hakları güzellemesi, afişe (teşhir) olmayı onaylayıp, tetiklediğine göre, Stockholm sendromu nerede başlar?

\*\*\*

Cihanşümül Organize Tuzaklar-COT-(beğeni ve arzular; moda, müzik, imaj, marka, festival, faşing, vs. 15 çeşit), joker kavramlar ve şerh konmamış uluslararası sözleşmeler ile yedi düvele bağlı olan ülkeler, yedi düvelin dolgu malzemeleridir.

\*\*\*

İdeoloji mahreçli tüm kavramlar, insan tasarımı dünya dinleridir; sahiplenilen nesiller ise batı ile 'iltisaklıdır'... 'İrtibatlı' olmayı cürüm ehlin-den ibaret zannetmek de cürümdür.

\*\*\*

Kafası en karışık, batı ile en barışık olanlar: Allah'a tanrı, İslam'a ideoloji, Müslüman'a İslamcı/muhafazakâr, dine kültür, İslam'a 'din kültürü' diyenlerdir.

### **A'dan Z'ye; Türkiye**

Anadolu'nun asli unsuru: "Benim olmadığım yerde kimse yoktur." N. F. K

Bir milleti dinden etmek isteyenler, önce dilden ederler.

Cahiller 'kişiler' üzerinden, bilgeler 'kavramlar' üzerinden konuşur.

Çoğu yazar zaafardan, nice tüccar sahaflardan geçinir.

Dininin dilini bilmeyen, dilinin dinine tabi olur.

Eksiğini üzerine alınmayandan daha arsızı yoktur.

Futbol, müzik, tüketim, televizyon; insanın çelik kafesidir.

Gönlüne göre kavram içi dolduran, şapkadan tavşan çıkaran gibidir.

Hayat, hızlı görülen bir rüya, yavaş görülen bir gerçektir.

İsmarlama Türkçenin geldiği yer; ağzından düşman sesi çıkarmak!

İdeolojiyi tevhit terazisinde tartamayanların adresi; küreselleşme çukurudur.



Joker kavramlar, yedi düvelin gerçek anlamda işgal ordularıdır.

Kavramları joker olanların hezimetini, zaferinde saklıdır. (Pirus zaferi)

Lidere kilitlenen fikri sabit; şeyhe kilitlenen zikri sabit...

“Moda, Kültür, İdeoloji” teslisi; joker kavramların anasıdır.

Nerede bir kundakçı kavram varsa, orada bir yedi düvel bekçisi vardır.

“Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük”, Anadolu’yu “bölme-çarpma” teslisidir.

Ölümlerle yüzleşmeyen şehit, kavramlarla yüzleşmeyen şahit olamaz.

Pespaye dili, padişahın sarayı bile saklayamaz.

Roman, bin dereden su getirerek okuyucuyu ‘kandırma’ sanatıdır.

Sözün düşüşü, savaşın ayağa kalkmasından daha tehlikelidir.

Şöhret, her şeyi kaybetmek için yapılan sözleşmenin adıdır.

Tüm zamanların budalası; imaj budalası...

Usta bir okurdan ilk ihtimal; usta bir yazar çıkar.

Ülkemizi “çarpacak” olanlar; önce “bölme ve toplama” işleminden başlarlar.

“Vitaminler, mikroplar ve sosyal güvence” teslisi, yeryüzünün ortak dinidir.

Zalimler dil’inizi; bilgiler, yanlış kelimelerinizi bağlar.

\*\*\*

İlim bir nokta idi; insanlar onu çoğalttı. (Hz. Ali) Tevhidi tanım birkaç kelime idi: batıya biat edenler onu çoğalttı. Tanımı gidenin, tamamı gider.

\*\*\*

Yüz yıldır ‘muâsır medeniyet’ vaadinin faturası: **Her gelen neslin** öncekini aratması...

Anadolu’nun tarihteki cenge hazır olma fikri; batının muasır medeniyet fikrine (karşıtına) dönüştü.

\*\*\*

Yirmi sekiz harfi birbirine, Fatiha'yı on sureye 'çatarak' geçinmek; yüzünün geçim kaynağıdır. Haslet mi, Meslek mi? Hasletle meslek arası, vicdanla cüzdan arası gibidir.

\*\*\*

İlahiyata rağbet çok; kebâirde gerileme yok! Dinden geçinmek gibisi var mı? Tesettür ehli artık kılık değiştirdi; tesettürü Allah'a rağmen tanımladılar... Kılık; kimliğin (gömleğin) ilk düğmesidir. İlk düğme yanlışsa, HER ŞEY yanlıştır. Bundan ötesi: Gel gör beni moda neyledi! Yedi düvele KUL eyledi...

## Neden Böyleyiz?

Ömür Yaşar Kondel

**Y**oksulluk ilkin insanların duygu dünyasında başladı önce yüreğimizden diğerkâmlık çalındı. Beni merkeze alan aktüel felsefeler dayatıldı ve sloganlarla yıkandı beynimiz. Hoş gelip kulaktan beyine dolan, beyinden kalbe zerk olan düşünceler talan etti duygu dünyamızı, duvarlara yazıldı, rozetlere yazıldı ve okul çocuklarının çantalarına takıldı.

"Herkesin hayatına kimse karışamaz"muş.

Akıllı telefonlarla alındı aklımız; filmlerle, reklamlarla, akımlarla yıkandı beynimiz. Bir tweet atınca sanal kara deliğe tüm sosyal görevlerimizi yerine getirmiş olmanın rahatlığı yayıldı bünyemize, hiçbir şey yapmamış olmamıza rağmen yine de rahatlamış bulduk kendimizi televizyonun karşısında sere serpe uzanırken. İnsanın kişisel tavrını ve tepkisini bir tweete indirgemiş bu sanal sistem soydu bizi bankalardan önce, bankalar dünyalıklarımızı eritirken bu sanal yanılgı duygu dünyamızı sömürdü, zayıflattı, kuruttu, ahretliğimizi çaldı.

Nallıhan'ın kadısı Yunus'tan miras insan sevgimizi ve dergâh adabımız çalındı. Bir arada olma insiyakîmiz zamanın acımasız çarklarında un ufak oldu bu sayede.

Hepsi birbiriyle ilişkili zincirleme bir reaksiyon geliştirdi toplum hayatımızda neticesinde biz duyarsızlık illetine duçar olduk sanılmasın ki bunlar tesadüf sonucu teşekkür etmiş hallerdir.

Müslüman coğrafyasını satranç tahtasına dönüştürenler insanlara da konumları itibariyle roller biçtiler, kimine şah dediler kimine kale, kimine fil çoğumuzu piyon saydılar ve oynadıkça oynadılar bizimle. Geldiğimiz noktada mumsu esnekliğe yakalanmış bir buçuk milyar Müslüman, elinden Kudüs'ü olmuyor ses etmiyor sadece bugün Kudüs yarın neresi sorusu gelmiyor akıllara.

Afrikanlı çocuğa bir bardak su götürememenin ızdırabını silip aldı gönümüzden bir tweet. Afrika'da bir su kuyusu açmış kadar rahat uyuduk, oysaki kemikleri sayılan bu çocuğa hiçbir faydası yoktu o aptal tweetin.

Yönümüzü batıya döndükçe, biz onlara özendikçe bu uyuşma hali devam edecek. Biz onlar gibi olamayız çünkü onlarla aynı coğrafyayı, aynı kültürü, aynı mirası paylaşmıyoruz dertlerimiz aynı değil ki dermanımız aynı olsun. Bin yıllık bir hesaplaşmanın birbirine karşı iki kutbuyuz şimdi nasıl olurda aynı pencereden bakabiliriz hayata.

'Coğrafya kaderdir' denmiş, biz de kaderimize razı olarak ve kendi toprağımızın değerlerine sarılarak çıkabiliriz bu bataklıktan, bu popüler felsefeler bizi sadece uyutur.

Biz doğuluyuz bizim coğrafyamızın şartları başka, bizim iklimimiz başka, içtimai hayatımızın sınırlarını belirleyen dinimiz başka, bunun bilincinde yaşamak zorundayız.

Onlar bir şeyin çok iyi farkında biz ne yaparsak yapalım onlar gibi olamayız ama bu akıntıya kürek çeken halimiz, bu arafta kalışımız, bu hiçbir şey olamayışımız ve gittikçe bizle beraber büyüyen kimlik karmaşamız ile onların ekmeğine yağ sürmekteyiz.

Karşılarında ne idüğü belirsiz bir toplum görmekteler, biz onlar için bir tehdit oluşturmuyoruz ve bu yüzden bugün Kudüs işgal altında, unutmayınız ki karabatağı taklit eden karga boğulur, ondan boğuluyoruz ve bu tüm ümmetin kaderini etkiliyor...

Kaçınılmaz olan bir yolculuğa çıkmamız gerektiği gerçeğidir artık bu kerte miskinlik yeter, atıp üzerimizden ölü toprağını, medeniyetimizin üzerindeki kara bulutları dağıtmalıyız kültürümüze dayatılmak istenen her neyse ona karşı direniş, bin beş yüz yıl önce kurduğumuz İslam medeniyetinin muhkem temelleri üzerine tekrardan diriliş hareketini başlatmak boynumuzun borcudur.

Yola çıkıp varmayan yoldan çıkıp varan yoktur düsturuyla bu öze dönüş kervanında başı çekmezsek her geçen gün derinleşecek karanlığımız. Ve biz bu karanlıkta sahip olduğumuz tüm müktesebatı kaybedeceğiz.

