



sabah ülkesi

üç aylık kültür-sanat ve felsefe dergisi

SAYI 46

Ocak 2016

Modern Dünya ve İslam
Hümanizm ve Tasavvuf
Ekrem Demirli

Protagoras Haklı mıydı?
Ahmet Ayhan Çitil

Rönesans Hümanizmi ve
Modern Beşerî Bilimler
Jerry Brotton

Edward Said ve
Hümanizmin Geri Kazanımı
Matthew Abraham

Hümanizm ve Ötekileri
Anthony C. Alessandrini

Hümanizm ve Milliyetçilik
Jörn Rüsen

Rönesans Yıllarında Osmanlı
Bir Yüzleşme Öyküsüne Giriş
Selçuk Mülayim

Bekir Karlığa ve Elmar Holenstein ile Söyleşi

IGMG Hilfs- und Sozialverein e. V. | IGMG Sosyal Yardım Derneği
T +49 2237 92942-17 | F +49 2237 92942-42
www.hasene.org | yetim@hasene.org | f t i haseneorg

HASENE

Mazlum ve Mađdurlar İçin El Ele

Havale için banka bilgileri:

Hesap Sahibi: IGMG Hilfs- und Sozialverein e. V.

Banka: Kreissparkasse Köln

IBAN: DE75 3705 0299 0184 2731 64 | BIC: COKSDE 33

Amaç: Destekçi No veya [Adresiniz], 0002353



YETİME
AYLIK
DESTEK **35€** *

*Not: Aylık sadece 35€ ile bir yetime destek olabilirsiniz!

Danimarka 300 DKK | İsvec 350 SEK | Norveç 300 NOK | İngiltere 40 £ | İsviçre 65 CHF | Avustralya 55 AUD | Kanada 55 CAD

Yetimi Yetim Bırakma!

IGMG Sosyal Yardım Derneği Yetim Projesi



sabah ülkesi

İrtibat / Kontakt:

Merheimer Str. 229 • D-50733 Köln
T +49 221 942240-40
F +49221 942240-21
E info@sabahulkesi.com

Yayıncı / Herausgeber:

İslam Toplumu Millî Görüş (IGMG-Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V.) ve Sabah Ülkesi Derneği (Verein zur Förderung der morgenländischen Kultur e.V.) adına yayın sorumlusu Bekir Altaş

Genel Yayın Yönetmeni / Chefredakteur:

Ahmet Faruk Çağlar (V. i. S. d. P.)

Yayın Kurulu / Redaktion:

Burak Yedek
Yusuf Ziya Altıntaş
Mehmet Kandemir

Im Auftrag von IGMG - Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e. V. und „Sabah Ülkesi Derneği – Verein zur Förderung der morgenländischen Kultur“ durch 99names communication GmbH erstellt

IGMG - Islam Toplumu Millî Görüş ve „Sabah Ülkesi Derneği – Verein zur Förderung der morgenländischen Kultur“ adına 99names communication GmbH tarafından hazırlanmıştır.

İlan Servisi / Anzeigenservice:

T +49 221 942240-40
F +49 221 942240-21
E tanitma@sabahulkesi.com

Abonelik / Abonnement:

T +49 221 942240-40
F +49 221 942240-21

Yıllık abone ücreti/Jahresabonnement:

20,- Euro
IGMG Genel Merkez üyelerine ücretsizdir.
Für Vereinsmitglieder der IGMG kostenlos.

Tasarım / Gestaltung, Baskı / Druck:

Yayıncı adına 99names communication GmbH tarafından hazırlanmıştır.

Im Auftrag der Herausgeber durch 99names communication GmbH erstellt.

Tiraj / Auflage: 15.000

ISSN 2195-6456-01

Kökleri 12. yüzyıla kadar götürülen Rönesans (ve Hümanizm) Batı ve dahi insanlık tarihinde etkileri bugün de süren köklü bir değişimin, dönüşümün adıdır hiç kuşkusuz. “Ortaçağ” boyunca kendine biçilen değeri/yeri sorgulamaya başlayan, dahası kendine yeni bir değer biçen, dünyadaki yerini yeniden anlamaya/anlamlandırmaya çalışan Batılı insan/birey bu çabasında bilhassa Antik Yunan ve Roma’ya dönmüş ve aradığını bulmakta zorlanmamıştır. Artık “insan” tarihte daha önce hiç olmadığı kadar(!) “merkez”dedir ve onu çevreleyen her şey bu yeni merkeze göre yeniden tanımlanmalı, tasnif edilmelidir. Aslında insanın merkeziliği bir yönüyle pek de yeni sayılmaz, hemen bütün kadim kültürlerde insan düşünen hayvan (hayvan-ı natık) olması hasebiyle yegânedir ve diğer canlılardan ayrılır. O eşref-i mahlûkattır ve diğer canlılar ona hizmet için vardır. Ancak kadim inanç ve kültürlerde insanın sahip olduğu “şeref”in ona kendisinin dışında bir başka “merkez”den verildiğine, daha üst bir merciden tevdi edildiğine inanılır. Rönesans ve Hümanizm fikri/edebi akımlarında ise insanın sahip olduğu bu şerefi ona tevdi eden, onun dışında bir referans noktasına ihtiyacı olmadığı inancı her zamankinden daha yüksek sesle ifade edilmeye başlanır. Hümanist insan asırlarca elini kolunu bağlayan bu aslı astarı olmayan “kurgu”lardan kurtulduğu ölçüde özüne, özgürlüğüne kavuşacağına inanır ve bu yolculuktaki tek yâreni sahip olduğu akli ve bilim olmalıdır. Bu bakışın insanı/insanlığı/dünyayı getirdiği nokta ise malumdur ve bugün de tartışılmaktadır.

Bu sayımızda “insanın değeri, insana biçilen değer” üst başlığıyla özellikle Rönesans ve Hümanizm akımlarını çeşitli açılardan ele almaya çalıştık. Ekrem Demirli din ile bilim ya da insan ile din arasındaki ilişkide İslam’ın Batı/Hristiyanlık ile benzeştiği ve ondan farklılaştığı noktaları özetledi. Marc-Antoine Gavray, sofist filozof Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” yargısının yorumlarken, Ahmet Ayhan Çitil çağdaş fizik ve felsefedeki hâkim paradigma itibarıyla insanın “o kadar da” her şeyin ölçüsü olamayabileceğini ifade etti. Yine felsefe kategorimizde Özkan Gözel insanın haddini/sınırını aşmasının onu nasıl bir narsistik döngüye düşürdüğünü yazdı.

Dosya kategorimizde Rönesans ve Hümanizm dönemini/olgusunu detaylı olarak ele almaya çalıştık. Robert Baldwin İtalyan Rönesansının temel dinamiklerini özetledi. Jerry Brotton Rönesans Hümanizminin modern bilimler üzerindeki tesirini, Osmanlı ile Hümanizm arasındaki etkileşime de değinerek aktardı. Hümanizme yönelik (yine Batı’dan yükselen) çeşitli eleştirileri Matthew Abraham ve Anthony C. Alessandrini özetledi. Jörn Rüsen yazısında aynı zamanda milliyetçiliği/ulusçuluğu da doğuran Hümanizm’in bu “çelişki”sinin anlamını/muhtevasını tartıştı. Mario Poceski Buda ve Konfüçyüs gibi Doğulu bilgelerin pekâlâ Hümanist kabul edilebileceğini savunurken, Kudsi Erguner tasavvufun bir çeşit Hümanizm, Anadolu tasavvuf anlayışını şekillendiren büyük sufilerin Hümanist ilan edilmesinin ancak kötü niyet ya da cehalet ile açıklanabileceğini savundu. Yine dosya çerçevesinde Hümanizmin çeşitli sanat dallarındaki yansımalarını, bunun İslam kültür ve sanatlarıyla etkileşimini Liana De Girolami Cheney kaleme aldı. Selçuk Mülayim ise Rönesans yüzyılları boyunca Osmanlı’da neyin “ıskalandığını” (öz) eleştirel bir şekilde siz okuyucularımız için özetlemeye çalıştı.

Bir dahaki sayımızda buluşmak üzere,
Ahmet Faruk Çağlar



46



FELSEFE

6 Modern Dünya ve İslam
Hümanizm ve Tasavvuf
Ekrem Demirli

10 İnsan Her Şeyin Ölçüsü müdür?
Çağdaş Dünya Işığında Protagoras
Marc-Antoine Gavray

14 Protagoras Haklı mıydı Yahut
Fizik ve Felsefedeki Çağdaş Gelişmeler İtibariyle
İnsan Her Şeyin Ölçüsü mü?
Ahmet Ayhan Çitil

18 Narsistik Bir Döngü:
Hümanist Trajedi
Özkan Gözel

SÖYLEŞİ

46 Bekir Karlığa ile
Rönesans ve Hümanizm ile
İslam Dünyasının Etkileşimi Üzerine
Muazzez Tümay

72 Elmar Holenstein ile "Felsefe Atlası"
Üzerine
Ahmet Faruk Çağlar

72



DOSYA

- 22** Rönesans Hümanizmi
Avrupa Kültüründe Esaslı Bir Değişim
Robert Baldwin
- 26** Rönesans Hümanizmi ve
Modern Beşerî Bilimler
Jerry Brotton
- 30** Edward Said ve
Hümanizmin Geri Kazanımı
Matthew Abraham
- 34** Hümanizm ve Ötekileri
Anthony C. Alessandrini
- 38** Hümanizm ve Milliyetçilik
Jörn Rüsen
- 42** Hümanist Olarak Buda ve Konfüçyüs
Mario Poceski
- 52** Tasavvuf Bir Çeşit Hümanizm,
Yunus Emre ve Mevlana Hümanist midir?
Kudsi Erguner
- 56** Sanatlardaki Hümanizm
İtalyan Rönesansı ve İslami Kültür
Liana De Girolami Cheney
- 60** Rönesans Yıllarında Osmanlı
Bir Yüzleşme Öyküsüne Giriş
Selçuk Mülayim



42



KÜLTÜR / SANAT

- 66** Hümanizm ve Türk Edebiyatı
Üzerindeki Etkileri
Hilmi Uçan
- 68** Fransız Teğmenin Kadını
Film İçinde Film, Oyun İçinde Oyun
Hasanali Yıldırım

SON ÜLKE

- 80** Postmoderni Postmodern
Yapan Ecza
Cemal Şakar

TANITIM

- 82** Kitap Tanıtım

30



68



MODERN DÜNYA VE İSLAM HÜMANİZM VE TASAVVUF



Ekrem Demirli

16.

asırda İtalyan bilim adamı Galileo “dünya dönüyor” dediğinde, korkuyla karışık bir hazzın kuşattığı zihni ne kadar mühim bir cümle söylediğini fark etmiş olabilir mi?

İnsanın varlığı anlama serüveninde büyük çatışmalarla şekillenen paradigmatik değişimlerinin en radikal başlangıçlardan birisiydi bu cümle; “başlangıç” olarak da ehemmiyetini her zaman korudu. Gogol’un Palto-su ile Rus edebiyatı arasında kurulan ilişkiyi hatırlatırca, sonra gelen her yeni düşünce, bu mütevazı cümleye minnettarlığını muhafaza etti. Bu cümleyi benzerlerinden ayıran en önemli husus, din ile bilim arasında büyük bir çatışmanın fitilini ateşlemiş olmasıydı. Vakıa bu ilke sadece içerdiği bilimsel iddiayla önemli değildi; sabit ve durağan bir dünya görüşünü de “dönmek” zorunda bırakarak yeni çağın habercisi olmuştu. Binaenaleyh “dünya dönüyor” ile “dönmeyen dünya” üzerine kurulu düzen değişecek, sabit düzenin inşa ettiği değerler ve sosyal yapılar dönüşecek, insanlık bu değişimin yol açtığı çatışmalarının sancılarını yaşayacaktı. “Dönmeye” başlayan dünyada bilhassa kutsal kitap, onun şahsında tecessüm ettiği kilise dünyanın merkezinden çıkacak, yeni aktörlere yerini bırakacak, dinin gücünün ifadesi olan rasyonel “argümanlar” sarsılarak Hristiyanlık salt bir imancılık ile buyurganlığını bilime terk eden vaazcı bir ahlak söylemi arasında sıkışmış bir öğretisi olarak “dönen dünya”da hiçbir zaman sabit bir yer bulamayacaktı.

Müslümanlar çağdaş Batı’yı tanımaya başladığında Hristiyanlık ile bilim arasında ortaya çıkan meselenin bir din-bilim çatışması olduğunu düşünmediler. Onlara göre mesele insan aklının pagan dinlerin ve ortaçağların gelenekleriyle hakikatini yitirmiş muharref bir dinî gelenek ve kurumlarından özgürleşerek hakikate yaklaşma çabasından ibaretti. İnsan hakikate yaklaştıkça, dolaylı olarak İslam’a da yaklaşıyordu. Bilhassa son iki asırda İslam-bilim ve çağdaş dünya arasında güçlü ilişkiler kurulabileceği şeklinde bir algı İslam dünyasına hâkim oldu. “Bilim İslam’daki hakikatleri anlatıyor.” veya “Aklî vahyi doğruluyor.” şeklinde beyan edilen yaklaşımlar, Müslümanların üç dört asır devam edegelen bilim-din arasındaki çatışmanın ehemmiyetini dikkate almadıklarının bir göstergesiydi. Bu yaklaşımı iki merhalede gözlemek mümkündür: Birincisi İslam-bilim ve İslam-akıl ilişkileri üzerinden çağdaş dünya ile İslam akılcılığı ve bilimi arasında düşünülen pozitif ilişkilerdi. İkinci olarak özellikle hümanizm ve sanat üzerinden tasavvuf ile çağdaş dünya arasında

kurulan irtibatı. Her iki alanda İslam ve çağdaş Batı’nın daha güçlü bir ilişki içinde olabileceği ve ortaya çıkan yeni dünyanın İslam’ın müjdelediği hakikatlere daha yakın olduğu iddiası fazla düşünülmemiş bir algı olarak Müslümanlar arasında yerleşti.

Hristiyanlık ve İslam: “Sürekli Vahiy” ve Vahyin Kesilmesi

İslam ile Hristiyanlığı bilim ve din ilişkisi bahsinde ayırıştırıcı bir unsur var mıdır? Veya şöyle soralım: Son üç dört asırdır Hristiyanlığın zihinsel dünyasını tamamen çökerten bilim ile din arasındaki çatışma Hristiyanlığa mahsus bir çatışma mıdır, yoksa bir din olarak İslam’ı da doğrudan etkileyebilir mi? Sorunun cevabı hem evet hem de hayırdır. Hayırdır, çünkü İslam da Hristiyanlık gibi kutsal bir bilgiye dayanır ve insanı hakikate ve saadete ulaştıracak bilginin bu bilgi olduğunu söyler. Hristiyanlığın başta Hz. İsa’nın doğumu ve onunla ilgili mucizeler olmak üzere, pek çok ilkesi bir Müslüman için de kabul edilmesi gereken zorunlu ilkelere. Yorumlarda farklılıklar bulunsa bile, Allah’a iman, ahiret inancı, insanlığın yeryüzündeki serüveniyle ilgili anlatım; bütün bunlar, İslam ile Hristiyanlığın ortak kabulleridir. Bu noktada bir din olarak Hristiyanlığa yöneltilen eleştirilerin büyük kısmı İslam’a da yöneltilmiş sayılabilir. Ancak meselenin Hristiyanlığa mahsus tarafları da vardır ve bu yönler dikkate alınınca sorunun cevabı “Evet, bu çatışma Hristiyanlıkla daha çok ilgilidir.” olacaktır.

Hiç kuşkusuz İslam ile Hristiyanlığı ayırıştırıcı en önemli mesele tevhit anlayışıdır. Hristiyanlık teslis üzerine kurulu bir dindir; bu din içinde her şey teslis ile irtibatlı olduğu gibi mesele sadece soyut bir tartışmanın çok ötesindedir. Hz. İsa etrafında teşekkül eden teoloji Tanrı ile irtibatı ve vahyi farklı bir şekilde ele aldı. Bu anlayış, Kilisenin şahsında tecessüm eden Hz. İsa ile “sürekli vahiy” anlayışıydı. Bu sayede Hristiyanlık “kutsal bilgiyi” Kilise üzerinde yorumlarken kutsal kitabı, onun yorumcusu ve temsilcilerini hayatın merkezine taşıdı. Bu yaklaşımıyla Hristiyanlık kadim geleneksel inançlar ile arasında bariz bir ayırım koymamış, bunu koymadığı ölçüde de göreceli olarak güçlü-zayıf bir yapı kazanmıştı. Bu yapı göreceli olarak “güçlü” idi, çünkü dinamik bir vahiy anlayışı ve Kilise Hristiyanlığı dinamizm ve coşku getirmiş, dinin somut temsilcileri eliyle kesin ve açık dille konuşması mümkün olabiliyordu. Hristiyanlıkta hakikatın bir sahibi vardı ve her kim ne derse desin hakikat onun söylediğiydi. Zayıf yönü ise bizzat bu güçlü yönün ta kendisiydi: Kilise

Dinî bilgiyi kim temsil edecek? Bu sorun günümüzde de İslam dünyasında dikkate değer karışıklıklara yol açar.

temsilcileri maharetiyle ortaya çıkan yorumlar, bu dinin yeni gelişmelere karşı daha çatışmacı bir taraf olmasını sağlayarak yeni ile eski arasındaki çatışmanın daha radikal ve sarsıcı şekilde ortaya çıkmasına yol açtı. Rönesans ile gelişen bilim ve düşünce hiç kuşkusuz karşısında sadece kadim bir bilgi ve onun yorumcusunu –mesela İslam’daki böyleyibulmadı: yeni bilgi Tanrı’nın “sürekli vahyini –yanılmaz Kilise’nin bilgisini–” karşısında buldu ve bir anda akıl ile vahiy karşıtlığı somut taraflar arasındaki büyük çatışmalara yol açtı. Hristiyanlığın “rasyonel argümanlar” üzerine kurulu teolojisinin çökmesiyle neticelenen çatışmanın sonuçlarını bugün bütün dünya yaşamaktadır.

İslam’ın tarih içindeki seyri önce vahiy anlayışıyla bilhassa Hristiyanlıktan farklılaşarak gelişti. Bu vahiy anlayışı sadece Hristiyanlıktan değil, kadim dinî geleneklerden tam anlamıyla bir uzaklaşmaydı. Bu anlayışa göre meşruiyetini Tanrı’dan alan bir Kilise veya ruhban sınıfı olamayacağı gibi “sürekli bir vahiy” de olmayacaktı. “Kadim kitap” paradoksal bir şekilde “tamamlanmış” kitap demektir ve vahiy onunla birlikte bitmişti. “Peygamberden sonra peygamber yoktur.” aynı zamanda sürekli bir vahiy anlayışını dışarıda bırakır. İslam içinde Tanrı ile irtibatı sağlayabilecek yegane yol Kuran-ı Kerim’de dile gelen vahiydi; onun dışındaki irtibat imkânları –ilham, keşif, içtihat vs. – “ikincil” kalacaktı ve gerçek bir etkiye sahip olamayacaktı. İslam en geniş kesimi teşkil eden Sünnilik ile onun etkilediği ölçüde Şii’lik “sürekli vahiy” anlayışını kabul etmeyerek bu vahyin otoritesini temsil edebilecek kurumların meşruiyetini bütünüyle ortadan kaldırdı. Bu yaklaşım İslam ile modernlik arasında kurulan bağlarda dikkate değer hususların başında gelir. Çünkü İslam Hristiyanlık gibi bir temsilciler sınıfına ve Kilise’ye sahip değildi ve vahiy devam etmiyordu. Bu durumda İslam yeni gelişmelere göre daha “yorumlanabilir” ve adapte edilebilir bir bilgiye sahipti. İslam’da bilgi nasların yorumlanmasından ortaya çıkan “içtihadî” bilgiydi ve her içtihat yanılma ihtimaline açıktı. Müslüman âlimler vahyin sübutu ile yorumu arasında ayırım öngörerek içtihat ile nassın sınırlarını çizmişlerdi. Bu itibarla yorumlama İslam ilahiyatının varlık sebebi olsa bile yorumcu âlimler Kilise gibi bir otorite kazanamamıştı. İslam’ın çağdaş dünyaya yakınlığında bu durum çok önemli bir imkân olmuştur.

İslam’ın vahiy ile yorum arasında kurduğu ayırım İslam’ın hem avantajı hem “dezavantajıydı”: Bunun

bir neticesi İslam’ın somut ve kesin bir dil kullanamamış olmasıdır. Bu durumda İslam içinde dini kimin temsil ettiği ve hangi yorumun gerçek yorum olduğu başlı başına bir sorundu. Sünnilik ile Şii-Batinilik arasındaki tartışmaların en önemli noktası burasıydı: Dinî bilgiyi kim temsil edecek? Bu sorun günümüzde de İslam dünyasında dikkate değer karışıklıklara yol açar. İslam’ın siyaset ve devlet ile güçlü ilişkisinin nedenlerinden birisi bu boşluğu kapatmak niyeti olduğu gibi fıkıhın göreceli olarak öteki bilimlerin önüne geçmesi-

nin sebebi de budur. Fıkıh ve kurallar alanı Kilise’nin boşluğunu dolduran bir işleve sahiptir. Ancak fıkıhın Müslümanların hayatında bariz bir yer tutması başka bir soruna yol açtı. Bu da Müslümanların dünyayı “fıkıh” ve onun ana kavramını teşkil eden “teklif” zaviyesinden yorumlamış olmalarıdır. Bu yaklaşım zaman içinde Müslümanların tabiatın ve hadiselerden uzaklaşarak daha dar bir evren anlayışı içine kapanmalarına yol açtı. Artık bilgi kitabi bilgiye dönüşerek tabiatın daha da uzaklaştı. Müslümanlar “teklif” ile irtibatlı olmayan alanlarla ilgili meseleleri yeterince ehemmiyetli meseleler olarak görmedi. Bundan daha önemlisi ise İslam’da “teklif” dışındaki alanlarla ilgili araştırmayı teşvik edebilecek güçlü bir saikin bulunmayıştı. Müslümanların bilgi tasnifinde sıkça atfı yaptıkları ilkelere birisi “Bilginin değeri malumuyla ilgilidir.” ilkesiydi ve bu ilke hiç kuşkusuz fıkıh ve öteki din bilimlerinin tabiatı “bilim olarak bilim yapmak” maksadıyla araştıran bilimlerden üstün kabul etmeyi icbar eder. Vaki böyle de oldu! Müslümanlar naslar ekseninde şekillenen “tefsir” ilimleri tabiatı araştıran bilimlerden üstün sayarken, tabiat üzerindeki araştırmalar dolaylı olarak teşvik edilen bir şey oldu.

Fıkıhın din bilimlerinin merkezinde yer alması iki alanda bir ihmale yol açtı: sonraki İslam düşüncesi bu iki alandaki boşluğu doldurmak üzere çeşitli teşebbüslere sahne oldu. Bunlardan birincisi yükümlülük alanına girmeyen alanların değersizliği idi dedik ve buna değindik. Tabiat araştırmaları başta olmak üzere, bilim yapmak İslam içinde dinî ilimler kadar gerçek ve önemli bir iş sayılmadı. Tabiatı yönelik ilgisizlik din ilimleriyle dünyevi ilimler ayırımını din ilimleri lehinde pekiştirdi. Tevhit merkezli bir dinde böyle bir ayırımın ortaya çıkması Müslümanların üzerinde durması gereken çok önemli bir entelektüel meseledir. Bu durum en azından nasların genel okunuşuyla da çelişkilidir. Çünkü naslarda tabiatın bir ayet olarak zikredildiğini ve insan ile tabiat-âlem arasında güçlü irtibat kurulduğunu görmekteyiz. Müslüman

*Tasavvufun
hümanist
düşünce ile
arasında
kurulan irtibat
pek çok
noktada
temenniden
öteye geçmedi.*

düşünürlerin bir kısmı Allah'ın tekvin sıfatı ile kelim sıfatını ayrı ele alarak âlem ile nassı -vahiy- aynı derecede "ayet" kabul etmedi. Bu durum İslam düşüncesinin mühim çelişkilerinden birisi olduğu kadar İslam dünyasındaki pek çok sorunu da açıklayabilecek bir hadisedir. Tasavvuf "tabiatı bir ayet ve alamet" olarak okuma sorununu fark etse bile buradan farklı bir yorum geliştirebilecek donanım tasavvuftan beklenemezdi. Bu durumda tasavvuf tabiattan daha naif bir yorum çıkartarak tabiatı "zikreden kardeşler" şeklinde okumakla sınırlı kaldı.

Modernleşmeyle birlikte bu sorun tekrar ortaya çıktı ve Müslümanlar din içinde bilimsel araştırmanın yerini yeniden ele almaya başladı. Bu noktada sağlıklı bir teori ortaya koymak yerine, dinin bilimi nasıl teşvik ettiği söylendi. Müslümanlar bilimsel gelişmelerle İslam mirasının irtibatını hatırladıklarında ise modern dünyanın "öncüsü" ve kurucusu olarak İslam mirasını kabul ettiler. Günümüzde nispeten etkisini yitirse bile, "Avrupa çağdaş değerlerini ve bilimini İslam'a borçludur." cümlesi Müslümanlarca sıkça ve yüksek sesle tekrarlanmıştır. Kuşkusuz günümüzde bu konuda daha sağlıklı bir teoriye ihtiyaç vardır. Bu durumda ortaya çıkan bilim ile İslam arasında irtibat kurmak ise kökleri İslam'da olan bir şeyi istimal etmekten ibaretti. Müslümanların modern bilim ve düşünce ile yakınlık kurabilmelerinin nedenlerinden birisi budur. Buna modern düşüncede ortaya çıkan pek çok teori ve ideolojiler de dâhildir (İslam sosyalizmi, liberal İslam vs.).

Fıkıh ve kelim merkezli dinî anlayışın yol açtığı ikinci bir mesele ise insan ve onun karmaşık hayatıyla ilgili meseleleri göz ardı etmesiydi. Bu ihmal gayet tabiiydi; fıkıh özü gereği eşitlikçi hareket eder ve insan farklılıklarını dikkate alamaz. "Teklif" merkezli bir bilim insanları müşterek kabul ederek insan meselesinin karmaşıklığını dikkate alamaz. Bu durumda insan görevini yapan-yapmayan olarak ele alındı ve onun bir varlık olarak gelişimi meselesi göz ardı edildi. Bu aynı zamanda sanatın, kültürün ve insanın kendisini ifade ettiği alanların daralması demektir. Bu ihmal göreceli olarak tasavvuf tarafından doldurulmak istenmiştir ve tasavvuf insanı bir mesele olarak ele almaya çalışarak Müslümanlara yeni bir ufuk kazandırmak istemiştir. Müslüman düşüncede insan bahsini ele alan tasavvufta: insanın farklılıklarını, insan nefsinin bir umman olmasını, yaşadığı kırıklıkları vs. Bütün bunlar tasavvufun İslam düşünce

dünyasını zenginleştirdiği alanlardı. Bu nedenle de çağdaş düşünceyi tanıyan insanlar tasavvufu da kendilerine yakın kabul ettiler. Çünkü tasavvufta dile getirilen insan anlayışı, en azından şekilsel olarak bir insanı düşünceydi. Çağdaş hümanist düşünceler ile tasavvuf arasında bir irtibat olup olmadığı meselesi Müslümanların meselelerinden birisi olmuştur.

Binaenaleyh genel olarak İslam'ın akıl-bilim ile ilişkisi üzerinden, daha özeldede de tasavvufun insanı

düşüncesi ve sanat-kültür anlayışı üzerinden İslam ile çağdaş dünya ile İslam arasında bir irtibat kurulmuş, bu irtibat ise aynı zamanda Hristiyanlığın başarısızlığı sayılmıştır. Hristiyanlığın kaybettiği zemin İslam tarafından doldurulabilir şekilde bir kanaat Müslümanlar arasında güçlü bir şekilde yer etmiştir. Öyle görünüyor ki burada meselenin ele alınacağı teorik çerçevenin yoksunluğu verimli tartışmaları engelledi. Aslında İslam ile çağdaş dünya arasında kurulan bu irtibat ve bu noktadaki iddialar bütünüyle yanlış değildi, bunun gerekçeleri üzerinde durduk. Fakat şu sorunu görmek gerekir: Her şeyden önce İslam bir dindir ve tabiatı olduğu gibi her alandaki araştırmada temel maksat Allah'tır. Allah'ı gerçek bir özne kabul etmeyen bilim ve düşünce İslam'dan çıkmaz. Bu durumda İslam'ın doğrudan teşvik ettiği bilgi ile yaksaklamadığını ayırt etmek gerekir. İslam içinden en azından klasik miras üzerinden modern dünyadaki bilim anlayışını ortaya çıkartabilecek bir tabiat arayışı, bilim düşüncesi vs. için bir teorik çerçeve bulmak ancak zorlamayla mümkündür. Tasavvuf ise İslam'ın genel nazariyesinin sınırları dâhilinde manası olan bir disiplindir. Bu nedenle tasavvufun hümanist düşünce ile arasında kurulan irtibat pek çok noktada temenniden öteye geçmedi. Hiç kuşkusuz tasavvuf insan meselesini dikkate almıştır, onun arayışını makbul saymış, bu konularda öteki din bilimlerinde göremeyeceğimiz ölçüde zengin bir literatür ortaya koymuştur; fakat tasavvuf insanın mana arayışında çözümü ve cevabı bilen bir dinî düşüncenin bilgeliğiyle krize değil cevapta tebarüz ediyor. Tasavvuf için insanla ilgili meseleler olduğu gibi ortaya çıkardığı her ürün "cevaptan" sonra olduğunda anlamlıdır. Tasavvufun hümanizm ile ilişkisinde "insanın krizini ciddiye alan fakat cevabı bilen disiplin" ilkesinin göz ardı edilmemesi tasavvuf ile ilgili pek çok muhayyel beklentiye bir istikamet kazandıracaktır. ◀

İnsan Her Şeyin Ölçüsü müdür? Çağdaş Dünya Işığında Protagoras



Marc-Antoine Gavray

Bir bayanın dışarıda hangi kıyafeti giymesi daha uygundur? İnsan nereden geliyor: maymundan mı, yoksa Tanrıdan mı? Aids'in sebebi nedir: HIV virüsü mü, yoksa yoksulluk mu? İdam cezasına ne yapılmalıdır: uygulamaya devam mı edilmeli, yoksa yasaklanmalı mı? Hangi ekonomik sistem daha faydalıdır: sosyalizm mi, yoksa liberalizm mi? Bu sorular ister ahlaki, ister dinî, ister biyolojik, isterse de siyasi veya iktisadi olarak değerlendirilsin, toplumsal tartışmalarımızı doğrudan ilgilendiren sorulardır. Ve tüm cevap denemeleri iki temel perspektif arasında salınır: dogmatizm ve rölativizm.

Dogmatizm bir tek cevap kabul eder; kendi cevabını. Diğer tüm seçenekleri ise vahşi, cehalet ürünü ve/veya tutarsız oldukları gerekçesi ile reddeder. Bu münasebetle farklı şekillere girer; kâh universalist olur, kâh ideolojik (sosyalist, liberal, cumhuriyetçi). Fakat öne sürdüğü sebepler ne olursa olsun, onları kabul edilebilecek yegâne seçenek olarak görür ve onları başkalarının kararlarına müdâhil olmak için yeterli sebep kabul eder. Bu başkaları ister birey olsun, ister toplum, ister devlet, isterse de tüm insanlık.

Bu bakışın diğer tarafında ise rölativizm yer alır. Rölativizm birden fazla cevap ile tatmin bulur. En radikal anlamıyla, her şeyin "birbirine eşit" olduğunu savunur ve başkalarının kararlarını, prensiplerini veya değerlerini kimsenin sorgulamaya hakkı olmadığını iddia eder. Bu sebeple, her tartışmayı nafîle bulur ya da en azından faydasının sınırlı olduğunu düşünür, zira kendisi, tarafların asli pozisyonu ne olursa olsun, onu muhafaza etmelerine müsaade eder. Peki bu durumda, yani görüşlerin çoğunluğunu azaltma imkânımız yoksa müşterek bir projeyi ve gelişmeyi nasıl gerçekleştirebiliriz?

İşte bu bağlamda rölativizm daha zengin imkânlar sunar. Bunların en eskisi sofist Abdera'lı Protagoras'ın (M.Ö. 490-420) görüşüdür. Sofist filozof şöyle der: "İnsan her şeyin ölçüsüdür; var olan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının ölçüsü." O, tarihte ilk kez eşyaların anlamlarını dış bir kaynaktan (doğa veya tanrılardan) aldığını değil de, insanlara göre, ona uygun olarak kazandığını savunur. Mesela bana göre şu anda üzerine yazı yazdığım kâğıt beyazdır, bu onun özünde -nesnel veya doğal olarak- öyle olduğundan değil, benim üzerimde öyle bir etki bıraktığından ve benim onu öyle algıladığımdandır. Ama bu kâğıt bir başkasına gri veya sarı görünebilir. Duyu nesnelere için geçerli olan bu durum, maddi olmayan durumlar için de geçerlidir. Eğer yaşadığım

toplumda katiller uzun bir hapis cezasına çarptırılıyorsa, bu, toplumun böyle bir kararı uygun gördüğü içindir, hâlbuki farklı toplumlar katillerin daha kısa hapis yatmasından yana olabilirler ya da tam aksine hemen idam edilmelerini isteyebilirler. Bunun kararı, yani hukuk, geçmiş bir anlaşmadan/mutabakattan başka bir şeyden doğmuş değildir. Bu anlaşma/mutabakat belirli bir zamanda ve mekânda, yine belirli bir süre için onu korumak isteyen tarafların isteklerine bağlıdır. Ama bir gün, bir milletvekili katillerin hapis-te yatmamalarının daha iyi olduğunu düşünürse ya da hapis cezasının çok kısa bir süre olması gerektiğini düşünürse ve meslektaşlarını önerdiği kararnameyi gözden geçirmeleri için ikna ederse, o zaman anlaşmanın/mutabakatın değeri değişir ve onunla birlikte toplumu yöneten doğruluk kavramını da değişmiş olur.

Her iki misalde de görüldüğü gibi, asıl ölçü insandır; şahıs ya da toplum olarak eşyaya değer biçebilecek tek referans odur. Bu sebeple, Protagoras'ın duruşu tam anlamıyla rölativizmdir, çünkü o farklı görüşlere açıktır. Bununla birlikte her ölçüyü kendi içinde eşit kabul etmediği için, Protagoras için her şey eşit derecede geçerli değildir. Siz elbette bu sayfanın gri veya sarı olduğunu iddia edebilirsiniz, fakat insanların çoğu bunun beyaz olduğu hususunda hemfikir ise (bu, karın rengini hatırlattığı için olabilir), sizin de bu sayfanın beyaz olduğunu kabul etmeniz menfaatinize olur. Zira bu sizi komşularınızla gereksiz tartışmalara girmekten korur, aynı zamanda size onların dünya görüşüne ve diğer tecrübelerine (karın renginin de bu kâğıdın rengi gibi olduğu için kar da gridir demek büyük rahatsızlık verebilir) daha uygun/uyumlu bir görüş sağlar. Adalet kavramı için de bu durum geçerlidir: toplumumuz katilleri hapseden adil olmadığını düşünebilir. Ve bunu yaparak başka hiçbir hata ortaya koymasa da, hayal edilmesi çok kolay zorluklarla karşılaşacaktır.

Peki, bir kararı diğerinden farklı (ve daha değerli) kılan unsur nedir? Onun değeri faydasından, kullanılabilirliğinden ve herkesi ortak bir fikir etrafında toplayabilmesinden oluşur. Bir karar ne denli büyük faydaya yol açarsa o denli iyidir. Sizin için bu sayfanın beyaz olduğunu kabul etmek, sizin ve komşularınızın diğer duyu algıları ile uzlaştığı için daha uygundur. Bir toplum için bir katilin cezalandırması, toplumu o katilin yapabileceği diğer cinayetlerden korur ve aynı zamanda toplumun bireylerinin kendi elleriyle adaleti sağlama arzularını engellemiş olur. Fakat eğer gelecekte dünya sıcaklığının artması karları siler süpürürse veya kar kristallerinin özünü (ve rengini) değiştirirse, ya da psikologlar her türlü cinayet isteğini yok eden bir

tedavi bulurlarsa ve sonuç olarak hapse gerek kalmaz ise, o zaman başka bir karar belki daha iyi olabilir ve o kararı kabul etmek gerekir. O hâlde bilge kişinin ya da uzmanın rolü, ister doktor olsun, ister bilimci, isterse de siyasetçi ya da çiftçi, hastaları iyileştirerek, kavramları değiştirerek, bir topluluğu ikna ederek ya da bitki yetiştirerek daha yararlı olan en iyi kararları kabul ettirmektir. Bu durum, alınan kararların, bu kararları verenlere bağlı olduğu gerçeğini değiştirmez, yani bu karar sadece onlar için ve belirli bir süre geçerlidir. Her ne kadar insan her şeyin ölçüsü ise de, tüm ölçüler aynı derecede geçerli değildir.

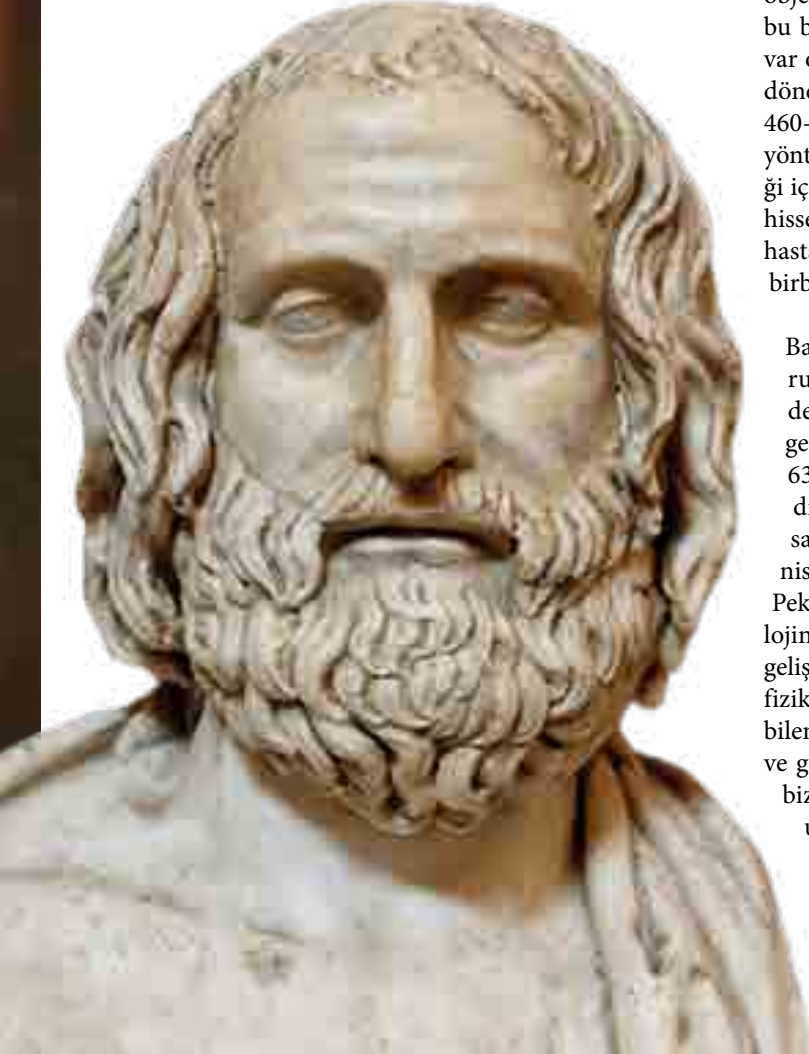
Protagoras'ın başını çektiği insanı (insanın yerini/değerini) yükseltme fikri nereden gelmektedir? Onun bu davranışını anlamak ve bizim asrımıza aktarılabilir olup olmadığını inceleyebilmek için, kendi bağlamına yerleştirmek gerekir. Her şeyden önce Protagoras demokrasinin ve katılımcı olduğunu söyleyebileceğimiz rejimlerin ortaya çıktığı bir dönemde yaşamıştır: her hür insanın kamusal bir işlevi yerine

getirebildiği bir çeşit siyasi hayat içinde. Burada vatandaşlar sadece oy vermek için çağırılmamaktadır, vatandaşların meclisin karşısında konuşma yapma imkânları da vardır. Bir vatandaşın görevi sadece bir temsilci seçip onun nasıl yönettiğini izlemekle bitmez. Atina'ya mahsus bir demokratik özellik olan kura çekme süreci o vatandaşın bir gün daha yüksek bir yürütme garantisi de verir (yargıçlık): Aynı zamanda vatandaş mahkemede yer almaya davet edilir ve ondan 499 yurttaşı ile birlikte hâkim rolünü doldurması da beklenilir. Vatandaş olarak, insana kendini ifade etme kapasitesi verilir ve o, fikrini kamunun her alanında geçerli kılabilir.

Kültürel anlamda da Protagoras'ın dünyası insanın etrafında döner. Bu sebeplerdir ki, Protagoras ağırlık ve ölçü sisteminin yasal modellerini (etalon) tanımaz, tam tersine o insanın ayağı ya da parmağı gibi uzunluk birimlerini baz alır: doğrudan insana ilişkin olan ve onu nesnelere bir büyüklük addedebilmek için referans kılan kavramlara. Nesnelere boyutlarının onlara metrenin türevleri ile atfettiğimiz objektif, soğuk ve tarafsız değerleri yoktur, aksine bu boyutlar/ölçüler sadece insan ile ilişki içerisinde var olurlar. Bilim de bu yaklaşımdan nasibini alır: o dönemde Hipokrat tarafından tesis edilen tıp (M.Ö. 460-370) deneye dayalı bir tıptır ve deneme yanılma yöntemi ile ilerler. Sadece hasta kendi acısını bildiği için ve ilacın etkisini yine sadece hastanın kendisi hissedebildiği için, ve doktor ilacın kullanım şeklini hastasına göre ayarlayabildiği için, doktor ve hasta birbirlerine ölçü olurlar.

Bazıları bugün itibariyle artık o devirde yaşamıyoruz diyerek itiraz edebilir. Ne de olsa bilim gündelik hayatımızı düzenleyen objektif açıklamalar getirmiştir. Bir saniye, bir sezyum atomunun 9 192 631 770 salınım yapabilmesi için gereken zaman dilimidir artık. Bir metre, ışığın 1/299 792 458 saniyede kat ettiği mesafedir. Daha tartışmasız, nispeten bağımsız bir cevap nasıl edinebiliriz ki? Peki, tıp hakkında ne söylenebilir! Kimya ve biyolojinin ilerlemesi tüm insanlık için faydalı tedaviler geliştirilmesine sebep olmamış mıdır? Aynı şekilde fizik, Newton'un anlatamadığı fenomenleri açıklayabilen yeni teoriler geliştirmiştir (kuantum mekaniği ve görelilik kuralı gibi). Peki ama bu tür gelişmeler bizleri insanın her şeyin ölçüsü olduğu fikrinden uzaklaştırır mı?

Mesafe ölçülerine gelince, fizik onları önce yasal ölçü ve ağırlıklara geçerek (metre 1889'da Uluslararası ağırlık ve mesafe ofisi tarafından belirlenmiştir) nesnelleştirmiş, sonra



Protagoras'ın ölçüsü, tartışmayı kibre götüren dogmatizm ve radikal relativizmden çıkarabilen bir çıkış yoludur.

da tamamen fizik bilimine bağlı açıklamalar vermiştir. Ne var ki insan artık ölçünün merkezinde olmasa da, hedeflenen değerleri, kullanılan değişkenleri ve denklemleri yine insanın kendisi belirlemektedir. Işık hızının kendine özgü bir büyüklüğü vardır, fakat onun rakamsal mesafesi 299 792 458 metreye ulaşıyorsa, bu insanın onu ölçebilen birimlere böyle bir değer addettiği içindir. Ayrıca, bir asırlık (1889-1983) ittifaktan sonra, neden fizik değişkenlerden yola çıkıp etalon metreden belirlenmiş metreye geçmiştir? Daha etkili bir fayda sağlaması için: bir etalon'un aksine değişken zamanla ve kullanım ile yıpranmaz. Ayrıca, kullanımı daha kolaydır çünkü rakamsal bir değeri çarpmak fiziki bir büyüklüğü tekrar aktarmaktan daha pratiktir. Bununla birlikte metre yine de aynı kalmıştır.

İnsanlar arasında fark gözetmeden tedavi etme kapasitesine gelince, modern tıbbın istatistikler üzerine kurulu olduğunu hatırlayabiliriz. Doktor ve filozof G. Canguilhem'in (1904-1995) *Le Normal et le Pathologique* (Normal ve Sanrısıl) adlı kitabında belirttiği gibi, hastalık ve sağlık tanımlarının *apriori* olmadığını, zamanla değiştiğini, ortalamalardan çıkarıldığını ve çok sayıda hastanın müşahadesini içerdiğini de görürüz. Tıp, insanın sabit tanımları üzerine kurulu, tamamen objektif bir bilim değildir. Ölçü insandır, çünkü tıbbın özellik ve hedeflerini belirlemeye sebep olan insandır. Ve bu özellikler gelişir: geçen asrın başında yaşayan insanların boy ve kiloları normal kabul edilmiş olsaydı, hemen hepimiz normların ve normalin dışında kalan, patolojik bir durumda olmuş olurduk.

Yine de bilim, hakiki bilim, fizik, hepsi de görelidir. (Ancak bu durumda şöyle bir soru sorulabilir:) Yer çekimi kanununda insanın rolü ne olabilir? Dünyayı da insan çekmiyor ya! Rölativitenin detaylarına girmeden ve referans değiştirerek çekim gücünü kullanan her şeyi anlatma imkânı sunduğunu bir kenara bırakarak, yani insanın dünyayı çektiğini farz ederek, basit bir şekilde fizik bilimini inceleyelim. Tarihiçi ve bilim felsefecisi Paul Feyerabend (1924-1994)'a göre, fizikçilerin Newton fiziğinden Einstein fiziğine geçişinin sebebi, ikincinin "daha doğru" olduğundan değil, her şeyden önce daha etkili ve faydalı olduğundandır. Dönemi için Newton'un fiziği birçok imkân sunmuş ve bilimin ilerlemesine vesile olmuş olsa da, bir süre sonra yetersiz kalmış ve insanlar, yani fizik

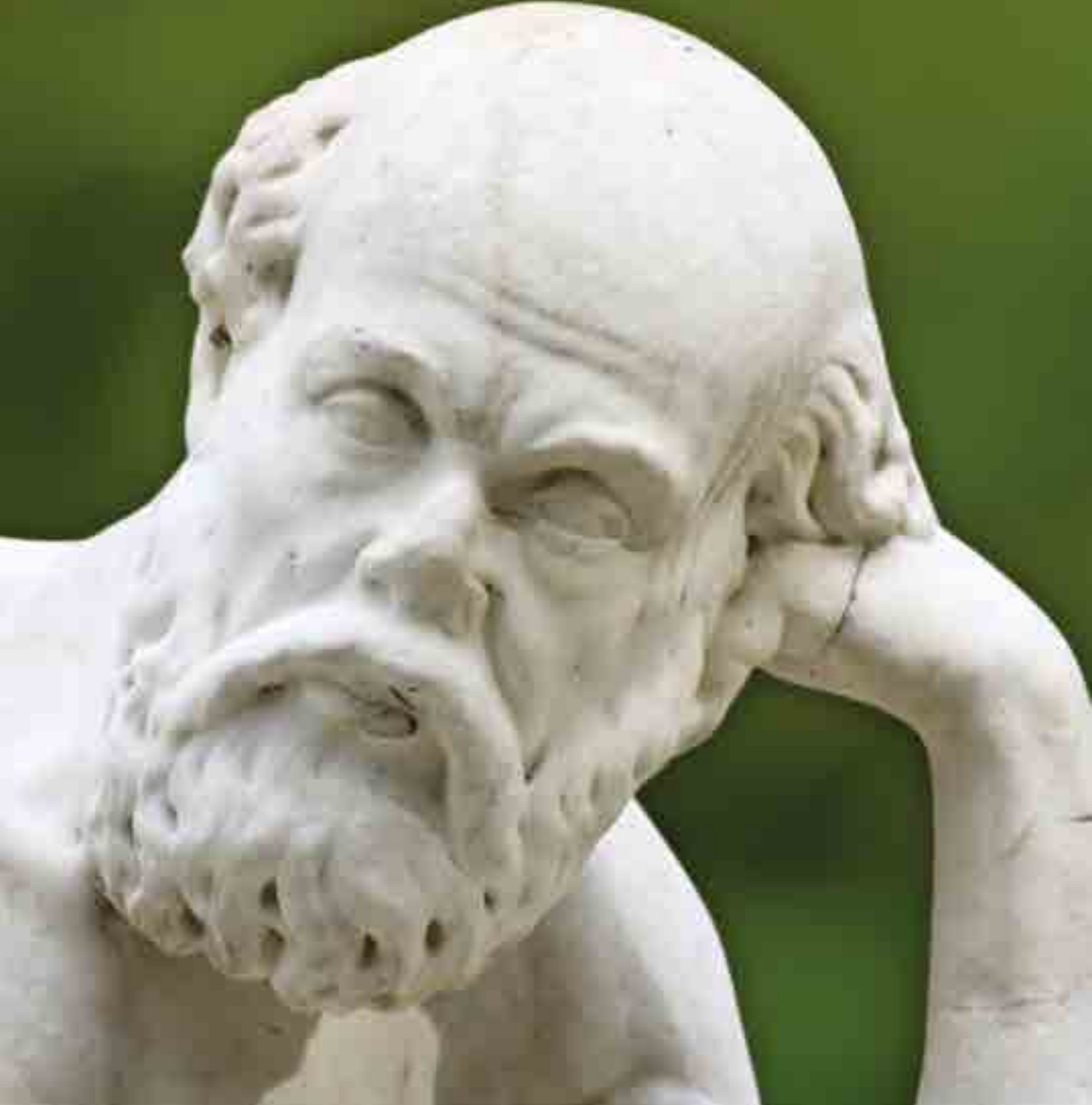
bilimcileri alternatif bir açıklamanın daha faydalı ve etkili olacağını düşünmüşlerdir.

Bizim dünyamız ile Protagoras'ın dünyası arasındaki farklara rağmen, filozofun vardığı sonuç çoğu yönden günümüze de uymaktadır. En azından felsefe evrensel, objektif ve ebedi gerçekleri sayesinde bizi rölativizmden kurtarabilir. Fakat 20. asrın çoğu filozofu bu görüşe sırtlarını dönmüşlerdir. William James (1842-1910) tarafından geliştirilen pragmatizm, gerçekliği, geçerli olan olarak tarif eder, yani gerçeklik bir şeyi hiçbir engel ile karşılaşmadan yapabilmemdir. Ki James'in öğrencisi F.C.S. Schiller (1864-1937) de Protagoras'ı pragmatizmin müjdecisi olarak görüyordu. Buna göre, bir şeyin gerçekliği onu destekleyen faile göredir, onu desteklediği kadardır, yani onun gözünde faydalı olduğu kadar. Peki tarihi olarak bize daha yakın filozoflara ne demeli? Mesela Michel Foucault (1926-1984) veya Bruno Latour (1947). Her ikisi de, kendi tarzında, durumların/olguların uygunluğunun ya da karakterinin (belirli) bir topluma ya da bilimsel topluluğa dayandığını göstermiştir. İnsan, sorunlarını çözmeye yarayan ifadelerini, geçerli olduğu sürece gerçeklik olarak kabul ettiğinden dolayı, eşyanın ölçüsüdür.

Sonuç olarak, Protagoras'ın ölçüsü, tartışmayı kibre götüren dogmatizm ve radikal relativizmden çıkarabilen bir çıkış yoludur. Onun sayesinde tartışma tekrar farklı perspektiflerin birbiri ile çatıştığı değerli bir ortama dönüşür ve bu ortam birinin gerekçe ve delillerini ortaya koymasıyla, başka bir deyişle sunduğu dünya görüşünün faydasını müdafaa etme kapasitesi dolayısıyla, diğerlerine üstün geldiği yerdir. Bu şartlar altında, bir kadın için hangi kıyafetin daha uygun olduğuna, insanın kökeninin, Aids'in sebebinin, idam cezasının faydasının ne olduğuna veya ekonominin politigin sorularına cevap verebilmek için herhangi bir otoriteyi yardıma çağırarak ya da kendi görüşü arkasında saklanmak yerine, Protagoras'ın tezi hangi cevabın ilgili insanlara, o sorunun sorulduğu zamanda daha çok fayda getirebileceğini sormamız gerektiğini öğretir. ◀

* Liege Üniversitesi (Fransa) Öğretim Üyesi

PROTAGORAS HAKLI MIYDI
YAHUT FİZİK VE FELSEFEDEKİ ÇAĞDAŞ GELİŞMELER İTİBARIYLA
İNSAN HER ŞEYİN ÖLÇÜSÜ MÜ?



Ahmet Ayhan Çitil*

Milattan önce yaklaşık 490 – 420 yılları arasında yaşadığı düşünülen Protagoras'tan geriye çok az söz ve alıntı kalmıştır. Yaşamı hakkında bilinenler de sınırlıdır. Elimizdeki verilerden hareketle kendisinin savunduğu bazı temel tezler bulunduğunu söyleyebiliyoruz. Protagoras'ın, verdiği derslerde, öncelikle sözcüklerin doğru kullanımını savunduğu ve bu konunun üzerinde hassasiyetle durduğu rivayet ediliyor. Bu itibarla kendisinin dilbilimin öncüleri arasında yer aldığı da düşünülüyor. Ama kendisini bugün anmamıza vesile olan bu görüşleri değil. Birbiriyle ilintili olarak öne sürdüğü ve aşağıdaki iki alıntıda öne çıkan iki farklı tez: görecelik (İng. relativism) ve bilinemezlik (İng. agnosticism) tezleri.

“İnsan her şeyin ölçüsüdür, var olanların varlıklarının ve var olmayanların yokluklarının.” (DK80b1¹)

“Tanrılar hakkında bir tespitte bulunamam; ne varlıkları ne yoklukları ne de nasıl bir biçime sahip oldukları hakkında; zira bu konuda bilgiye ulaşmayı engelleyen şeyler var: sorunun müphemliği ve insan ömrünün kısalığı.” (DK80b4)

Bu tezlerden ilki herhangi bir şeyin var olup olmamasının ya da belli bir yükleme sahip olup olmamasının insanlara bağlı olduğu, ikincisi ise insanların gerçeği / gerçekliği kesin olarak bilemeyecekleri ya da gerçekliğin tamamı hakkında evrensel veya zorunlu yargılar öne süremeyecekleri biçiminde yorumlanıyor. İlk tez itibarıyla tüm yargılarımız öznel olmak ve öznel kalmak durumunda. Bir başka deyişle, nesnel yargılara veya yargılarımızı dayandıracığımız nesnel bir zemine sahip değiliz. İkinci tez itibarıyla ise, bizim mutlak ve nihai olması söz konusu değil.

Protagoras'ın adını taşıyan diyalogunda Platon ve *Metafizik* adlı eserinin dördüncü kitabında Aristoteles Protagoras'ın bu görüşlerini karşısına alıp eleştiriyorlar. Protagoras'ın savunduğunun (savunduğunu düşündüklerinin) aksine nesnel anlamda yargıların mümkün olduğunu göstermeye çalışıyorlar. Bunu yaparken de Protagoras'ın söz konusu görecelik tezinin, bilginin esasen duyumlara dayandığı öncülüne dayandığını, düşünsel olanı, düşünsel olanın kalıcılığını veya düşünsel olanın yasalarını (çelişmezlik ilkesi gibi mantık yasalarını) görmezden geldiğini öne sürüyorlar. Onların görüşüne göre Protagoras “İnsan her şeyin ölçüsüdür” derken, bir mekânın sıcaklığına ilişkin algının kişiden kişiye değişiklik gösterme-

si gibi örneklerden hareket ediyor. İki farklı kişinin aynı ortamla ilgili “Burası sıcaktır” ve “Burası sıcak değildir” gibi iki yargı öne sürebileceklerini ya da bir kişinin belirli bir nesnenin önce sıcak, sonra soğuk olmasından hareketle “Bu nesne sıcaktır” ve “Bu nesne soğuktur” gibi iki farklı yargı öne sürebileceğini, her iki durumda da söz konusu yargıların doğru olacağını ve bu yargıların öznelliğinin aşamayacağını düşünüyor. Buna karşılık nesnel anlamda bilginin mümkün olduğunu savunmaya çalışan Platon ve Aristoteles ise bir yargıdaki yüklemlemenin (İng. predication) düşünülürler (Yun. noeta) arasında kurulduğunu, söz konusu düşünülürlerin varlığının öznel olmadığını, söz konusu düşünülürlerle ilişkin bilginin de kişiden kişiye değişmediğini öne sürüyorlar. Çelişmezlik ilkesinde ifade edildiği gibi herhangi bir şeyin bir ve aynı yükleme aynı anda ve aynı bakımdan hem sahip olması ve hem de olmamasının olanaksız olduğu fikrinden hareketle doğru ve yanlış önermeler arasında bir ayrımın yapılabileceğini savunuyorlar.

Platon ve Aristoteles'e göre (aralarındaki metafiziksel bakış açısı farklılıkları bir kenara bırakılırsa) düşünce (yargı) bize şeyleri kendinde bir varlığa sahip olarak sunuyor. Varolanlar değişim içerisinde kendileriyle aynı kalacak biçimde düşünülebiliyorlar. Bu itibarla da onlar hakkında öznel çağrışımları aşan nesnel yargılar verebilmek mümkün. Ayaklarını bu nesnel zemine basabildiklerini düşünen bu iki düşünürün gerçekliğin bütünü hakkında bilgi sahibi olabileceğimizi düşündüklerini ve bu itibarla da Batı metafiziğinin kurucusu konumunda olduklarını biliyoruz. Bir bakıma nesnel yargıların imkânından gerçekliği kuşatan mutlak bilginin imkânına bir geçiş yapılabileceği fikri Protagoras (ve ona benzer) fikirleri savunan düşünülürle karşı geliştirilmiş gibi görünüyor.

Öte yandan bugün biz özellikle Alman felsefecisi Immanuel Kant'ın böyle bir metafiziğin imkân dâhilinde olmadığını oldukça etkili bir biçimde savunduğu *Kritik* projesinin sonrasında yaşıyoruz. Gerçeğe ilişkin mutlak bir bilgiyi amaçlayan bir metafiziğin imkân dâhilinde olmadığını düşünme eğilimindeyiz. Bir başka deyişle Protagoras'ın bilinemezlik tezinin güç kazandığı bir dönemin insanlarıyız. Ancak Kant'ın, her ne kadar böyle bir metafiziği eleştirse de, bilimsel bilginin mümkün olduğunu düşündüğünü, yani nesnel yargıların mümkün olduğunu savunduğunu da biliyoruz. Bir bakıma Kant bize, mutlak anlamda bilgi mümkün olmasa da nesnel anlamda bilgi mümkündür demiş

oluyor. Klasik fiziğin evrensel ve zorunlu bir zemini olduğunu ortaya koymaya çalışıyor.

Kant'ın yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz: Mantıksal doğruluğa ilişkin tespitlerden (Platon ve Aristoteles'in ve felsefe tarihindeki pek çok diğer metafizikçinin söylediğinin aksine) varlık hakkındaki tespitlere geçiş yapmak mümkün değildir. Örneğin "Düşünülürler (numenler) vardır ya da düşünülürlerin mutlak bir bütünlüğü vardır" diyemeyiz. Buna rağmen teorik fizik mümkündür diyebiliriz çünkü tecrübenin evrensel bir zemini olduğunu öne sürebiliriz. Söz konusu evrensel bilgi ise kendinde oldukları haliyle şeylere uzanamaz, fenomenlerle sınırlı olmak durumundadır.

Bir başka deyişle, Kant'ın temel eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde varlığı tamamlanmış ve mutlak kabul eden görüşlerin bir reddiyasını sunduğunu söyleyebiliriz. Ona göre düşünülürlerle özdeş kabul edilen kendinde bir varlık alanı bulunduğu ve bu alana ilişkin mutlak bilgi sahibi olabileceğimiz fikirleri kabul edilemez. Eğer mutlak bir varlık alanından söz edilemiyorsa, Tanrı, Evren ve Ruh gibi terimler üzerinde yüzyıllardır sürdürülen metafizik tartışmalarının da bir yanılısına içeriyor olması gerekir. "Kritik" projesinin amacı, bu itibarla, insan aklının neyi bilebileceğinin açığa çıkarılması suretiyle neyi bilemeyeceğinin ortaya konulmasıdır. Felsefi faaliyetin en temel bir amacı dilden ve mantıktan hareketle varlık hakkında hükümler verilebileceği zannıyla kaim olan bir yanılısımadan insanın kendisini kurtarmasıdır. Söz konusu yanılısımanın ortaya çıkmasının nedeni, aklın kendi sınırları içerisinde bilebileceğinin tespit edilmemiş olmasıdır. İnsan bilgisi ancak fenomenal olanla sınırlıdır. Söz konusu bu fenomenal alana ilişkin olarak evrensel ve zorunlu bir bilgiden söz edilebilir. Bu bilgiler Kant'ın Birinci Kritik içerisinde göstermeye çalıştığı gibi sentetik ve *a priori* yargılara dayanır. Sentetik *a priori* yargılar matematiğin ve fiziğin evrensel ve zorunlu olmasının zeminini teşkil ederler.

Kant'ın tüm bu görüşleri ampirik bilimler için bize ne sunmaktadır? Gerek gündelik dil içerisinde gerekse bilimsel araştırmalar kapsamında gerçekleştirdiğimiz tasniflerin ve bu tasniflerin zemininde yer alan bilimlerin sınıflandırılmasının zemini hakkında ne söylenebilir? *Kant Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserinde bu soruna yönelir. Bu eserin teleolojik yargılarla ilgili bölümünde özcülüğe izin vermeyen mekanik fizik anlayışı ile sürekli yapageldiğimiz ampirik tasnifleri (varolanları cinslere ve türlere bölmemizi) tutarlı bir biçimde bir araya getirmeyi dener. Kant'ın çözümü, fiziğin nesnel olarak geçerli olduğu ve söz konusu tasniflerin yargıgücünün (Alm. Urteilskraft)

öznel bir ilkesinden kaynaklandığı düşüncelerine dayanmaktadır. Yargıgücü kendisine verdiği öznel bir kurala (gaye; Yun. telos) göre varolanlara sanki teleolojik bir düzenlenişe uygunmuşlarcasına yaklaşmakta, fiziğin yasaları evrensel geçerliliğe sahip olduğu ve doğa belli bir düzene sahip olduğu içinde aradığı düzenliliği varolanlarda bulmaktadır. Söz konusu tasnif zaman içerisinde değişebilmekte, daha genel ve daha kapsayıcı tasnifler yapılabilmektedir. Ancak fizik yasaları nesnel ve evrensel olduğu için bilimsel çalışmaların ilerlemesinden ve nesnellığe yakınsamamızdan söz edebiliriz. Bir başka deyişle Kant'ın ortaya koyduğu bu düşünüş biçiminin bilimlerin ilerlemesi fikrini beraberinde getirmektedir. Nesnel bir fiziğin ufkunu çizdiği bir mekânda bilimler öznel sınıflandırmalar üzerinden ilerlemektedirler.

Sonuç olarak Kant'ın Protagoras'ın savlarının ikincisini (bilinemezlik) kabul edip ilkini (görecelik) reddetme yoluna gittiğini söyleyebiliriz: İnsan her şeyin ölçüsüdür ama onun da uyduğu evrensel ölçüler vardır; ancak bu ölçüler bize fenomenal olanla sınırlı bir bilme imkânı sunar.

Gel gelelim, son iki yüzyılda Kant'ın kurmaya çalıştığı bu evrensel zemin ciddi anlamda aşınmıştır. Bugün Kant'ın matematiğin ve fiziğin zemininde sentetik *a priori* yargılar olduğu düşüncesi çok savunulabilir bulunmuyor. Bu durumda tecrübemiz hakkında evrensel ve zorunlu yargılar verebileceğimiz fikri de ampirik bilimlerin nesnel yargılar ürettiği ve teorik fiziğin tasvir ettiği nesnel bir gerçekliğe yakınsadığı fikirleri de ağır bir yara almış oluyor. Bu düşünüş tarzı bizi Protagoras'ın görecelik tezine biraz daha yakınlaştırmış oluyor mu?

Önce konuyu klasik fizik bakımından ele alalım. Kant'ın klasik fiziğin paradigması olarak aldığı Newton Mekaniğinin Einstein'ın Görelilik Mekaniği tarafından aşıldığını biliyoruz. Ancak bu aşma Protagoras'ın geri döndüğü veya haklı çıktığı iddiası için bir dayanak teşkil etmiyor. Çünkü görelilik kuramı – kuramın adı bazılarını yanıltabiliyor – bilginin göreliliğini değil, tüm referans çerçeveleri göreliliğe da fizik yasalarının bir ve aynı nesnel gerçekliği tasvir ettiğini öne sürüyor. Dolayısıyla, her ne kadar Kantçı çerçevenin dayandığı klasik mekanik aşılmış olsa da klasik fiziğin sınırları içerisinde nesnellik iddiasının sürdüğünü görüyoruz.

Tüm bu tartışmalarda asıl sorun kuantum fiziği ile birlikte ortaya çıkıyor. Kuantum fiziği denilince akla "gözlem yoluyla dalga paketinin indirgenmesi", "Heisenberg Belirsizlik İlkesi", "kuantum dolanıklığı",

(...) gibi çetrefilli pek çok konu geliyor. Tüm bu konular, kuantum mekaniğinin klasik yorumunda (Kopenhag yorumu) öne sürüldüğü gibi, kendinde olduğu hâliyle parçacıkların hâlleri hakkında bilgi sahibi olamayacağımız ve gerçekçi (söz konusu parçacıklara gözlemden bağımsız bir gerçeklik atfeden) bir fiziğin yapılmasının mümkün olmadığı savlarını beraberinde getiriyor. İşte tam da bu noktada bazıları çıkıp “var olanın varlığının veya var olmayanın yokluğunun gözleme ve gözlemi yapan insana bağımlı olduğunu”, yani Protagoras’ın haklı çıktığını öne sürüyorlar. Burada gözlemi bir tür ölçme olarak alırsak insan sanki ölçerek, ölçme yaparak bir şeyin varlığa gelmesi konusunda belirleyici bir konuma yükselmiş gibi görünüyor. Burada söz konusu edilen ölçme gerçekten böyle mi anlaşılmalı?

Tam da bu noktada Heidegger’in, Protagoras’ın sözünü ettiğimiz görecelik tezinde geçen “ölçü” teriminin, modern düşünce bağlamında, bir tür ölçmeyle ilişkilendirilerek anlaşılması gerektiği uyarısını hatırlatmakta yarar görüyoruz. Heidegger, Nietzsche üzerine yazdığı şerhinin ikinci cildinde Protagoras’ın görüşlerini ele alırken “ölçü”nün modern bir perspektiften yorumlanmaması gerektiğini öne sürüyor. Heidegger’e göre Protagoras’ın tezi, insanın kendi ufku dâhilinde olanı bilebileceği ve nesnel ya da mutlak bir bilgiye sahip olamayacağı biçiminde okunmalı. Bu itibarla Protagoras’ın tezinin kapsamı kuantum fiziği bağlamında ele alındığından daha geniş olmak durumunda⁵.

Gerek felsefi tartışmaların gerekse kuantum mekaniğinin klasik yorumunun (ve diğer bazı fantastik yorumlarının) Protagoras’ı destekler gözüktüğü ve 20. yüzyılın ikinci yarısında göreceliği besleyen bir hava estirdiği, bu havanın bilim felsefesi başta olmak üzere sosyal bilimlere de etkilediği söylenebilir. Öte yandan son birkaç on yılda gelişen bir karşı dalgadan söz etmezsek sunmaya çalıştığımız resmin eksik kalacağını düşünüyoruz.

Öncelikle 19. yüzyılın sonlarından günümüze kadar geçen sürede mantık alanında yaşanan gelişmeler beraberinde yeni bir metafizik getiriyor gözükmedir. Metafiziğin (var olanların varlıksal statüsü, özne olabilmenin imkânı, çelişkilerin gerçekten var olup olamayacağı, (...) gibi) klasik konularını hakkında gittikçe artan sayıda felsefeci çalışmalar yapıyor ve kanıtlamalar öne sürüyor. Bir başka deyişle her ne kadar kendimizi (ufkumuzu) sonlu ve sınırlı olduğumuzu düşünüyor olsak da geliştirdiğimiz mantıklardan hareketle evrensel ve zorunlu savlar öne sürüleceğimizi hâlâ düşünmeye devam ediyoruz. İkinci olarak bilim felsefesinde gerçekçi yaklaşımların veya

(özellikle Bayes teoremine dayalı) bilimsel ilerleme kuramlarının gittikçe daha fazla kabul gördüğüne şahit oluyoruz. Son olarak kuantum fiziğinin gerçekçi yaklaşımlarla mezcedilmesinin daha yüksek sesle ifade edildiğini gözlemliyoruz.

Protagoras’ın ve Antik Yunan felsefesinde öne çıkan diğer bazı düşünürlerin (eğer hepsini tek bir ad altında toplamak mümkünse Sofistlerin) “İnsan her şeyin ölçüsüdür”, “Doğruluk gücünün işine gelendir”, “Bilgi mümkün değildir”, (...) gibi savları, belki de hemen her zaman gündemde yer alıyor ve etkili oluyorlar. Öte yandan bu görüşlere karşı “O kadar da değil” diyen birileri de hep var oluyor. Belki de bunun temel nedeni bu görüşlerin kabul görmesinin toplumda güç ilişkilerinin hâkim olmasının yolunu döşemekle ilgili ağır sonuçlarının bulunması.

Protagoras haklı mıydı? Belki evet. Belki de, o kadar da değil... ◀

¹ Alıntılarda Diels-Kranz numaralandırmasını kullanıyoruz.

² Kuantum mekaniğinde parçacıkların davranışı karmaşık (kompleks) sayıları kat sayısı olarak kullandığı dalga denklemleri ile ifade ediliyor. Örneğin bir kuantum nesnesinin olası farklı konumları karmaşık sayıları içeren katsayılarla çarpılıyor. Gözlem esnasında bu katsayıların normları alınıyor ve gerçek (real) olasılıklar elde ediliyor. Dalga fonksiyonu bize indirgeme sonrası parçacığın uzay – zamanda bulunabileceği yerlere ilişkin gerçek olasılıklar veriyor. Ancak indirgeme öncesi parçacığın konumu ile ilgili bir bilgi sunmuyor. Bir bakıma parçacığın belirli bir konumda var olması ya da olmaması gözlemcinin varlığına bağımlıymiş gibi görünüyor. Öte yandan buradaki gözlemcinin bir gözlem aletimi yoksa bilinç sahibi bir insan mı olduğunun veya insanın bir gözlem aracıymış gibi düşünülüp düşünülmemeyeceğinin uzun uzun tartışılması gerekiyor.

³ Bu ilkeye göre bir parçacığın konumu ve momentumu bir ve aynı anda aynı kesinlikle belirlenemiyor. Birisini kesinleştirmek ancak ötekini belirsizleştirmek pahasına sağlanabiliyor.

⁴ Parçacıklar gözlemlendiklerinde hep tane olarak gözlemleniyorlar. Ancak bu olgu özel görelilik kuramının yerel gerçekçilik anlayışı ile veya ışık hızının aşılmasını ilkesi ile tutarlı biçimde açıklanamayan fenomenlerin gözlemlenmesine yol açıyor.

⁵ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi “Protagoras haklı mıydı?” sorusu pekâlâ “Platon ve Aristoteles haksız mıydı?” biçiminde de formüle edilebilir. Çağdaş felsefede Platonculuğun ve doğruluğun uygunluk kuramının çok farklı düşünürlerce yoğun olarak eleştiriyeye tabi tutulduğunu görüyoruz. Bu eleştirilerin iki ana kanalı olduğunu öne sürebiliriz. Bunlardan ilki Nietzsche’nin ikincisi ise William James gibi bazı pragmatistlerin görüşlerine dayanıyor. Nietzsche’ye göre doğruluğun (hakikatin) aranmasının arkasındaki güdünün ne olduğu açıklanmaya muhtaçtır. Nietzsche Ahlakın Soykütüğü Üzerine adlı eserinde bu eksikliğe dikkat çekiyor. Doğruluğun inançlarımıza yarar, haz, güvenlik vb. ihtiyaçlarımızın eklediğinin ötesinde bir şey ekleyip eklemediği tartışmalıdır. Bir başka deyişle doğruluğun değerinin nereden geldiği bir sorun olarak ele alınmalıdır. Bu itibarla da felsefe tarihi boyunca doğruluğun iyi olanla ilişkilendirilmesi sorgulamaya açıktır. James’e göre ise doğruluğun değeri, doğru olarak kabul edilen inançların “öngörülebilirliği / tahmin edilebilirliği artırması” ve “kontrolü geliştirerek eylemleri kolaylaştırması” ile belirlenebilir. İnanç ve kanaatlerden bağımsız bir doğruluk ya da pratik olandan bağımsız bir değer söz konusu olamaz. İnsan yapımı herhangi bir aracı alamız. Mesela bu bir tornavida olsun. Söz konusu bu aracın aslı bir işlevi (Yun. ergon) olduğu iddia edilebilir mi? Tornavida bir vidayı sabitlemek veya yerinden çıkarmak için kullanılabilirliği gibi bir şeyi kazımak, bir şeylere vurarak ses çıkarmak (...) için de kullanılabilir. Bunların hangisinin öne çıktığı kullanana ve kullananın niyetine göre değişir. Bu itibarla işlev mutlak veya nesneye ilişkin bir özellik değil, ilişkisel veya nesneye dışsal bir özellik olarak ele alınabilir. Bu düşünüş tarzı tüm nesnelere, lafızlara veya cümlelere de genişletilebilir. Bu yazımızda tartışmayı bu yönde genişletmedik ve görüşlerimizi bilimsel gelişmelerle sınırlı tutmaya çalıştık.

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

Narsistik Bir Döngü: HÜMANİST TRAJEDİ



Özkan Gözel*

1. İnsan bu, meçhul

Alexis Carrel (1873-1944) ünlü kitabının başlığına bu ilginç tabiri yerleştirmiştir: *İnsan bu, meçhul* (*L'Homme, cet Inconnu*, 1935). Vaktiyle pek çok dünya diline çevrilen, çok satan ve çok okunan bu kitap, sonradan Türkçeye de çevrilmiş ve bir dönemin hit kitapları arasındaki yerini almıştı. Müslüman çevrelerde, bilhassa bu çevrelerde iyi bilinen, adından sıkça söz edilen, çokça kaynak gösterilen bu kitabın vaktiyle bir aurası

vardı kuşkusuz. “Bilimin dini nakzetmek şöyle dursun, teyit ve tasdik ettiğine” ya da “bilim ve dinin birbiriyle asla çelişmediğine” dair hüccetler getirilirdi Carrel’in bu kitabından. Cerrah ve fizyolojist olan bu Fransız bilim adamının hele bir de 1912’de Nobel Tıp Ödülünü almış olması, bu hüccetlerin sağlamlığını daha bir teyit ediyordu. Öte yandan, bir bilim adamı olarak Carrel’in (ya da bir bilim adamı olmasına rağmen Carrel’in) insanı “meçhul” yani “bilinmez” (*inconnu*)

..in fî sudûrihim
illâ kibrun
mâ hum
bibâligîh.

Mü'min Sûresi, 40/56

olarak vasfetmiş olması, onun sıradan bilimadamlarına nazaran bilimci/pozitivist indirgemeciliğe mesafeli duruşunun açık işareti olarak yorumlanabilir. İnsanı bu “meçhul”, giderek de “muamma” olarak “tanımlama” teşebbüsü, dönemin hâkim, pozitivist temelli bilimsel tutumuna doğrusu pek de uygun düşmüyordu. “Bir şeyi tanımlamanın imkânsızlığının onun gerçekte mevcut olmadığı anlamına gelmeyeceği”ni, keza “bir konunun güçlüğüne ya da muğlaklığının onu göz ardı etmek için yeterli gerekçeyi sağlayamayacağı”ni söylüyordu Carrel. Bilimci indirgemeciliğe karşı, kuşkucu, şu halde ihtiyatlı bir tutum takınmasıyla maruf bu ayrıkçı bilimadamı, aklın göze indiği, indirildiği bir çağda görünmeze/bilinmeze, onun kendine mahsus hakikatine zihinlerde bir yer açmayı umuyordu. Nitekim o, duada, pozitivistik bilimciliğin kitlediği zihinleri açacak anahtarını görüyordu. “İnsanın görünmez bir varlıkla hemhâl olmak için gösterdiği çaba” demektir (*La Prière, 1944*) haddizatında dua.

Bununla birlikte, Carrel herkes gibi zamanının bir çocuğuydu. Çağına hâkim bilimci-medeniyetçi-ilerlemeci-hümanistik tasavvurdan bütünüyle uzak olamazdı. Yine de o pozitivismle karakterize olan zamanının bilimsel tutumunu şu veya bu ölçüde tartışma konusu edışıyle bilimadamından fazla olarak bir düşünürdü de.

2. Pozitivizm ve Bilim

Peki nedir bu söz konusu bilimsel tutum? Bu tutum kabaran bir bilişsel iştihayla teması kıldığı şeye yönelir ve onu “deneyin verileri göre ve aklın ışığında” çözümler. Bilimin çözümlendiği her ne ise; o, artık “bilinmez” ya da “bilinemez” olmaktan çıkmış, “bilinen” ya da “bilinebilir” hâline getirilmiştir. Bilimsel aklın ışığında bütün muammalar çözümlür böylece, bütün gizemler dağıtılır, bütün pürüzler tesviye edilir: Keza, bu ışık altında bütün bilinmeyenler ya bilinebilir olana irca ile bütün ayrıkçılığından edilir ya da daha en başta konudışı ya da gerçeklik harici addedilerek yok sayılır, göz ardı edilir. Başka bir ifadeyle muammayı (gizemi, çözülemezi, kavranılamazı, görülemez, dolayısıyla akıl-ve-deney-üstü olanı) kendi kodlarına tercüme edip orada çözümlendiren, eriten, buharlaştıran bilim için her şey enikonu bir bil-mecedir, bu demek ki hâlihazırda bilinebilir değilse bile ileride, bilimsel bilgideki artışla birlikte, er veya geç, ama mutlaka bilinebilir olacaktır. Öte yandan kendini nazara vermeyen ve hep gizem/muamma olarak kalmakta direten, aklın ışığında çözünmeye karşı koyan her ne ise o, tekrar edelim, bilim-dışı, dolayısıyla da gerçeklik/hakikat dışı sayılarak göz

ardı edilecektir. Aslolan, gerçek olan; ölçülebilir-deneye-tabii-tutulabilir-hesaplanabilir-nicelleştirilebilir olanlardır, yani bilimsel keşfe konu olan “olgu”lardır (*faits*) yalnızca. Bilim, gerçekliği/hakikati olgusalığa indirger. Bu indirgemeciliğe bilimcilik diyoruz ki pozitivistik bir karaktere sahiptir. Pozitivizmi pozitivism yapan belli başlı tezlerine şöyle

bir göz atalım o hâlde:

“Yalnız olguların bilgisi üretkendir; kesinliği bize sağlayan deneysel bilimlerdir; insan zihni, gerek felsefede gerekse bilimde, kendini deneyle daimi olarak temas hâlinde tutması ve her türlü a priori’den vazgeçmesi koşuluyla, ancak ve ancak bu koşulda kalabalığından ve hatadan salim kalır; ve nihayet: “kendinde şeyler”in alanına nüfuz edilemez, düşünce olsa olsa bağıntılara ve yasalara ulaşabilir” (A. Lalande, *Vocabulaire...*).

3. İnsanlık Dini

Modern çağın zihniyetini alttan alta belirleyen ideolojidir, tinsellik, dindir hümanizm. Hümanizm “insancılık” ya da “insan sevgisi” değildir basitçe, ama Tanrı’dan kopan insanın kendine dair ürettiği mübalağalı imge, bir rububiyet vehmi, Tanrı’nın ölümü ya da katli akabinde ondan doğan boşluğu doldurma yönünde harcadığı beyhude çabadır hümanizm. Öte yandan, bu lâ-dinî dinin temel bir direği, rüknüdür pozitivist karakterli bilim/cilik. Böyle olarak bilim/cilik, (modernliğe ya da onun bir dönemine hâkim) bir “bilme tarzı” olmanın çok ötesine geçer, öylesine ki o aynı zamanda bir inanç manzumesi, bir ideoloji, bir dogma olarak da görülmelidir. Seküler, dünyevi, monden bir dindir hümanizm, bağılları, dindarları, inanlıları vardır. İnsanın insana (insan-lığa) imanı esasına müstenit bir din! Bunun en aşikâr, en gözeçarpar örneği belki de pozitivismin kurucusu, (pozitivistik) bilim/ciliğin baş esinleyicisi Auguste Comte’un (1798-1857) “İnsanlık Dini”nde (*Religion de l’Humanité*), keza onun mâhut kitabı *Pozitivizmin İlmihali*’nde (*Catéchisme Positiviste*) görülebilir. Bir dönem Saint-Simon’un kâtipliğini de yapmış olan Comte malum olduğu üzere sosyolojinin kurucu babalarından biri olarak da kabul edilmektedir.

Comte insanlığın tarihsel gelişiminde birbirini takip eden üç hâl ya da evre varsayıyordu: teolojik evre, metafizik evre ve nihayet (hakikate gerçek anlamda erişimin sağlandığı) pozitif evre. Keza, bir rivayete göre, sosyoloğumuz, insanın, çocukluğunda teolog, gençliğinde metafizikçi, olgunluk evresinde de bilim adamı/pozitivist gibi düşündüğü kanaatindeydi. Çocuğu ve

delişmen evreleri geride bırakan insanlık “düzen ve ilerleme” (*ordre et progrès*) şiarında en âla anlatımını bulan positif/pozitivist evreye ya el’an ulaşmış ya da ulaşmak üzeredir. Dinin yani semavi anlamda dinin, bilhassa da Hıristiyanlığın tasfiye edildiği bu evrede, doğan boşluğu bilim (pozitivistik bilim) alacak, bilimin ölçsüz tebcil ve takdisi ondan seküler bir din doğuracaktı: İnsanlık Dini’dir bu, (semavi anlamda) “tanrısız”, hümanist, bilimperest bir din. Ve fakat bu yeni dinin de elbet bir tanrısı olacaktı: İnsanın kendiydi bu nevezuhur tanrı.

4. İnsan-Tanrı

İnsanlık dininde, insan, kendine (kendindeki insanlığa) tapıyordu. Ama değil mi ki tapan gibi tapılan da kendiydi, bu tapma başka bir şeye değil insanın kendini ilahlaştırmasına varıyordu, yarıyordu. Başka bir ifadeyle, burada, tapan ile tapılanın nihayetinde bir ve aynı olması ölçüsünde, tapan olmanın zilleti tapılan olmanın sözümona izzetine bir anda ve tek bir jestle inkılap ediveriyor ve bu surette insan, sanki birlikli, saf ve basit bir tanrı olarak değil de, âdeta ikircikli, içinden yarılmış, şizoid bir tanrı (bir insan-tanrı) olarak yeniden-yaratıyordu kendini.

Hıristiyan Batı’nın Hz. İsa’ya atfettiği insan-tanrı vasfı ve bu vasfın çifte karakteri modern insanın kendini tanrılaştırmasında da iş başındaydı sanki. Belki de, modernliğin, Hıristiyanlığın uluhiyet tasavvurunu (belli bir anlamda ve farklı bir düzeyde, ama her hâ-lükarda sekülerleştirerek) tekrar ettiğini söylememiz gerekiyor burada. Ve fakat farklar da bariz: (Hz.) İsa, “Tanrı’nın oğlu” ydu, tam da öyle olduğu için tanrılaştırılıyordu; “Tanrı’nın katili” modern İnsan ise onun ölümünün yarattığı “boşluk”tan (*vanité*: kibir) istifadeyle kendini tanrı olarak ilan ediyordu. Şu da var ki İsa’nın çilesi (*passion*) –değil mi ki insanlığın günahlarına karşılık bir “kefareti”- (*redemption*), esasen trajik olarak addedilemezdi; Modern İnsanın trajedisi ise, daha baştan tescilliydi, zira kendinde rubûbiyet vehmeden bu insan, “beyhude bir tutku”yla (*passion inutile*) “asla erişemeyeceği bir büyüklüğe” göz dikmişti.

5. Hayat Bir Tragedya

“Ne zafer kazanmanın, ne de zafer kazanma umudunun olduğu” bir durumda, kendinden kendini yaratma çabasında, kendiyi “daimi bir savaş”tır modern insan. “Hem heykeltraş hem de mermer”dir o: Çekici tutan el onun olduğu gibi, darbelere maruz kalan da oldur. Sancılı, ıstıraplı, trajik bir süreçtir bu kendinden kendini yaratma süreci.

“Yaşamın trajik duygusu” her daim eşlik eder modern insana, bu “kaçınılmaz bir biçimde” çatışkılı ve çatışmalı savaşta. Nitekim, “Çatışkılı-ve-çatışma içinde yaşıyoruz biz, hayatlarımıza yön veren şey bu!”, der Miguel

de Unamuno, kederle ve hayıflanarak. Hemen sonra da ilave eder: “Hayat bir tragedya!” (*Le Sentiment Tragique de la Vie*).

6. Terakki Ülküsü

Comte’a dönelim bir lahza, İnsanlık Dini’ne. Aşkın olanın inkârı ve olgusal olanın mutlak hakikat katına yükseltilmesi olarak pozitivistimin nihayetinde monden (*mondain*) bir dine, “İnsanlık Dini”ne tersinivermesi hayli ilginçtir. Bilindiği üzere Comte’un hümanist temelli pozitivistik dininin kendine mahsus bir takvimi, özel anma ve takdis günleri, ritüelleri, uluları, azizleri, papazları ve tabi kilisesi vardır. Bu dinin papası olarak Comte, dur-durak bilmeyen bir irşat çabası içinde, sair insanların yanı sıra devlet adamlarını da İnsanlık Dini’ne kazanmaya çalışmış, netice itibarıyla da topyekün insanlığı pozitivistimin nurlu yoluna, ilerlemenin müstakbel cennetine davet etmeyi asıl misyonu saymıştır. İlginçtir, Comte vezir-i azam Mustafa Reşit Paşa’nın şahsında Osmanlı Devleti’ne de 4 Şubat 1853 tarihli bir irşat, bir dine davet mektubu yollamıştır (A. Comte, *İslamiyet ve Pozitivizm*). Doğrusu, genel manada konuşursak, bu davetin büsbütün karşılıksız kaldığı söylenemez. Osmanlı’nın son döneminde ve müteakiben Cumhuriyet döneminde pozitivistimin gerek devlet gerekse aydınlar katında hatırı sayılır bir tesiri, daha doğrusu teshiri olmuştur: Hayatta en hakiki mürşit “ilim” idi; ilhamın artık “göklerden alınma”yışı ölçüsünde, bu bilim, “pozitivistik bilim”den başka bir şey değildi. (Bu arada İttihat ve Terakki Fırkası’nın bizzat adının pozitivistimden mülhem olduğuna geçerken işaret edelim). “İslam mani-i terakki değildir” diyenler de, bu savunucu ve alttan alıcı tutumlarıyla pozitivistimin şiarı olan “terakki ülküsü”nü ister istemez tasdik, dahası de tasvip etmiş oluyorlardı. Osmanlı’nın son döneminde ve müteakiben Cumhuriyet’te rical-i devlet ve aydınlar katında afsunkür bir tesir icra eden, bir ideoloji, giderek lâdini bir din işlevi gören pozitivistim, batılılaşmanın/modernleşmenin (batılı/modern tipte bir birey ve toplum yaratmanın) ışıklı yolunu gösteriyordu.

7. Hümanizm ve Anti-hümanizm

O zamandan bu yana köprünün altından çok sular aktı; ne var ki köprü, eskise de, yıpransa da temelleri itibarıyla hep aynı kaldı. Bugün pozitivistim Batı’da, kısmen de bizde, kıyasıya eleştiriliyor. Bu bilimsel-ideolojik yaklaşımın artık modasının geçtiği söylenebilir kuşkusuz. Bugün (bu tabir illa Comte’çu dar anlamda değil, ama daha geniş bir anlamda alındığında da) İnsanlık Dini gibi bir şeye bağlılığını deklare eden hemen hiç kimseye rastlayamazsınız. Ne var ki bu, pozitivistik (ve hümanistik) varsayımların günümüzde büsbütün gözden düştüğü anlamına gelmiyor, pozitivistimi (belki de kendilerine rağmen) “gizli bir din” (*crypto-positivisme*)

gibi içlerinde taşıyanlar bugün dahi mevcut zira. Evet, bunu ister deklare etsinler, isterse etmesinler ve kendileri bunun ister farkında olsunlar, isterse de olmasınlar (pozitivistik olmayabilen ya da öyle olmayı artık geride bırakmış görünen) işbu İnsanlık Dini'ne bağlı, bağımlı bir hayat sürenler bugün de az değil aramızda.

İmdi, farklı farklı türleriyle pozitivizmin ve başka başka adlar altındaki sair izm'lerin temel esin kaynağıdır Hümanizm. Modern çağ'ın hâkim, modern insanın da temel dinidir, temel ideolojisidir Hümanizm. Modernleşme dediğimiz, 16.-17. asırdan başlayıp bugünlere varan tarihsel süreçte ve Batı dediğimiz mahut coğrafyada bilhassa da Kilise'nin devre dışı bırakılmasıyla birlikte yeni bir insan tipi, dolayısıyla da yeni bir insan (ve varlık) tasavvuru gelişme ve yerleşme imkânı bulmuştur. Başka zaman dilimlerinde ve başka coğrafyalarda kökleri aranabilse, izleri sürülebilse de Hümanizmin patentü kuşkusuz Batı'ya aittir. Bunu şuradan da anlıyoruz ki farklı medeniyetler, kültürler ya da dinler kapsamında üretilen (ya da daha doğrusu yeniden-üretilen [*reproduction*]) hümanizm/ler görüldüğü kadarıyla kendilerini Batı hümanizmi üzerinden ve onun dili içinde/n anlayıp anlatmaya (ve satmaya) çalışıyorlar. Hatırlatmak gerekirse: Patent, "buluş sahibinin buluş konusu ürünü belirli bir süre üretme, kullanma veya satma hakkı"dır.

Elbette genel olarak Modern çağ'da, bilhassa da bu çağın bize en yakın evresini teşkil eden ve yaygın olarak postmodern diye de adlandırılan zamanımızda anti-hümanizm/ler yani hümanizmi tenkit ve cerh çabaları Batı'da ara ara gündeme gelebildi. Öyle de olsa, bu çabalar, ekseriya, hümanizmi ve modernliği (kısaca hümanistik modernliği) daha baştan varsayan tarihsel ve kültürel bir zeminde ve bu zemini istemeden de olsa sağlamlaştıracak, en azından muhafaza edecek bir çerçevede gösterilebildi. Şunu demek istiyoruz ki tüm karşıçıkışlara ve eleştirilere rağmen, bilhassa da bunların yeterince radikal ve derinlikli olamamaları yüzünden, Hümanizm, aşikâr ve görünür bir şekilde olmasa da, en azından gizli (*crypto-*) ve/veya gizil (*virtuel*) anlamda, çağımızın hâkim dini olmayı sürdürüyor hâlâ. Bu arada belirtmeden geçmeyelim: Postmodern veya değil, akademik ve entelektüel çevrelerden yükselen hümanizm eleştirileri arasında Heidegger'inki belki de en kaydedeğer ve özgün olanıdır.

Sonuçta, ağırlıklı olarak postmodern bir eğilim taşıyan bu anti-hümanist eleştiriler Hümanizmi yıkamazlar, ama onu farklı bir düzeyde ve dilde yeniden-üretilirler olsa olsa. Postmodernlik, o hâlde, tıpkı soyundan geldiği modernlik gibi, temelde hümanistik olarak kalmayı sürdürmek durumundadır, bunu ister itiraf etsin, ister etmesin.

Şu hâlde, gerek modernlik, gerekse de (onun inkıtı değil ama devamı olan) postmodernlik söz konusu olsun, üzerine gitmemiz gereken asıl problem, hadsizlik ve/veya talihsizlik eseri olarak, insanın her halükarda "altta-yatan" (*subjectum*) olarak, her şeyin "temel"i ve "ölçüsü/ölçükoyucusu" olarak, tüm varolanların "merkezi", "istinat noktası" veya "referans kaynağı" olarak tebcil, giderek de takdis edilmesidir. İnsana dair ifrat derecesinde iddialı, onu tanrılık katına çıkartacak kadar da mübalağalı olan bu tasarı/bu tasarım, insanın Tanrı karşısındaki istignasının, keza onun yeryüzünde işlediği, işlemekte olduğu her nevi taşkınlık ve azgınlığın temel nedenini oluşturuyor. Bu arada, burada kastedilen insanın öncelikle ve bilhassa "batılı/modern tipte insan" olduğunu hatırlatalım ve dikkatimizi asıl olarak hümanistik modernliğin üç yüz-dört yüz yıllık problematik tarihine çevirelim. O zaman, modernliğin işbu tarihini, tarihin bu modernlik evresini, insanın Tanrı'yı oynadığı bir tragedya olarak gözümüzde canlandırmakta zorlanmayacağız hiç. Yer yer komedi öğeleri içermekle birlikte asıl karakteri tragedyadır bu oyunun. Şu da var ki, perde daha kapanmadı, oyun sürüyor hala.

Epilog

İnsan haddini aşıp "hevasını tanrı edindiği"nde, kendinde tanrısal bir güç, bilgi ve irade, kısaca tanrılık vehmetmeye başlar. Bu vehimle kendini müstağni sayan insan, yeryüzünde büyükenip tuğyankârlık etmeye kalkar: "Hayır insan tuğyankârlık eder, kendini müstağni görmekle" (Alâk, 96/6-7). Yeryüzünde zorbalıkla iş başına geçip "ekini ve nesli" tahrip etmeye, "karalarda ve denizlerde fesat çıkarma"ya, ama daha mühimi Allah'ın kulları üzerinde rabblik taslamaya koyulan bu insan, "Allah'ı unutan, Allah'ın da ona kendine unutturduğu" şu bedbaht insandır...

Bu insan, dev aynasında öz imgesini seyre dalmışken her nasılsa kendini narsistik bir döngüye kaptırmıştır. Kibir ve zillet arasında beyhude bir biçimde izzeti araması bundandır. Keza, bundandır onun ("Öte'ye yol yok!" inkârıyla) burada, bu dünyada, bu aradan hareketle sonsuzlaşmak / tanrılaşmak sevdası...

Bu insan, Tanrı/lar/dan meşaleyi çalan Prometheus'un benzeridir. Batı'nın hâlihazırda uhdesinde tuttuğu "Power/Knowledge" da, Yunan'ın şu meşalesi mesabesindedir. Peki ama kendini "Kâdir-i Mutlaklık/Âlim-i Mutlaklık" katına çıkartma arzusundaki bu insan, onu tanrılaştıracak bu iksiri bulabilecek midir? Bilmiyoruz. Ama içimizden yükselen şu sese kulak kabartmakta beis görmüyoruz: Bulacaktır elbet sonunda bu insan iksire benzer bir şey. "İçtikçe susatan" bir ser/mâyedir bu, cehennem şarabı misâli. Ve kan renginde... ◀

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi Öğretim Üyesi

Rönesans Hümanizmi Avrupa Kültüründe Esaslı Bir Değişim

Robert Baldwin*

Hümanizm, en dar anlamıyla, klasik literatürün çalışılması, yeniden canlandırılması, tercüme edilmesi ve 1450'den sonra da neşredilmesine adanmış bir İtalyan rönesans düşün hareketidir. Bu hareket 14. yüzyılın ortalarında Floransa'da başlamış, 1400'den sonra birçok İtalyan şehrine yayılmıştır. Kendine has şehirli aristokrasisi ile İtalya, hümanizmin neşet etmesi için gerekli zengin şehir kültürüne sahip tek bölgeydi. Rönesans devri Floransa, Milan, Siena, Napoli ve Roma'sında klasik mimari formların ve hümanist yazının yeniden canlanması sadece saygın bir tarihi değil, aynı zamanda yeni, şehirli bir modernite, erdem ve gücü de gözler önüne sermekteydi. Kuzey Avrupa 1500'lere kadar hümanizme karşı açık bir şekilde düşmandı. Aristokrasisi, feodal malikanelerinde kurulmuş oturuyordu. Sadece birkaç şehrin kökleri Roma'ya uzanıyordu; Ortaçağ monastisizmi ise daha yerleşikti.

1450'den sonra matbaa devrimi hümanizmin yayılışına büyük katkı sağladı. Kitapları el yazması, lüks nesnelere olmaktan çıkarıp ucuz, fabrikasyon mallara dönüştüren matbaa yazarların yeni bir otorite ve toplumsal tirmanış iddiasında bulunmasına, okurların da yeni bir bilgi, düşünsel güç ve zihne dayalı bir "iç soyluluk" ileri sürmesine imkân tanıdı.

Klasik literatürü modern kültürün temel unsuru hâline getirmek için erken dönem hümanizmi enerjisinin çoğunu müfredatı değiştirmeye ve varlıklı ailelerin oğullarını eğitecek yeni okullar kurmaya ayırdı. Eğitimi yeniden tanımlayan hümanizm kendini Avrupa aklını ve tüm yüksek kültürünü dönüştürürken buldu. Klasik geçmişe doğru olan yönelişine rağmen hümanizm, yalnızca ilme kendisi için yönelmeyen, ileriye dönük bir hareketti. Bunun yerine, ortaya çıkan pazar ekonomisi, daha büyük toplumsal hareketliliği, yeni dünyalar keşfi, bireysel sesleri çoğaltışı ve teknolojik ve bilimsel yenilikleri ile modern şehir hayatının zorluklarıyla başa çıkmada şehirli seçkinlere yardım edecek yeni eğitimsel, toplumsal ve ahlaki değerleri yeniden tanımlıyordu. Bütün bunlar, yeni bilim, edebiyat ve sanat akademileri bilgide bir patlamaya sebebiyet veren yavaş yavaş merkezileşen devletlerin daha geniş siyasi çerçevesinde gerçekleşiyordu.

Geç ortaçağdaki gelişmelerden ve her şeyden önce 1100'den sonra şehrin yükselişinden doğmuş olmasına karşın hümanizm, geç ortaçağ monastisizmi ve skolastisizmi 15. ve 16. yüzyıl hayatının zorlukları, fırsatları ve hedefleriyle baş etmede yetersiz olduğundan ortaya çıktı. Sivil ve siyasi katılıma güçlü bağlılığıyla hümanizm, göksel ve yersel, zihin ve beden, fikri ve fiili, dinî ve dünyevi arasındaki ortaçağ zıtlıklarının ötesine geçti. Geç ortaçağ şövalyelik ve saray kültürünü istisna tutarak ortaçağ yazınının çoğu, günahkâr olandan kendini takvayla sakınarak ve dine aykırı bir "merak"tan kaçınarak iç yaşamın üstünlüğünü övüyordu. Tam tersine hümanizm ise kutsallık ve erdemi dış fiillere ve yurttaşlıkla ilgili başarıya oturturken "hakiki" dindarlık



ve erdemi toplumsal ve siyasi düzene yerleştirdi. Bu başarılar arasında iş, aile ve siyaset önde gelmekteydi. Hümanistler, dünyayı terketmek yerine dünyevi tehlike ve ayartmaların tam ortasında erdemli bir biçimde yaşamaları noktasında modern bireylere meydan okudular. Sonuçta hümanizm, modern şehirli seçkinlerin kendilerini içinde bulduğu değişen toplumsal ve siyasi çevreyi anlamlandırmaya ve yeni düşünce ve eylem alışkanlıkları üretmeye dair yeni bir bağlılıktan daha gevşek bir kurallar ya da yönergeler manzumesiydi.

Hümanizmin Üç “Dünya”sı: Siyaset, Ahlak, Doğa

Artık insan başarısının en azametli, en asil alanı olarak görülen kamusal alan açısından hümanizmi hukuk, adalet ve siyaset felsefesi, savaş, iktisat ve tarih de keşfetmişti. Hümanizm aynı zamanda özel alan, ahlak –evlilik, aile ve cinsellik– ve özel hayatın devletle ilişkisine dair yeni, kapsayıcı tartışmalar da üretti. Genelde hümanizm aileyi tüm siyasi ve dinî erdemlerin beşiği ve yurttaş ve liderlerin eğitiminde ilk “okul” olarak görüyordu. Dünyevi yaşamı geliştirmeye odaklanan hümanizm, 1500’den sonra anatomi, tıp, astronomi, coğrafya ve botanik gibi alanlarda çarpıcı bir bilimsel kültür üretti. Bu bilimin çoğu pratik siyasi ve ekonomik çıkarlara bağlıydı.

Çağdaş gözlemciler, hümanizmin üç meşguliyetinin birliğini gözden kaçırmaktadırlar: siyaset, ahlak ve doğa bilimleri. Ancak bütün bu alanlar hümanist kültürde geleneksel makrokozmos ve mikrokozmos kavramları üzerinden birbiriyle örülmüştü. Bu geleneksel düşünüş klasik dönemden tevarüs edilmişti ve ortaçağ düşüncesinin temeliydi; evren, yerküreden devlete çeşit çeşit küçük dünyalar muhteva etmekteydi. Tüm bu birbiriyle örtüşen alanlar ilahî aklın tabana, zihnin bedene, aklın tutkulara, eğitilmiş kimselerin “sıradan insan”a, erkeklerin kadınlara, insanın hayvana hükmüyle işleyen düzenli sistemler olarak görülmüyordu.

Daha önemlisi hümanistler, modern şehir değerleri ve tecrübesi ışığında kozmoloji, doğa bilimleri, siyaset, insan doğası ve biyolojiyi inceleyerek bu alanları yeniden tefsir ettiler. Bu şekilde hümanizm kendisini aynen ortaçağ feodalizminin bir zamanlar aristokratik ve monastik değerleri evrenselleştirmesi gibi doğallaştırdı ve evrenselleştirdi. Klasik yazarların bilimsel tabiat tartışmaları ile ideal şehir üzerine siyasi tartışmalar, erdemli, “iyi yönetilen” karakter üzerine ahlaki tartışmaları zaten birlikte yapmış olmaları rönesans hümanistlerinin benzer, her şeyi şamil söylemler geliştirmesini kolaylaştırdı. Bazı rönesans hümanistleri Platon’un metafizik geleneğine hayran kalırken çoğu hümanist daha çok Aristoteles’in, Epikür ve Stoacıların dünyevi felsefeleriyle ilgilendi.

Platoncu düşünce fiziksel dünyayı değersizleştirirken Aristocu ve Stoacı felsefe, rönesans hümanistlerine ha-

yatın çalkantılı “suları”nın ortasında yeni bir erdemli yaşam ideali sunuyordu. Evrenin zahiri düzenini tefekkür etmesi için kendisine ilahî olarak akıl ve fikir bahşedilen Stoacı, akli kahramanca bir ölçülülük, düzen ve erdemi tasarlamak için kullandı. Stoacılar aynı zamanda kâr getiren işleri ve itidalli bedeni zevklerin değerini de yüceltiyordu. Rönesans hümanistlerini Stoacıardan en çok etkileyen, tüm toplumsal, ekonomik ve siyasi tutkularından ayrılmış bir iç erdemi salık veren katı Seneca değil, daha ılımlı ve siyasetle alakalı olan Cicero idi. Onun Stoacı hümanizmi, dünyevi hırsları savunurken siyasi ve ahlaki erdemi birleştiren Bruni, Manetti ve Erasmus gibi rönesans hümanistlerine daha çok hitap ediyordu.

Ortaçağın Contemptus Mundi (Dünyanın Hor Görülmesi) Düşüncesi Rönesansın Hümanist İnsan Onuru Düşüncesine Karşı

Ortaçağ düşüncesini monastik contemptus mundi fikrine indirgemek çok ciddi bir basitleştirme olurdu. 1250’den sonra şehrin vaaz tarikatlarındaki artış ile 1200’den sonraki saray roman ve aşk şiirindeki patlama, bize her daim, ortaçağda monastik Vanitaş’tan daha fazlasının bulunduğunu hatırlatmaktadır. Bununla beraber, rönesans hümanistleri yeni hümanist idealleri, doğumdan ölüme insan mevcudiyetinin ıstırabını tanımlayan monastik yazırlarla keskin bir biçimde zıtlastırarak tanımlamayı uygun buluyorlardı.

1430’lardan itibaren Floransalı hümanistler “İnsanın Mükemmelliği ve Onuru Üzerine” gibi başlıklarla kitaplar yazmaya başladılar. Monastik contemptus mundi düşüncesini kapı dışarı eden yeni yazın, cennet ve yeryüzünden insan mikrokosmosuna, hatta onun tüm bedenî vasıflarına tüm evrenin, ilahî oran, rasyonel düzen, ari niyet ve fiziksel güzelliğinin Stoacı anlamını yeniden canlandırdı. Pek çok klasik metin önemli olsa da Cicero’nun kutsal düzenin ve evrenin güzelliğinin ve onun içindeki tüm tabii varlıkların ve de mimariden yazıya yaratıcı insan icatlarının altmış sayfalık bir tanımını yaptığı *On the Nature of The Gods* (II. Kitap) kitabında kilit bir paragraf yer almaktadır. 15. yüzyıl İtalyasında toplanmış ve çoğaltılmış bu metinler, Hristiyanlığın “Tanrı’nın tecellisi” olan insan düşüncesinin yeni, fiziksel bir yorumunu geliştirmeleri yönünde özellikle Floransalı hümanistlere ilham verdi. Yalnızca, ruha dayanan manevi bir benzeşim gören Ortaçağ yazarlarının aksine Floransalı hümanistler, tabii ve bedensel dünyayı Stoacı anlamda Tanrı’nın zihninin gözlenebilir bir tiyatrosu olarak cesur bir biçimde yeniden tanımladılar.

On the Dignity of Man (1452) adlı eserinde hümanist Manetti de insan bedeninin güzellik ve yararını, onu çimle, ağaçla ve bunların çiçek, yaprak, meyve, yağ, şarap ve balsam gibi meyveleriyle kıyaslayarak daha geniş bir tabii alana yerleştirdi. Hatta Manetti, beden işini hümanist çalışma ahlakıyla yeniden yorumladı.

Çalışma, günahın ilahi olarak cezalandırılmasından ziyade seçkin başarılarından ayrı tutulamayan ve Aristoteles'in zevk düşüncesine insan mevcudiyetinin temel bir unsuru olarak bağlı bir üretim faaliyeti hâline geldi. Daha sonraki Protestan yazarlar, çalışma ile ilgili bu fikirleri alsalar da çalışma ahlakı, İtalyan hümanistlerinden, bilhassa da Stoacı ideallerden etkilenmiş olanlarından bir asır sonra icat edildi.

İnsan Onuru ve Zihnin Yeni İç Soyluluğu

Yeni hümanist "insan onuru" ortaçağ monastik düşünüşünden keskin bir biçimde dönüş yaparken aynı zamanda doğum meselesinden eğitim meselelerine, iç karaktere ve dış eylemlere ortaçağ soyluluk düşüncesini yeniden tanımladı. Soyluluk artık, soylu (ya da ilahi) akli kendilerini hayvani tutkuların "köleliği"nden özgürleştirmiş tüm eğitilmiş kişilerin erişiminde olan zihnin ya da ruhun iç niteliği demektir. Gerçek soyluluk gündelik hayata bağlı dış eylemlerle de ilintiliydi. Müreffeh, eğitilmiş, aristokrat olmayan şehirli sınıf bu hümanist düşünceyi şevkle benimsedi. Bu onlara "sahte" veya "yapay" kan soyluluğa karşı "hakiki", "doğal" ve daha üstün olarak tanımladıkları yeni bir "iç soyluluk" ileri sürmeleri imkânı tanıdı. Saray hümanistleri de akıl, özgür irade, onur ve "iç soyluluk" fikirlerini aynı şekilde sürdürdü, çünkü bu onlara kendilerini altlarındaki tüm eğitilmiş insanlardan ayırmanın bir yolunu sunuyordu.

Hümanizm ve Yeni Etik, Dindarlık ya da "Takvalı Yaşam"

Şehirli hümanistler soyluluk fikirlerini dönüştürdükleri gibi maneviyatı da erdemli faal yaşamın yeni etik kavramlarıyla yeniden tanımladılar. Kilise himayesinin dışında çalışan pek çok hümanist için "gerçek" dindarlık, kendisini monastik inziva ile yahut da toplumun dini, kutsal veya mistik kavramlarıyla açıklamıyordu. Çoğu hümanist tekrar tekrar yapılan ibadetlerden, haccetmekten ve kalıntı veya mucizevi resimlere tapınma gibi törensel dini eylemlerden etkilenmiyordu. Bilhassa şehirli hümanistler açısından hakiki dindarlık, sivil erdem, aile bağları, gayretkeş ve kârlı çalışma ve toplumsal mükellefiyetlerin görünen, günlük hayatta ortaya çıkmaktaydı. Kuzeyli hümanistler (Brant, Erasmus) bekâret ve fakirliğin kutsanmasıyla ortaçağ monastik dindarlığını reddetmekteydi. Çoğu hümaniste göre monastisizm dünyevi yükümlülüklerin sorumluluğundan kaçmak için bir bahane ve "sahte", ikiyüzlü bir dindarlıktı.

Hümanizme yapılan monastik saldırılara rağmen Roma Katolik kilise kültürü 1450 ve 1650 arasında ciddi biçimde değişti, çünkü hümanist olarak eğitilen papalar, piskopos ve kardinaller orta düzey kilise görevlisi, yazar, avukat, diplomat, özel kalem ve kütüphaneye müdürü olarak hümanistleri işe alıyordu. 1550'den

sonra çoğu Katolik kilisesi görevlisi kendi özel meskenlerini, Tivolide Villa d'Este, Villa Lante, Palazzo Farnese, Palazzo Barberini ve Villa Borghese'de görüldüğü üzere neredeyse sadece pagan heykel ve resimlerle süslüyordu. Hümanist ve monastik/skolastik değerler arasındaki çatışma 17. yüzyıl boyunca sürerken hümanizm 1550'den önce kilise kültürü içerisine iyice yerleşmişti. Kuzey Avrupada reformun ortaya çıkmasıyla monastik dindarlığın hümanist eleştirisi daha radikal bir Protestan saldırı hâline geldi.

Hümanizm, Tarih ve Şöhretin Seküler Ölümsüzlüğü

"Faal yaşam"a övgünün içinden tarih ve tarihyazımıyla ilgili yeni bir hümanist hassasiyet çıktı. Klasik dönemde, tarihte icat edilen maddi bir yazınsal kategori dünyadaki hükümdarları daha geniş bir klasik ahlak ve siyaset felsefesi çerçevesinde yüceltiyordu. Bu, Hristiyan ortaçağlarda yok oldu fakat onu, o zamanın İtalyasının yeni tarihlerini modellemek için kullanan Floransa hümanizmiyle geri döndü. Hümanist kültür tarih ve süregiden yazınsal ve sanatsal yapıtların himayesi üzerinden rönesansı, geç dönemin bütünüyle muzaffer olmuş bir ölümün yüzünde çürüyen, monastik "boş" insani başarı kavramlarını tersine çeviren "şöhret" in seküler ölümsüzlüğünü tanımladı. Bundan sonra, yazar ve sanatçıların dâhil olduğu Avrupalı seçkinler dünya üzerinde kalıcı bir iz, hırslı başarı ve patronaj mirası bırakmak için bilinçli bir biçimde uğraştılar. İtalyan Rönesans sanatında portre ressamlığının ortaya çıkması yeni şöhret kültüründen ayrı tutulamaz. 1500 civarında sanatçılar kendilerini kendi portreleriyle övmeye başladılar, bazıları gururla imzasını ve tarihi atıyor, diğerleri de kendilerini yücelten kayıtlar düşüyordu.

Yeni Bir Ataerkillik Olarak Hümanizm

Rönesans hümanist yazıları kadınların kamusal alanda yönetime ve mesleklere dâhil olmasını dikkatli bir biçimde engelledi. Kamusal alanı erkeğe özgü bir alan olarak tanımlayarak ve her yaştaki erdemli kadını özel alana kapatarak Rönesans hümanizmi üst ve orta sınıf kadınlarını, genel olarak cumhuriyetçi Roma'nın "geleneksel aile değerleri" üzerine oturtulmuş ataerkillik aile içerisine hapsetti. Temel eğitim çoğu üst sınıf kadın için evde mümkün olsa da, yüksek öğrenim büyük oranda yasak bölgeydi. Buna rağmen bazı soylu kadınlar, hümanistlerin kızları ve rahibeler eğitimde yüksek seviyelere çıkabiliyordu. Ancak az sayıda kadın kendi yazılarını basmaya cesaret edebiliyordu. 20. yüzyılın ortaları boyunca kadın yazarlar (ve sanatçılar) düşmanca davranan erkek meslektaşları, anaakım toplumsal düşünce ve ataerkillik kurumlara karşı çetin bir mücadele ile karşı karşıya kaldılar. Zihin bizzat eril, bedense dışı addedildiğinden hümanist zihin dünyası hırslı kadınlara hiçbir teşvik sunamadı.

Bu engellere rağmen üst sınıftan binlerce kadın rönesans hümanist kültürüne eğitilmiş hamiler, sanatçılar, izleyiciler ve özel yazarlar olarak katıldı. 1500'den sonra matbaanın icadı ve yerel dilde edebiyattaki büyük hareketlenme kadınların çokça okumasına ve birkaç defayla mahdud olmak üzere yayın yapmasına imkân tanıdı. Ataerkil değerleri onaylayıp dolaşıma soksa bile matbaa kadınların yeni bilgi ve bir nebze de olsa kişisel otorite edinmelerini sağladı.

Rönesans hümanistlerini yeni yollarla kadınlara köstek oldukları için mahkum etmeden önce ataerkil yapıların, antikiteden 19. yüzyılın sonuna dek Avrupa'nın toplumsal, siyasi ve kültürel hayatında derinlerde köklenmiş olduğunu hatırlamak gerekir. 15. yüzyıl Avrupasının toplumsal gerçeklikleri göz önüne alındığında hiçbir erkek-tanımlı kültür devrimi kadınların statüsünü ciddi anlamda değiştiremezdi. En iyi ihtimalle hümanizm çok daha fazla üst ve orta sınıf kadının eğitim almasına yardımcı oldu. Bu, durumu çok da farklılaştırmasa da gündelik kadın hayatı ve deneyimlerine yeni bir değer kattı; monastik kutsal bekâret idealini ve şeytanlaştırılan kadın cinselliğini, evlilik cinselliğine dair müspet görüşlerle değiştirdi.

Hümanizm ve Sanatta Seküler Konuların Yükselişi

Hümanizm Batı sanatında erken 15. yüzyılda portreye başlayan seküler konuların yükselişinin önünü açtı. 16. yüzyılda yeni, kritik bir kitleye ulaşınca hamiler ve ressamlar on kat daha fazla portre, yüz binlerce yeni, mitolojik imge üretti. Stoacı şehirli bile çoğu albümlerde saklanan küçük basılmış mitolojik sahnelerden keyif almaktaydı. Bu durum yalnızca hüsnükabul gördüğü mitolojik sanat için değil, ahlakçı uyarıların onu daha da kabul edilir hâle getirildiği Hristiyan sanatı için de doğrudur.

Hümanizm 16. yüzyıl sanatında iki seküler kategorinin daha yükselişini hızlandırdı, bunların her ikisi de bir sonraki yüzyılda katlanarak yayıldı. Biri, ağırlıklı olarak klasik pastoral ve zirai edebiyat içinde yerleşmiş, 1450'den sonra rönesans hümanist yazarlarının taklit etmekle meşgul olduğu peyzajlıktı. Görünürde daha az klasik olan diğer konu ise, özellikle içinde yoksul hayat, kabadayı dilenciler, sarhoş köylüler ve kahkaha atan ahmaklara ait komik sahnelerin olduğu günlük yaşamdan kesitler idi. Bu sahneler ortaçağ hicviyle bir miktar bağlantısı bulunsada daha çok klasik komedi, hiciv ve Brant, Erasmus ve Rabelais gibi 16. yüzyıl hümanistlerinin bu türden yazılarının kitle- sel imitasyonu içerisinde, derinlerde köklemişti. 17. yüzyılda, dördüncü bir seküler konu, klasik geçmişten yükseliverdi: natürmort.

Hümanizm ve Tek-Nokta Perspektifi

Hümanizm aynı zamanda tek nokta perspektifinin gelişimi ve hızla yayılışına katkıda bulundu. Brunelleschi tarafından 1420 civarında icat edilen perspektif, geç ortaçağ sanatında süregiden eğilimi daha çok natüralizme doğru büyük oranda hızlandırdı. Resmin içinde her şeyi ve izleyicinin gözüne görmediği şeyleri de dolaylı olarak kapsayan tek görüntülü bir alan inşa ederek kutsalı, tanıdık, üç boyutlu, maddi dünyaya getirdi. Bu şekilde, perspektif, canlı izleyicinin gözünde, resimde yok olan en uzak noktadan genişlemeye başlayan sürekli bir görsel alan yaratıyordu. Görsel olarak kesintili ilahi hakikatiyle düz, soyutlanmış, ortaçağ yüzeyi yerine perspektif resimleri çağdaş dünyanın pencereleri hâline getirdi. Şayet Ortaçağ'da bilmek inanmak idiyse; Rönesans sanatında görmek, inanmak idi. Ortaçağ yazarları sıklıkla duyuların sahte, aldatıcı ve güvenilir olmayan dünyasını değersizleştirirken perspektif, görmeyi, matematik ve yüksek zekâ içinde oluşturulmuş, dikkatlice ölçülmüş bir geometrik düzen olarak yeniden tanımlıyordu. Bu şekilde, perspektif, insanın görmesine (bilhassa sanatsal görmeye) ve daha genel anlamda da ampirik deneye onur ve değer bahşetmekteydi. Perspektif, hem ilahi zihnin yüce alanını hem de duyuların alçak, ampirik dünyasını yeniden yorumladığı şekilde hümanist değerler içinde derinlerde yerleşti. Dünyevi görmeyi matematik ve zihnin yüce alanına çekerken yüce hakikati görmenin alçak dünyasına getirerek perspektif hakikat ile görmeyi, zihin ve bedeni uzlaştırmaya yardımcı oldu. Perspektifin dönüştürdüğü görme, ampirik bilginin yeni bir biçimi hâline geldi. Hümanizmi üreten aynı şehir (Floransa) ve aynı tarihi anda bulunan perspektif, hümanizme yakın paralelde bulunan bir estetik sistem olarak anlamlıdır. Hem perspektif hem de hümanizm insan tecrübesi ve ampirik gerçekliğini yüceltmıştır.

Sonuç: Hümanist Özgürleştirme ya da Hümanist Köleleştirme

Soylu-avam, özgür-köle, zihin-beden zıtlıklarına dair derin hiyerarşik söylemleriyle eğitim ve insan doğası hakkındaki hümanist düşünceler, sınıf kavramlarına oldukça aşınaydı. Yeni zihin soyluluğu ne alt sınıflar içinde ne de genel olarak kadınları içine dâhil etmişti. Önde gelen hümanist Boccaccio, insan onuru yolunda kadınların az bir şeye sahip olduğunda ısrar ediyordu. Yeni evrende tescil edilen tüm o evrensel soylu zihin, insan onuru, özgür irade ve kahramanca hırs retoriği adına hümanizm, toplumsal eşitsizlikleri sürdürmüş, eğitimsiz insanlara "kaba" ve "köle" diyerek onlarla alay etmiş, mitolojik tecavüzü "tanrıların aşkları" diyerek övmüş, kadınları dar roller içerisinde tutmuş ve köleleştirilmeleri, yalnızca, toplumun genel menfaatine katkı sağlayacak olan Avrupalı olmayan toplumları, ilkel vahşilere indirgemıştır. ◀

* Sanat Tarihi Profesörü, Connecticut College (ABD)

RÖNESANS HÜMANİZMİ VE MODERN BEŞERÎ BİLİMLER

Jerry Brotton*

Günümüzde, bir terörist saldırısının ya da fundemantalist eylemlerin “ortaçağvari” olarak tanımlanmasının nedeni, Ortaçağ ve Rönesans periyotlarının arasındaki müphem tarihsel farklılıklara dayanmaktadır. Bunun arka planındaki düşünce; ortaçağ skolastisizminin dogmatik, dar görüşlü ve dinî taassup tarafından tanımlanmış olduğu iddiası iken, Rönesans ve dönemin hümanist düşünürlerinin daha aydınlanmacı, gelişime açık ve müsamahakâr olduğudur. Rönesans, Montaigne, Erasmus, Machiavelli, Petrarch ve hatta Leonardo ile Shakespeare gibi düşünürler ve aydınlar ile bilinmektedir. Bu düşünürleri birleştiren ve ortaçağ seleflerinden farklı kılan unsur hümanizmdir; hümanizm, bu adamların din, siyaset ve hümanite üzerinde düşünüş biçimlerinin yer aldığı, olabildiğince karmaşık ve tanımlanması zor olan bilgi ve felsefe akımıdır ki, bu akımın etkileri bugün de sürmektedir: üniversitelerde beşerî ilimler tahsili görenler bir dereceye kadar 15. ve 16.yy hümanizmi ile ilintilidir. Bizler de bu nedenle, günümüzde dahi hümanizmi, müsamahakâr, insani ve kozmopolit düşüncenin nihai belirleyicisi olarak görüyoruz.

“Renaissance” sözcüğü Fransızca “yeniden doğuş” anlamına gelen bir sözcükten türemiş olup, genellikle, İtalyan aydınların 14.yy’ın sonlarında, Eflatun, Aristotelse, Cicero ve Livy gibi Yunan ve Romalı düşünürleri yeniden keşfetmelerine ve onların fikirlerini modern topluma uygulama çabalarının yeniden canlanmasıyla başlayan sürece işaret etmektedir. Bu, tüm bir neslin entelektüellerinin Studia hümanitatis adı verilen dilbilgisi, retorik, şiir, tarih ve ahlak felsefesinden oluşan yeni bir çalışma, öğretim ve öğrenme metodu geliştirdikleri bir dönemdi.

Bu aydınlar kendilerini “umanista” ya da “hümanistler” olarak tanımlıyorlardı. İçinde yaşadıkları çağı anlamak ve dönüştürebilmek için tarihî metinleri anlamaya, tercüme etmeye, neşretmeye ve okutma-

ya başladılar. Zamanla, Rönesans hümanizmi, içinde doğduğu ortaçağ skolastik geleneğinin yerini almaya başladı. Bu, günlük siyaset, ticaret ve din alanlarında becerilerini kullanabilen başarılı, kültürlü ve medeni bireyin yaratılmasında çok önemli bir yere sahip olan klasik eserlerin yeniden incelenmesini teşvik etmiştir.

Hümanizmin başarısı, taraftarlarına sunduğu şu iki şeyle açıklanabilir: İlki, klasik eserler üzerinde uzmanlaşmak, kişinin kendisini toplumsal alanda karşılaştığı manevi ve ahlaki sorunlar üzerine kafa yorabilecek ve daha iyi, daha “insani” bir birey hâline getireceği inancını pekiştirmiştir. İkincisi, hümanizm, klasik metinlerin incelenmesinin, 15. yy Avrupası boyunca ortaya çıkmaya başlamış bürokratik yönetim tabakaları arasında birer büyükelçi, avukat, papaz ya da sekreter olabilmek için gerekli olan becerileri kazandırdığına talebelerini ve işverenlerini ikna etmiştir. Tercüme, mektup yazma ve hitabet becerileri, elit sınıfın arasına girmek isteyenler için oldukça cazip bir eğitim alanı olarak görülmektedir.

Bu, klasik kültüre ait kitapları kurtaran ve bu kitaplardaki bilgeliği benimseyerek medeni bir toplum yaratan hümanizm tablosuna çıkacak uzun bir yola işaret etmektedir. Rönesans hümanizmi, özellikle yönetim alanında insanların meslekî ilerlemelerine yardımcı olacak bir çerçeve sunmayı amaç edinmiştir. Modern beşerî ilimler eğitimi de bu aynı model üzerine inşa edilmiştir. Aynı menfaatleri vaad etmek, aynı problemleri de beraberinde getirmektedir. Modern sosyal bilimler şu varsayıma dayanmaktadır: Meslekî amaç gütmeyen liberal sanatlarla ilgilenmek, kişiyi daha medeni yapar ve aynı zamanda iş alanında başarılı olabilmek için gerekli olan lisani ve hitabi becerileri kişiye kazandırır. Ne var ki, bu varsayımda kimi problem ve çatışmalar da söz konusudur; bu problemlerin kökeni Rönesans hümanizmine dayanmaktadır.

Rönesans hümanizminin hikâyesi 14. yy İtalyan yazar ve aydını Petrarch ile başladı. Kendisi, çoğunlukla unutulmuş ve ihmal edilmiş Romalı yazarlardan özellikle Cicero, Livy ve Virgil’in eserlerinin retorik ve stilistik vasıflarıyla ilgilendi ve Livy’nin *History of Rome (Roma Tarihi)* eseri gibi, eserleri bir araya getirip didik didik incelemiş, farklı el yazma parçalarını sıraya koyarak birleştirmiş, dildeki bozulmaları düzeltmiş ve Latince’nin linguistik açıdan daha akıcı ve retorik bakımından daha ikna edici formuyla yazarak onun biçimini taklit etmiştir.

Petrarch aynı zamanda klasik metinlere ulaşabilmek için kütüphaneleri ve manastırları didik didik aramış ve Roma devlet adamı ve hatip Cicero’nun, “de studiis humanitatis”in erdemlerini tartıştığı konuşması

Oration for Archias (Pro Archia)’i 1333’te gün ışığına çıkarmıştır. Petrarch, bahsi edilen bu konuşmayı “şairlere yönelik mükemmel iltifatlarla dolu” diye tanımlamıştır. Cicero hümanizmin ilerlemesi açısından büyük önem taşımaktaydı. Bunun nedeni, Cicero’nun kültürlü bireyin yaşamın felsefi yanını daha aktif ve halk boyutu ile birleştirdiğine dair yeni bir düşünce biçimi sunmuş olmasıdır. Ünlü eseri On the Orator’da (Hatip üzerine, De Oratore) Cicero, retorik ve belagat ile felsefeyi karşılaştırarak bu problemi ele almıştır. Cicero’ya göre, “hitabet sanatı zahirdir ve kısmen de olsa insanoglunun genel uygulamaları, gelenekleri ve konuşma sanatları” ile ilintilidir. Diğer yandan felsefe ise, “kamu yararı”ndan daha çok kişisel tasavvur içerir; dahası, “herhangi bir iş ve meslek alanından” sıyrılmıştır.

Hem yaşam şekilleri hem de elde etmek için uğraştıkları birbirine zıt amaçlara bakıldığında inanıyorum ki filozoflar hatiplerden her zaman farklı düşünümlerdir. Hatiplerin gayretleri, kalabalığın övgüsünü almaya yönelik iken, filozoflar kendilerini bilmek, ruhu kendine döndürmek ve içi boş ihtişamdandan nefret etmeye çabalar. Bu, Petrarch hümanizminin kullanma kılavuzuydu: ferdi hakikate yapılan felsefi yolculuk ile retorik ve ikna sanatını kullanmak suretiyle toplumda etkin şekilde işleyebilme kabiliyetini birleştirme çalışması.

Bu, erken dönem hümanistlerine, skolastik seleflerinden fazla önem ve prestij atfetmenin geçerli bir bahanesi idi. Orta çağ skolastisizmi, öğrencilerine Latince, mektup yazma ve felsefe alanlarında ders vermiştir, ne var ki, öğretmen ve düşünürlerinin ise bağlı olarak çalıştıkları otoritenin (genellikle Kilise) hizmetkârı oldukları kabul ediliyordu. Cicero’nun yapmış olduğu uygar hümanist tanımındaki insanlık üzerine felsefe üretebilen, bir yandan da halka hitabet ve ikna sanatlarında elitleri eğitebilen hümanist, hümanizm ve uygulayıcıları, fikirlerini toplumsal ve siyasi kurumlara “satma” fırsatını vermiştir. Hümanizm hiçbir zaman alenen siyasi bir hareket hâline gelmemişse de, kimi hümanizm uygulayıcıları bu fikirlerin siyasi ideolojiler olarak nerede faydalı olacağına kullanılmamasından memnundular. Hümanistler kendilerini hatip ve söz üstadları olarak tanımlamışlardır; siyasetten çok biçem, felsefeden çok filoloji ile ilgilenmişlerdir. Hümanizmin başarısı; ister cumhuriyetçi isterse de monarşist olsun paraya hükmeden potansiyel siyasi-leri hümanizmin nimetleri konusunda hitabet, güzel konuşma ve diyalektik alanlarındaki kabiliyetlerinden yararlanmak suretiyle ikna etmesinde yatar.

Bununla birlikte, hümanizmin etkisi Hristiyan Batı Avrupası’yla sınırlı kalmadı. 15. yy hümanistleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun gelişme dönemiyle ilgilenmişlerdi. (Yanlış bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun Truva İmparatorluğu'nun devamı olduğu sanılıyordu.) Bu hümanistlerden bir kısmı 1453 yılında İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmet'in divanına hizmetlerini sunmaya karar verdiler. Fatih, şehre nihai saldırı hazırlığında iken, İtalyan hümanist Anconalı Cyriac, bu kozmopolit sultana Herodot ve Livy'nin eserlerini okumuştur. Bununla birlikte, Fatih Sultan Mehmet aralarında Yunan coğrafyacı Ptolemy'nin (Batlamyus) de bulunduğu klasik yazarların yeniden incelenmesini emretti. Fatih'in kütüphanesinde bulunan Homer'in eseri İlyada'nın yanı sıra Yunanca, İbranice ve Arapça kitaplar da bulunmaktaydı. Ünlü Yunan hümanist Trebizondlu (Trabzonlu) Georg, Fatih Sultan Mehmet'ten öyle etkilenmiştir ki, 1465 yılında Fatih'in divanına ulaşmış ve Eflatun, Aristoteles ve Ptolemy (Batlamyus) konulu kitapları Sultan'a ithaf etmiştir. Kendisi Sultan için aynı zamanda, "Tanrı dünyanın tek hâkimi olma imkânını hiç kimseye böylesine bahşetmemiştir ve bahşetmeyecektir." demiştir. Hem Leonardo hem de Michalengelo Osmanlı başkentindeki büyük şehir projelerinde çalışma fikrine sıcak bakmışlardır. Bunun nedeni ise gayet basittir: İtalyadaki şehir projelerinin Osmanlı başkentindeki yanında çok küçük kalması ve Osmanlı sultanlarının bu büyük projelerde çalışma şansı sunmasıydı. Kanunî Sultan Süleyman'a, ordu komutasındaki yiğitliği, sanat eserlerine hamilik yapması, Venedikli kuyumculara gösterişli tören tolgaları (başlıklar, miğferler) yaptırması ve 1530'larda başkente Hollandalı ve İtalyan sanatçı ve aydınları çağırması nedeniyle Hristiyan Hümanistler tarafından "Muhteşem" lakabı verilmiştir. Dinî ideolojiye bakılmaksızın, bu kültürel etkileşim, hümanizmin pragmatik kozmopolitliği ile güç ve nüfuzu elinde bulunduranlarla birlikte çalışma kabiliyetine işaret etmektedir.

Hristiyanlık ve İslam arasındaki sınırları aşan Hümanizm kuzeye doğru ilerlemiş, Alpler'i geçerek, kuzey Avrupa köy ve şehirlerinde farklı ses ve ifade biçimlerine dönüşmüştür. En ünlü kuzey Avrupalı hümanist Rotterdamlı Desiderius Erasmus'tur (1466-1536), kendisi Erken dönem hümanistlerinin Hristiyanlıktan çok klasik pagan yazarları inceledikleri iddialarına cevap vericesine arkalı önlü Yunanca ve Latince Yeni Ahit baskısıyla sonuçlanan incil tercümesi ve şerh yazımı kariyerine başlamıştır (1516). Eseri "The Ciceronian"da (1528) Erasmus, benimsemiş olduğu kuzey Avrupa hümanizmine "barbarca" diyen İtalyan hümanistlere karşılık vermiştir. Cicero hümanistlerinin Latin retoriğinin sadeliğini hicvetmiştir.

Erasmus, klasik ahlak eğitimini philosophia Christiana -ferdî inanca dayalı, İsa Peygamber'e yoğunlaşan

felsefe— ile birleştirmeye çalışmıştır. Erasmus klasiklerin tercümeleri ve üzerine yazdığı şerhleri, Latince atasöz ve deyişleri, dil ve eğitim üzerinde ilmi eserleri, Osmanlılar'ın Avrupa politika ve kültüründeki yeri konusundaki düşünceleri, bununla birlikte arkadaşlarına, aydınlara ve Avrupa liderlerine yazdığı sayısız mektuplarıyla arkasında çok zengin bir irfan bırakmıştır. Erasmus, entelektüel bir topluluk ve eğitim metodu oluşturmaya çalışmıştır; bu çabalarının merkezinde yazım ve belagat konulu pek çok kitap bulunmaktadır. 1512'de Latince'deki en akıcı ve kibar ifadelerin yer aldığı, etkili eserlerinden biri olan De Copia'yı yayımladı. Eser, ününü "Yaşadığım sürece, senin hatıranı koruyacağım." ifadesinin verdiği duyguyu iki yüz farklı şekilde yazıya dökmesiyle ünlüdür. John Colet'e ithaf ettiği eserde Erasmus, "Okulunuzun ekipmanına küçük bir edebi katkıda bulunmak" istediğini belirtmiş ve bunun için, "Bu iki De Copia şerhi hem de eserin kendisi erkek öğrencilerin okumasına uygundur." demiştir.

Erasmus, hümanizmin siyasi otoriteye ihtiyaç duymasını hoş karşılıyordu. 1516'da eseri Hristiyan bir Prens'in Talimi'ni oluşturdu ve gelecekte İmparator V. Charles olarak adlandırılan zamanın Hapsburg prensine ithaf etti. Bu kitapçık, genç prensin "özgür ve istekli tebanın üzerinde mutlak hâkimiyet" in nasıl sağlanacağını ve felsefe ve belagat üstadlarından talim ve tavsiye alınması gerektiğini anlatan bir tavsiye kitabıydı. Diğer bir deyişle, Erasmus, genç prensin şahsi danışmanı ve halkla ilişkiler gurusu olarak hizmetini sunmaktaydı. Her ne kadar Charles, el kitabını kabul etmiş olsa da, Erasmus için ortada resmî bir iş pozisyonu mevcut değildi.

Buna cevaben, Erasmus Hristiyan bir Prens'in Talimi'nin başka bir nüshasını Charles'ın siyasi rakibi Kral VIII. Henry'ye gönderdi. 1517 yılında Henry'ye yapmış olduğu ithafta, "kitap okumaya vakit ayırmasının Henry'yi "daha iyi bir insan ve kral" kıldığını söyleyerek övüyordu. Erasmus, hümanizm arayışının krallığı yönetmenin en iyi yol olduğu konusunda Henry'yi ikna etmeye çalıştı. Hümanizmin kendisini daha iyi bir insan kılacağını ve siyasi amaçlarını gerçekleştirebilmesi için muhtaç olduğu becerileri kendisine hümanizmin sağlayacağını nasihat ediyordu. Erasmus için aynı eseri hem V. Charles hem de VIII. Henry'ye ithaf edip göndermekte bir sakınca yoktu. Her iki kralın, Erasmus ve meslektaş hümanistlerinin belagat becerilerinden istifade ederek hangi siyasi argümanı isterlerse oluşturabileceklerini göstermek istiyordu. Erasmus'un nesli, siyasi kuram ve hümanizm tarihinde en etkili iki esere şahitlik etmiştir: Niccolò Machiavelli'nin Prens'i (1513) ve Thomas More'un Ütopya'sı (1516). Bu iki eserin etkisi hâlen hissedilmektedir; özellikle siyasi gücü muhafaza etme ve ideal toplum-

ları inşa etme konularında birer klasik olarak sayısız kez okunmuştur. Bunun yanı sıra, her iki eser de, müelleflerinin hümanizm ve politika arasındaki ilişkiyle ilgili tecrübelerine dayanılarak yazılmış, nevi şahsına münhasır kitaplardır.

Machiavelli, kitabını 1512 yılında Floransa Cumhuriyeti'nin çöküşünün ve Medici ailesinin yönetime gelmesinin ardından yazmıştır. 14 yıl boyunca Cumhuriyet'e hizmet etmiş olan Machiavelli, Medici ailesinin başa geçmesiyle birlikte görevinden kovulmuş ve aile tarafından kısa bir süre hapse atılmıştır. Prens'i yazma amacı, siyasi tecrübelerini kaleme almak ve "prenslik yönetimini tartışmak ve bazı kuralları ortaya koymak" idi. Yöneticilerin gücü ne şekilde ele geçireceği ve muhafaza edeceğini anlatan rahatsız edici tasvirlerle yer verdi. Machiavelli'nin hümanizm eğitimi ve doğrudan siyasi tecrübeleri, klasik dönem yazarları ve çağdaş siyasi olayları incelediği şu meşhur sözlerine zemin hazırlamıştır. "Gücünü muhafaza etmek isteyen hükümdar ahlaka aykırı şekilde hareket etmeye hazır olmalıdır"; "aldatıcı ve gerektiğinde bölücü" olmalıdır; "siyasi gücü kaybetmemek adına haince, zalimce ve insafsızca davranmaya, dinin öğretilerini göz ardı etmeye" hazır olmalıdır.

Machiavelli'nin eseri, siyasi istihdam fırsatını doğurdu. Prens, Floransa'nın yeni hükümdarı Giuliano de' Medici'ye ithaf edilmiştir. Yazdığı mektuplarda Machiavelli şu itirafta bulunur: "Bu Medici hükümdarların benden istifade etmelerini arzu ediyorum." Neşrettiği Prens'le Machiavelli, Medici ailesine mutlak siyasi gücü nasıl elde tutacaklarını göstermeye çalışmıştır. Machiavelli hümanizmi, ister otokratik olsun ister demokratik, hangi siyasi ideoloji baştaysa o ideolojiyi pazarlamaya yöneliktir. Machiavelli'nin başına gelen trajedi ise, Medici ailesinin Machiavelli'nin kendileri için içtiği sadakat yeminine inanmamış olmalarıydı. Kendisi tekrardan yüksek siyasi bir mevkiye gelemeyi; dahası Prens, Machiavelli'nin ölüm yılı olan 1527 itibarıyla hâlen yayımlanmamış olarak kaldı.

Thomas More'un eseri Ütopya: En Refah Devlet ve Yeni Ütopya Adası'na Dair de müellifinin hümanist olarak sürdürdüğü kariyeriyle ilintilidir. 1517 yılında More, VIII. Henry'nin siyasi konseyine adım atmış ve 1529'da Lordlar Kamarası Şansölyesi olmuştur. More, Cicero'nun bilgisi, kendini yetiştirmiş hümanist vizyonunu örnek almıştır. Bu vizyona göre, şahsi felsefi fikir yürütmeyi halka hitabet sanatıyla birleştiren ve politika ve diplomasi dünyasıyla iştiğal olan donanımlı, kendini yetiştirmiş kişi hümanist demektir.

Ütopya'da bu nazik denge görülebilmektedir. Kitap, Platon'un ideal devleti ele alan meşhur eseri Devlet'i doğrudan taklit ederek, bilgili insanlar arasında geçen Latince diyaloglar bütünüdür. Kitap, More'un ken-

disinin VIII. Henry'nin diplomatik temsilcisi olarak Antwerp'te görev almasıyla başlar. More'un bir arkadaşı, More'u Ütopya Adasından henüz dönmüş olan bir seyyah olan Raphael Hythloday ile tanıştır. Hythloday, Ütopya'daki ideal "ulus" devletinin detaylı tasvirini yapar. Bu toplumda, "her şey ortak"tır, "kimse dilencilik yapmaz", boşanma, ötenazi ve halk sağlığı gibi sorunlar yoktur.

Kitap boyunca, More, şahsi mülkiyet ve dinî otoriteden halk büroları ve felsefi spekülasyonlara kadar ele aldığı siyasi, tartışmalı meseleler konusunda olumlu ya da olumsuz fikir beyan etmekten imtina eder. Bunun nedeni tereddütlü oluşu değildir: siyasi olarak belirli bir duruş sergilemek istemez. Becerikli bir siyasi danışman olarak More, belagat becerilerini birbiriyle uyuşmayan çelişkili ifade ve fikirleri çoğunlukla devlet yararına meşrulaştırmak zorundadır. Ütopya, More'un kendi dünyasıyla ilgili pek çok sorunu gerisinde tartışabildiği bir perdedir. Yaptığı analizlerden biri sorgulandığında, her zaman, aslında tam tersini savunduğunu söyleyebilir ya da Ütopya'nın nihayetinde gerçek olmayan bir kurgu olduğunu söyleyerek kenara çekilebilirdi.

Ütopya, More'un birçok tartışmalı meselede akıcı ve belîğ şekilde argüman sunabildiğini ve tavsiyelerde bulunabildiğini göstermektedir. Machiavelli'nin tersine More, Ütopya'sını kariyerinin zirvesinde yazmış olmakla birlikte argümanlarında ziyadesiyle temkinli ve siyasi olarak açık fikirli olmak zorundaydı. Bu nedenle Ütopya'nın fikir yürütme şekli ve üslubu bu denli çelişkili görünmektedir. İşsiz Machiavelli, kitabı Prens'te politika ve hâkimiyet konularında daha kesin ve siyasi manada daha gerçekçi olabilmıştır. More'un Henry'nin boşanma kararını desteklemeyi reddetmesi, More'un ahlaki prensiplerinden daha çok dinî sebepler nedeniyle yaptığı siyasi bir hata nedeniyle ki, zaten More'un infazına neden olmuştur. More'un Ütopya'sı ile Machiavelli'nin Prens'i, Rönesans hümanistinin siyasi oportünizmini gözler önüne sermektedir.

Petrarch'tan More'a varıncaya dek, Rönesans hümanizmi, siyasi olarak takip etmesi faydalı olan hükümdarlara hizmet etmiştir. Bu nedenle modern politika kuramcıları Prens ve Ütopya gibi kitapların güç ve otoritede kendi haklarını meşru ilan ettiklerini söylemektedirler. Rönesans hümanizmi, modern sosyal bilimlerin üzerindeki güçlü etkisini muhafaza etmektedir, ne var ki, hümanizm iddia ettiği gibi insanîyet unsurlarının ideal bir izdüşümü değildir. ◀

*Londra Queen Mary Üniversitesi'nde Rönesans Çalışmaları Profesörü

EDWARD SAİD

VE HÜMANİZMİN GERİ KAZANIMI

Hümanizmle kastettiğim şey, evvela, birinin zihnini tarihsel ve rasyonel olarak derinden düşünmesini sağlamak amacıyla Blake'nin hayali kelepçelerini çözmeye teşebbüs etmek. Ayrıca, hümanizm diğer yorumcu, toplum ve dönemlerle bir toplumsallık bilinciyle sürdürülür. Bu nedenle üstüne basa basa söylüyorum ki yalıtılmış hümanist diye bir şey yoktur. Hümanizmin, insanlık tarihini çirkinleştiren insanlık dışı uygulama ve haksızlıklara karşı tek ve nihai direniş olduğunu söyleyecek kadar da ileri gidiyorum.¹

Matthew Abraham*

Son dönem Filistinli edebiyat eleştirmeni ve toplum aydını Edward Said, hümanizmle ikircikli bir ilişki kuruyordu. Bir yandan Dante, Petrarch, Giambattista Vico, Erich Auerbach ve Leo Spitzer gibi önemli hümanistlerin içinde olduğu parlak ve yenilikçi düşünürleri bir araya getiren bir geleneğe derin bir hayranlık duyuyordu. Ancak öte yandan Hümanizmin, Orientalism, The Question of Palestine, The World, the Text, ve the Critic, and Culture and Imperialism gibi mesleki yaşamını üzerinde geçirdiği ve şimdi klasikleşmiş olan eserlerde ortaya koyduğu kültürel çıkarımların merkezinde durduğunun farkındaydı. Bu eserlerde hümanizm “biz” ve “öteki”ni ayırıştırıcı milliyetçilik ve meşrulaştırmalarla bağlantılı yabancılaştırıcı ve parçalayıcı güçlere karşı çalışmaktadır. Said’e göre, hümanizmin kalbinde dünyada, koşullarını çabıyla dönüştürmek için uğraşan, dil ve muhayyilede bulunan yaratıcı kapasiteyi —Vico’nun adlandırmasıyla ingenium— kullanan bireylerin gücü durmaktadır. İnsanoğlunun, yaşadığı yeri değiştirme arzusunun sadır olan, zihni ve bedeni melekelerini kullanarak etrafını değiştirmeye muktedir olduğu şeklindeki bu inanış Said hümanizminin temel bir boyutunu temsil etmektedir. Bir insanın, şüphe karşısında kendi eleştirel muhakemesi uyarınca hareket ederek, özgürlük ve özgürleşme şansını arttırmak için failliğini icra etmesi Said’in savunduğu eleştirel hümanizmin özelliğidir.

Vico’nun New Science’i ile Erich Auerbach’ın Mimesis’i, Said’in, kişinin hayranlık ve bağlılığını hak eden hümanizm türüne dair anlayışında mihenk taşıdır. Vico’ya göre, insanlık tarihi, insanın kendisini dünyada konumlandırma ve onunla ilişkilendirme teşebbüsleriyle simgelenen çeşitli gelişim aşamalarından geçmiştir. Yine Vico’ya göre bir kimse yalnızca bir nesnenin inşasına olan katkısını, yani dünya üzerinde bir nesnenin inşa edilmesine kişinin doğrudan müdahalesini ve o nesnenin ne maksatla nerede kullanılabilirliğinin ilişkisini tam olarak anlayabilir. Ayrıca, insan muhayyilesi, çalışma ve dil tarihsel değişimi üretir. Said onda, dünyayı insan ürünü bir yapı olarak anlamaya olan bağlılığı bulmuştur. Auerbach’a hayranlığı ise en iddialı ve kapsamlı Batı edebiyatı inceleme girişimlerinden biri olan Mimesis’in yazılışına eşlik eden zor koşullar etrafında ortaya çıkar. Yahudi olan Auerbach 1935’te Marburg Üniversitesi’nde hocalık yaptığı Nazi kontrolündeki Almanya’dan kaçtı ve II. Dünya Savaşı’nda İstanbul’da sürgündeyken kütüphane ve araştırma materyallerinden faydalanamadan Mimesis’i yazdı. Said, Auerbach’ın Mimesis’teki muazzam başarısını hümanizmin par excellence bir göstergesi olarak görmektedir. Auerbach Mimesis’i,

önündeki işi tamamlayamaması hâlinde Batı medeniyetinin devamı açısından önemli edebî eserlerin kaybolmamasını sağlamak kaygısıyla, hararetle, İstanbul’da büyük bir zaman baskısı altında yazdı. İstanbul’da sürgün olmasının kendisine nasıl özgün bir perspektif kattığının farkında olan Auerbach yaratıcı gücünü eleştirel hümanizmin hizmetinde kullandı. Said’e göre, Auerbach kültür ve sistem arasında sürgünde yazan kişinin prototipini temsil ediyordu, çünkü o, ürküten ihtimallere karşı dönüştürücü ve ölçülemeyecek derecede zengin bir edebiyat birikimi üretmek için uğraşıyordu.

Direniş teması, Said’in etraflarında dönen dünyayı dönüştürmek için gerekli failliği elde etmek için uğraşan insan düşüncesine net bir biçimde bağlıdır. Bu konu, Said hümanizminin başat bileşenlerinden biri olarak eserinde sürekli olarak geçer. Tarihsel olarak hümanizm, Avrupa’nın diğer kültürlerle üstünlüğünü derinleştirmede Avrupa-merkezcilikle eşit şekilde işlemiştir. Said sömürülen halkların kendilerini yeterince insan olarak görmeyen kültürler içerisinde seslerini duyurmak için verdiği mücadelelere vurgu yapmaktaydı. *Culture and Imperialism*’inde izah ettiği üzere, CLR James, Frantz Fanon, George Antonius ve Ranajit Guha Avrupa geleneğine dair birikimlerini Black Jacobins, *The Wretched of the Earth*, *The Arab Awakening*, *A Rule of Property for Bengal* gibi klasiklerde Avrupa-merkezciliğe karşı yazmak için kullanmaya çalışmışlardır. James, Fanon, Antonius ve Guha özgürlük, adalet ve özgürleşmenin, dünyanın dört bir tarafında nasıl olup da sömürülenlerin bakış açılarını geliştirmek için kullanılabilirliğini ortaya koyarak hümanizmin Avrupa-merkezci ön yargılarını kendisine karşı çevirmiştir. Bu insanların Avrupalı olmamakla birlikte Fransız ve Amerikan devrimlerini tetikleyen felsefi gelenekler hakkında bilgi sahibi olmaları, hümanist düşünürün ilham ve düşünsel yetkinlik kaynakları için nasıl da gelenek ve ulusal sınırların ötesine geçebileceğini göstermektedir.

Hümanistin ırk, uyruk ve dil engeli gibi kısıtlayıcı kategorileri reddedişi, onun, insan olma hâline dair eleştirel kavrayış geliştirmesine imkân tanımaktadır. O, ürkütücü ihtimaller karşısında failliğini icra ederek dünya üzerinde serbestçe hareket eden kahraman bir figürdür. Bu tür bir düşünür Said’e bilhassa hitap etmektedir, çünkü o, mevcut anın mecburiyetlerine ayak uydururken bir yandan da kendisini meslekî alanın jargonu ve samimiyetsiz dilinden kurtarmaya çalışarak “kültür ve sistem arasında” çalışmaktaydı. Said adalet, insan hakları ve tarih kavramlarını yerinden etmek için görelî ve yerleşik hakikat anlayışını kabul etmeyi reddetmekteydi. Hümanist bakış tarihi,

yücelerden kadir-i mutlak tanrısallıklardan insana verilmiş, önceden belirlenimli bir olgu olarak görmek yerine, insanın çabası ve mücadelesiyle ortaya çıkmış, insan ürünü bir yapı olarak görür. Said'in işaret ettiği göre "Hümanizm gizlilik ya da dini bir aydınlanmanın değil, açığa vurmanın bir şekli olmalıdır."

Said'in hümanizme olan derin ve itaatkâr ilgisini en iyi şekilde kavramak için Said'in bir Filistinli olarak kimliğinin onun siyasi görüşünü nasıl şekillendirmiş olduğunu kabul etmek gerekir. Batıda yaşayan bir Filistinli olarak Said, İsrail'in 1967 Altı Gün Savaşları'nda Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan ve Irak'ta yıldırım hızıyla elde ettiği zaferinin ardından ABD'de Arapların maruz kaldığı ırkçı muamelelere tanıklık etti. Leon Uris'in Exodus'uyla uyuşturulan ABD popüler kültürü Arapların İsrail'e karşı direnişini gayrimeşru olarak ele alıyordu çünkü -soykırımdan sonra Yahudilerin anavatanı olan- İsrail, Cemal Abdünnasır gibi "üçüncü dünya ayaklanmaları"nın etkinliğini azaltmada kendisini güvenilir bir ABD müttefiki olarak ispat etmişti. Arapların, bu talihsiz, beceriksiz ve kendi yazgılarını muhafaza etmede yetersiz oldukları imajı bir Arap-Amerikalı olarak Said'e kendini çıkmazda hissettiriyordu. Said, *Covering Islam, The Question of Palestine* ve *After the Last Sky*'da Arap, Müslüman ve Filistinlilerin canlı, nefes alan insanlar olarak siyasi temsillerini insanlaştırarak ABD'nin bu düşmanca ortamında bu halkların olumsuz imajlarına karşı çıktı ve bunlara karşı çalışma yürüttü. Said'in bu tür olumsuz tasvirleri tarafsız kılma girişimleri bir düşünsel direniş şekli oluşturmuştur, merkezî bir örgüt ya da ana plan tarafından kontrol edilmeyen ya da belirlenmeyen bir direniş şekli.

Hümanistin yetkili, resmî ve tanımlanmış olana dair şüphesi Said'in mesleki alanlarla bunların uzmanlık ve devletin yönlendirdiği hedeflerle olan bağlantılarına olan güvensizliği yan yanaydı. Politika uzmanı, "Arap aklı"nın fethetme uygun birkaç ırkçı klişe ve modele indirgenebileceğini öne sürerek 11 Eylül'den sonra Ortadoğu'da yaşanan istila ve savaşların savunuculuğunu yapmada anahtar rol oynayageldi. Amerikalı politika yapımcıların, İslam'la olan ilişkilerini sorumlu ve anlamlı bir şekilde kurmadaki yetersizliklerinin yanı sıra kendilerini Afganistan ve Irak'ta bekleyen felaketi tahmin etmedeki komple başarısızlığı şarkiyatçılığın bir devlet gücü söylemi olarak sürekli başarısız olmasına neden oldu. Şarkiyatçılık gibi profesyonel söylemlerin, yerli halkların topraklarını ve kaynaklarını fethetmeye çalışan yayılmacı

Şarkiyatçılık tarafından geliştirilen hümanizm açıktır ki Said'in itinayla ve sebatla karşısında durduğu hümanizm çeşididir.

(emperyal) devletlerin siyasal hedeflerini geliştirmede nasıl kullanıldığına dair Said'in yaptığı keşifler, akademik disiplin otoritesinin fetih söylemleriyle nasıl karşılıklı bir biçimde bağlantılı olduğunu ortaya çıkardı. Şarkiyatçılık, örneğin Afrika, Asya ve Ortadoğu'ya yayılan Doğu'nun yerli halklarını yetersiz, geri ve görünürde tüm Avrupa devletlerinin başardığı farz edilen medenileşme sürecine

karşı bağışık olarak tasvir ederek tüm coğrafya üzerine varsayımlar dayattı.

Şarkiyatçılık tarafından geliştirilen hümanizm açıktır ki Said'in itinayla ve sebatla karşısında durduğu hümanizm çeşididir; çünkü o sömürgecilik, ırkçılık, fetih, dışlama ve ahlaki kaygıları dünyasının dışında kalıp farklı görünen ya da düşünenleri ayrı tutmak için duvarların örülmesine direnen yenilenmiş bir hümanizmin gücüne inanıyordu. Saidci hümanizm insan aklının gücünü, bir arada varolma modelleri üzerinden farklı tecrübeleri uzlaştırmak için uğraşmak yerine insani tecrübeleri ayrıştırma eğilimine karşı tasdik etme amacını taşıyordu.

Said, bilhassa, her iki halkın yurtsuzluk ve sürgün duygusundaki benzerlikleri takip etmek suretiyle halkların tarihleri arasında paralellikler kurmaya çalışarak Yahudi acısının tarihsel mekânı üzerinden Filistinlilerin ve Yahudi deneyimlerini birbiriyle bağlantılandırma ile ilgileniyordu. İşte o zaman bu bağlamda, FKÖ Yahudiliğinin siyonizm tarafından İsrail devletinin politikalarında ve politikaları üzerinden alıkonmasına karşı koyarken soykırımdan sağ kurtulanları gerçek Yahudiler olarak görerek onlarla dayanışmasını açıklayabilirdi. İsraili Yahudiler ve Filistinliler İsrail-Filistin çatışmasında birbirine rakip olsalar da kapsamlı hümanist bir anlayış, Filistinlilerin kurbanların kurbanı olduğunu, Hitlerin kurbanlarının kurbanı olduğunu kabul edebilir; zira Yahudiler ve Filistinliler kendilerini Akdeniz'de bir mücadele içinde buluyorlar. Diğer bir deyişle, Avrupa sömürgeciliğinin tarihi, Büyük Güçlerin Filistin'de bir Yahudi yurdunu desteklemesi, Balfur Bildirgesi, İsrail'in "bağımsızlığı"nın teminat altına alındığı soykırım zamanı koşulları İsrail ve işgal altındaki topraklarda yaşayan İsraili Yahudiler ve Filistinlilerin eziyet çekmesine neden olan mevcut şiddet değerlendirilirken unutulamaz. Bu tarihi, toplumsal ve siyasi güç ve koşulları anlamak için hümanist bir bakış edinmemiz gerekir.

Said, İsraili eleştirenleri sapkın ve medeniyete muhalif karanlık güçler yanlısı olarak tasvir eden İsrail'i destekleyen sesler kakafonisine karşı Filistin için adalet çağrısını geliştirerek ABD'de düşünsel direnişin hayati bir modeline katkıda bulunduğu an iftira ve istismarın hedefi hâline geldi. Akademi ve dışındaki nüfuzunun tehdidi altında bulunan en cazır polemikçiler tarafından "terörün profesörü" diye yaftalanan Said, adaletsizliği kabul etmeyi becerebilen eleştirel duyarlılığın uyuşturulmasına karşı uğraş verdi. Buna karşı koymada etkili oldu. Bu amaçla Saidci hümanizm, fikirlerin metalaştırılmasına ve ambalajlanmasına direnir, bunun yerine dünyayı yerleşik kurumların sınırlarına karşı ve bunların dışında yorumlamaya çalışır. Filistinlilerin görünürde unutulduğu ya da gözden çıkarıldığı ABD'de yaşayan birisi olarak bu bilhassa önemlidir Said için. Said, *Orientalism*'inde Batı'da yaşayan bir Filistinlinin, yalnızca hümanist bir bakış açısının ortaya çıkarabileceği "emsalsiz cezalandırıcı yazgısı"nı anlatır.

Saidci hümanist, fikirlerin metalaştırılmasına ve ambalajlanmasına direnir, bunun yerine dünyayı yerleşik kurumların sınırlarına karşı ve bunların dışında yorumlamaya çalışır.

Hümanist, kolay ve görünüşte çelişkisiz olanı karmaşıktır. Yafta ve klişeleri yeniden değerlendirir, bunların nasıl geliştiğini ve bunların kalıcı gücü, cazibesi ve tekrar edilebilirlikleri hakkında bilgi veren özgün kültürel kuvveleri anlamaya çalışır. Hümanist sınırlara karşı okur, yani insani tecrübenin karmaşıklığını basitleştirmeyi ve indirgemeyi reddeder. Şayet hümanizm, geçmişte, estetiğin dünyasını siyaset ve mücadelenin daha kirli olan dünyasından ayırmaya kalkmışsa Saidci hümanizm kavramsallaştırması "bizim kültürümüz sizinkinden iyidir" ideolojisini yükseltmeye yarayan ve "bütün iletişim değerli ve anlaşılabilir" ilan eden bu ayrımlamaların yapay olduğunu ileri sürer.

Hümanist, hâkim gidişata dair resmî beyanları reddeder; bunun yerine gizli ve kavranması zor görüşleri eşelemeyi tercih ederek iktidara hakikati söyler. Hümanist, insan cemaatlerinin birbirine karışmasını kabul eder, onların kategorileştirme ya da sınırlandırma uğruna ayrıştırılmasının beyhudeliğinin farkındadır. İnsani tecrübenin yetkilendirilmiş ve onaylı anlatılara indirgenmesi temelde hümanizmle bağdaşmaz. Esasında, Harold Bloom'un *The Western Canon* ve diğer kitaplarında önerdiği gibi okuma listelerinin onaylanmasına dair kanunları savunması, uzman ve seçkinlerin müsaadesinde olan şeyleri yücelterek insani tecrübenin keşfedilmesini sınırlar. Diğerlerini eğitimsiz, cahil ya da açıkça doğrudan dışarıda bırakan bu

teşebbüsler diğer tüm tecrübeler pahasına tek bir tecrübeyi yüceltmeye hizmet eder. Said'e göre ise hümanist, tüm kültürleri tek bir kültürün değeri karşısında toptan süpürmek yerine kültürlerin özgün ve müstesna yanlarını takdir ederek her birinin en iyi taraflarını ayırt etmeye çalışmalıdır.

Avrupa-merkezcilik kimin, nereden olduğu temeline dayanarak toplumlari yersiz bir

biçimde bölümlenmeye çalıştığından Said, insanların bağlantı ve dayanışma hatlarını nasıl yaratmaya başladıklarını inceleyerek toplumun nesep ve üyelik kavramları arasında kritik bir ayrım yapmak için var gücüyle uğraştı. Nesep bağı, kana dayanan ilişkilerin bir sonucudur; doğal olarak var olurlar ve ortadan kaldırılamazlar. Üyelik ise istemlidir ve ideal ve davalara bağlılıktan doğar. Said'in tercihi, beklendiği üzere, üyelik ilişkisidir, çünkü o, dünyada adaletsizliklere meydan okumadan kiminle ilişkileneceğine karar vermesi noktasında bireylere özgürlük tanır. Bu tür ilişkilerin gözle görülür bir örneğini, İsrail ve siyonizme karşı Filistin'in bağımsızlığını savunmada Said'e katılan pek çok Yahudi akademisyende görebiliyoruz. Yahudiler Filistin'in özgürlük ve bağımsızlığı davasına katılarak İsrail'in onlar adına işgal politikaları yürütmesine izin vermeyi reddediyorlar.

Said, 2003 martında, Gazze'deki yıkıma karşı Filistin yurdunu savunurken İsrail buldozerlerinin altında kalan 23 yaşındaki üniversite öğrencisi Rachel Corrie'nin cesurca eyleminde onurlu ve hümanist bir eylemi tanımlamaktadır. Corrie evlerin yıkılmasını protesto ederek İsrail'in işgaline daha çok dikkat çekmek isteyen Uluslararası Dayanışma Hareketi'yle beraber çalışıyordu. Corrie buldozerin yolunu kapatmaya teşebbüs ederek İsrail ordusu tarafından yıkılması planlanmış evlerin önünde durdu. Tanıkların iddiasına göre, İsrail Savunma Güçleri'ne ait buldozerin operatörü Corrie'yi gördü ve Filistinli bir eczacının evini müdafaa ederken aracı kasten onun üzerine sürdü. Corrie, ölümüyle, ABD basını ve siyasi kurumlarının İsrail'in sürmekte olan işgal ve militarizmini desteklemedeki suç ortaklığına karşı çıkmak hususundaki isteksizliğinin bir sembolü hâline geldi. Eleştirel ve iyileştirilmiş hümanizmde ise Said, bu tür suç ortaklığı ve kayıtsızlığa direnmenin bir yolunu tespit etti. ◀

¹ Edward Said, "Orientalism 25 Years Later: Worldly Humanism v. the Empire Builders," Counterpunch, Ağustos 4, 2003, <http://www.counterpunch.org/said08052003.htm>.

*Doç. Dr. Matthew Abraham, Arizona Üniversitesi (ABD, Tucson)



HÜMANİZM VE ÖTEKİLERİ

Anthony C. Alessandrini*

Kim hümanizme karşı olabilir ki? Bu, insanlığa karşı olmakla, insanın kendisine karşı olmasıyla aynı şey olmaz mıydı? Bu elbette ki ilk elde, sizin “insan” sayılma şansına sahip olup olmamanıza, (ABD ve başka yerlerdeki mevcut protestolar açısından bakacak olursak) hayatınızın bir değer taşıyıp taşımadığına bağlıdır. Geç 20. yüzyıl ile erken 21. yüzyılda ortaya çıkan hümanizm eleştirisi her şeyden önce bazı toplumların insandışılaştırılmasına bir taarruzdur; çoğunlukla bizzat hümanizm adına yürütülen bir taarruz.

Bu hümanizm eleştirisini anlamaya başlamanın bir yolu hümanizmin her şeyden evvel bir “izm” olduğu gerçeğine odaklanmaktır. Başka bir deyişle, “hümanizm” bir ideolojidir ve diğer tüm ideolojiler gibi pek çok şekilde kullanılmıştır. Tarihsel süreçte Avrupâda ortaya çıkan ve tüm yerkürenin Avrupâ’nın sömürge-sine girmesiyle şekillenen baskın biçim, eleştirilenlerin bolca ortaya koyduğu üzere, bu sömürge projesinin derin ortağıdır. *Les damnés de la terre (Yeryüzünün Lanetlileri)* adlı sömürge karşıtı şaheserinin sonuç bölümünde Frantz Fanon, buna unutulmaz bir eleştiri yükseltir: “Sürekli insandan bahseden fakat onu herhangi bir sokak ortasında, dünyanın herhangi bir yerinde katlediveren şu Avrupâ’yı terk edelim.”¹

Fanon’un da itham ettiği üzere, sömürgeciliğin küresel katliamına ortak olan Avrupa hümanizminin hakiki hümanizm olmadığı söylenebilir. Bu durumda da bunun, insanoglunda geçmişte olan biteni eski çağlarda kalmış olarak addetme ve o çağlardan artık yeni ve doğru olana erişildiği düşüncesine kapılma “körlüğü” vardır. Bu bağlamda da bu iddia “Eski sömürgeci hümanizm zaten şimdiki zamandaki gibi gelişmiş değildir.” şeklinde bir argüman olarak düşünülebilir. Ancak bunu söylemek, Fanon ve benzer şekilde sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı konum alan diğerlerinin öne sürdüğü hümanizmin tam bir eleştirisini gözden kaçırmaktır. Burada sorun yalnızca hümanizmin sınırlı veya darbakişlı olması değildir; gerçek sorun, belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan, yaşayan ve nefes alan insan kategorilerinden bazılarını ırk, etnisite, cinsiyet, din ve diğer asılsız gibi görünen, fakat nihai olarak tanımlayıcı olan kategorilere dayanarak temelde dışlanan “insan” tanımının kendisindedir.

İşte bu benim hümanizmi ideoloji olarak tanımlarken söylemek istediğim şeydir. Hümanizmin, zaten kim-senin karşı olmayacağı “çantada keklik” bir olgu olan

insanlığı temsil ettiği iddia edilir. Kısmen Friedrich Nietzsche’nin “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”ne yaptığı çağrıdan, kısmen de II. Dünya Savaşı’nın siyasi mücadelelerinden ilham alan bir dizi önemli 20. yüzyıl düşünürü, “insanlık”ın salt önceden var olan bir dizi özneye tatbik edilebilen bir kategori olmadığında ısrar ettiler. Bunun yerine, bu “insanlık” kategorisi modern Batılı öznenin temelde insandışı “ötekiler” olarak düşünülenlerin bir reddiyesi üzerinden kendini teşekkül ettirme şeklini temsil etmektedir. Michel Foucault’nun işaret ettiği üzere, hümanizm zaten var olan, “dinden, bilimden veya siyasetten” ödünç alınan kavramsallaştırmalara dayanıyor ve onları bir ideolojiye dönüştürüyordu. Bu yüzden, “hümanizm” bir totolojiye yaslanmaktadır: “Hümanizm, her şeyden evvel tekrar başvurmak mecburiyetinde olduğu insan kavramsallaştırmalarını renklendirmeye ve meşru kılmaya hizmet etmektedir.”² Bu “insan/adam kavramsallaştırmaları” hayati önemi haiz şekilde, bu kategoriden ve nihayetinde bizzat hümanizmden dışlananların reddiyesi üzerinden doğmaktadır.

Foucault’nun hümanizmin “insan/adam kavramsallaştırmaları”na yaptığı gönderme insan (“man”) kategorisinden yapılan çok temel bir dışlamaya işaret etmektedir (man-woman). Nüfusun yarısından fazlasını kapsayan kadınlar, bununla beraber feminist düşünürlerin ısrarla göstermeye çalıştığı gibi, yaygın insan kavramının dışında kalarak “insan/adam”ın (man) ötekisi olarak işlev gördüler. Simone de Beauvoir’ın *Le Deuxième Sexe (İkinci Cinsiyet)* adlı eseri, “insan/adam” (man) kelimesinin “insan” kelimesiyle ortaklaşa kullanılabilir olduğu (“mankind,” “the ages of man,” “all men are created equal” gibi; örnekler çoğaltılabilir) kadına “öteki” olmaktan başka bir rol bırakmayan kilit noktayı konu edinmektedir. Beauvoir’ın yazdığına göre, bu baskın insan kavramsallaştırmasında “kadın”ın konumu şudur: “Kadın erkeğe (man) göre tanımlanır ve ayırt edilir, erkek kadına göre değil; kadın esas olana göre arızı ve önemsizdir. Erkektir özne olan, mutlak olandır, kadın ise ötekidir.”³

Kadınların insan kategorisinden çıkarılması hümanizmin “yuva”daki -yani bizzat Avrupa toplumundaki (ki bu, bilhassa Paris Komünü gibi kargaşa zamanlarında işçiler, göçmenler ve özellikle Amerikalılar ve Avustralya’da olduğu gibi yerli halklar gibi diğer grupların da reddiyesini ihtiva edecektir)- işleyişinin bir parçası olarak anlaşılabilir. Avrupa dışında büyük küresel modernite suçları -kölelik, yayılmacılık,

yerleşimci sömürgecilik, kapitalizmin artan küresel bozulmaları-doğrudan, bazı toplumların tam anlamıyla insan olarak görülmesi nosyonuna dayanmaktaydı.

İşte bu, modern liberalizmin kalbine kazınan bir anlayıştır. Lisa Lowen'in ikna edici bir şekilde dile getirdiği gibi, John Stuart Mill'in özgürlükle ilgili tanımlayıcı çalışmaları, iyi yönetimin, "özgürlük için uygun olmayan" ve kendileri için tek uygun yönetim şekli demokrasi değil de despotizm olan toplumları ayırt etmeyi ihtiva ettiği önermesine dayanıyordu.⁴ Bu anlamda Mill'in İngiliz sömürgeci hâkimiyetinin kilometre taşlarından olan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından hayat boyu istihdamı, onun özgürlük üzerine yazdıklarıyla çelişmiyor; bundan ziyade, görünürdeki bu çelişki nihai olarak bazı toplumların ötekilerden daha "insan" olduğu inancını yansıtarak -yurtta demokrasi, "orada" despotizm şeklindeki- modern liberal formülasyonu gösteriyor.

Dünyanın bu şekilde "insanlar" ve "diğerleri" şeklinde bölünmesi, sömürgecilğin zirve yaptığı çağın bir ürünü olmakla birlikte, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde daha önceden sömürge olan ülkelerin bağımsızlaşmasıyla ortadan kaybolmadı. Esasında bizim kendi "hümanizm" anlayışımız kölelik ve sömürgeciliğin mirasıyla lanetlenmiş bir biçimde devam ediyor. İşte bu nedenle Fanon, sömürgeleştirme için mücadele yürütenlerin "insanın tam da kalbinde işlenen en çirkin [...] (Avrupa'nın) suçları(nı) hesaba katarak insanlığın tarihine sil baştan başlaması" gerektiği hususunda ısrar ediyor.⁵ Köleliğin ürkütücü mirası bugün, romancı John Edgar Wideman'in efsanevi sözleriyle "içimizden biri, içimizden birini bir diğerine satmaya karar verdiğinde,"⁶ bulaşıcı ve henüz tedavi edilmemiş bir hastalık olarak ırkçılık dehşetiyle devam ediyor.

Kuşkusuz, hümanizm adına yapılan bu insandılaştırma tarihinin ışığında bile olsa içeriden hümanizm için mücadeleyi sürdürmek mümkündür. "Batı'nın kendisini, kendisinden daha az insan olan Doğulu ötekinin reddiyesi üzerinden nasıl yarattığını ve kurduğunu anlatan temel metinlerden biri olan *Oryantalizm* kitabının yazarı Edward Said, bu meseleyi hayatının sonuna kadar tartıştı ve son yazılarında birinde şöyle dedi: "Hümanizm adına hümanizmi eleştirmek mümkündür ve Avrupamerkezcilik ve imparatorluk deneyiminin suistimalleriyle donanmış olsa da herhangi biri farklı bir hümanizm çeşidi tasarlayabilir."⁷ Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin sonunda, bizzat, "yeni bir

Esasında bizim kendi "hümanizm" anlayışımız kölelik ve sömürgeciliğin mirasıyla lanetlenmiş bir biçimde devam ediyor.

başlangıç yap[maya], yeni bir düşünce şekli geliştir[meye] ve yeni bir insan yarat[maya]" çağrıda bulunur."⁸ Hem Fanon hem de Said, hümanizmi kendi insandılaştırma mirasından kurtarmak için mücadele örnekleri sunar. Bununla birlikte, bu ikisi bu mirasla gerçek bir ilişkilenenin, yukarıda değindiğimiz eleştiriler sayesinde, bugün bizim hümanizminin -yani ırkçı, cinsiyetçi vs. eksik, eski moda bir hümanizm- her nasılsa geçmiş nesilden daha aydınlanmış olduğu şeklindeki yanılısamadan vazgeçmeyi ihtiva ettiğini de göstermektedir.

ABD'de, örneğin Black Lives Matter (Zencilerin Hayatı Önemlidir) gibi bir hareketin taban desteğini anlamak için sadece hümanizmin geleneksel cevabına öylece razı olunamaz: "Elbette bütün hayatlar değerlidir." Bunu hakikaten dürüstçe irdelemek isteyen kişi, çok değil, daha birkaç nesil evvel "daha az insan" addedilen bir insan topluluğunun, kelimenin ilk anlamıyla, piyasadaki diğer mallar gibi alınıp satılan metalara dönüştürüldüğü olgusuyla işe başlamalıdır. Bu "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır." örneğinde ısrar eden aynı hümanizm ideolojisinin hizmetinde yapıyordu. Ve bu çelişki ancak insan olarak görülmeyen ötekileri dışlayan bir insan kategorisi yaratılarak çözülebilirdi. İşte bu, bu ideolojinin en parlak çağdaş eleştirilerinden biri olan Ta-Nehisi Coates'in dediği şeydir. Coates şunu ileri sürer: Olağan hümanist anlayışa karşı "ırk ırkçılığın çocuğudur, babası değil" -ve dahası, bunlardan ikincisi, "insan" olarak görülenlerin, köleleştirdiği ötekileri hem insandılaştıran hem de sistematik olarak haklarından mahrum bırakan bir yağma sistemini sürdürebilecekleri bir ideolojiye tutunmak için husele gelmektedir.⁹ Yaratılan bu yağma sistemi, James Baldwin'in ardından Coates'in de "beyaz olduklarını düşünenler" olarak atıf yaptığı kimselerin hayatlarını desteklemeye devam ediyor.¹⁰

Bu süregiden hümanizm eleştirisi bugün için bilhassa önemlidir, çünkü zamanımızın anahtar sözcüğü hümanizm değil de "hümaniteryanizm" gibi görünüyor. Esasında, hümaniteryanizm adına yürütülmüş olan korkunç derecede yıkıcı savaşlar görmeye bizim ömrümüz de vefa etmiştir. Diğer pek çok isim gibi Keith David Watenpaugh da hümaniteryanizmin daima sömürgecilik, hâkimiyet ve siyasi denetim meseleleriyle bağlantılı olduğunu göstermiştir.¹¹ Bu, daha geniş olan tarihin içinde, (bu yazıyı yazıyor olduğum) geçen birkaç haftanın kanlı olayları eşitsiz "insanlık" (humanity) dağılımının -ya da daha ziyade, bazı toplumların

Farklı bir hümanizm türü yaratmaya yönelik herhangi bir girişim bugünün teröre doymuş dünyasının insandışılaştırma hastalığı tarafından kuşatılmış bulunmaktadır.

bu kategoriden dışlanmasının- devam ettiğine dair bir şeylere işaret ediyor. Birbiri ardından Ankara, Bağdat, Beyrut ve Paris'te meydana gelen korkunç bombalamalara, en azından Avro-Amerika bağlamında farklı farklı tepkiler artan şekilde dikkat çekiyor.¹² Sosyal medyada çokça dolanan bir harita, farklı coğrafi bölgelerde bir facia meydana geldiğinde "bunun tüm dünya için ne kadar korkunç olduğunu" ölçmeye çalışıyor; kategoriler "Ne korkunç bir facia!"dan (Kuzey Amerika, Batı Avrupa, Avustralya, Japonya), "Ne yaparsın, hayat bu"dan (Ortadoğu'nun büyük kısmı, Orta Amerika, Eski Sovyet ülkelerinin çoğu) ve "Kimin umrunda ki?"ye (temelde Afrika kıtasının bütünü) değişiyor.¹³

"İnsanlığın" yerküre boyunca eşitsiz dağılması noktası, Judith Butler'in *Precarious Life* (Kırılğan Hayat) kitabında ortaya koyduğu argümanında yankı buluyor; Butler'a göre, terörle mücadele çağında toplumlar acıya layık görülenler ve görülmeyenler olarak ikiye ayrılıyor.¹⁴ Bu bölünmeyi ortadan kaldırmak içinse bilhassa müşterek bir hassasiyet duygusu etrafında oluşan bir dayanışma siyasetini ileri sürüyor: Artan acımasız ve silahlı güvenlik biçimleri yerine Butler, müşterek bir güvencesizlik/kırılğanlık hissiyle (bununla diyebiliriz ki, müşterek bir insanlık duygusu ile) başlayan bir siyaset öneriyor.

Bu eşitsiz insanlık oyununu oynamayı reddeden ve Paris'teki trajediyle Beyrut, Ankara veya Bağdat'ta- kini ayırmayan pek çok kişinin mevcut olması bir umuttur. Fanon'dan yaptığımız alıntıya geri dönmek gibi olacak ama; sosyal medya ve anında tüm dünyadan haber alma çağında bizler varsayılagelen insanlığımızın ortasında, "dünyanın dört bir yanında" katledilenleri fark etmekte nispeten daha iyi bir hâle geldik. Ne var ki, "her köşe başında" katledilen, "insan kardeşlerimiz" olarak belirlediğimiz kategoriden dışlanarak görünmez kılınan kişileri özlemeye devam ediyor gibi görünüyoruz. Bu, ABD'de, bu yazıyı yazdığım yerdeki marjinal gruplara karşı yürütülen devlet şiddeti biçimleri, derginin basıldığı yer olan Almanya'daki marjinal gruplara karşı yürütülen devlet şiddeti biçimleri ve de belki okunduğu yerlerden biri olan Türkiye'deki marjinal gruplara karşı yürütülen devlet şiddeti biçimleri açısından doğrudur; pek çok yer için de kuşkusuz doğrudur. Her durumda da kendi "çantada keklik" insanlıklarına kurulmuş çoğunluk bu eşitsiz insanlık dağılımının mümkün kıldığı zorbalıklara razı olmaktadır.

Son olarak, herhangi bir hümanizm için bugün gerçek bir test etme imkânı, onun "terörist" sorununa karşı geliştireceği cevapta yatıyor olabilir. Bugün, dünyanın terörle sarmalanmış bir yer olduğunu inkâr etmek saçmalık olur. Bu terörün çoğu elbette ki devletler ve devlet ötesi aktörlerce başlatılıyor ve böylece nadiren "terörist" işi olarak tanımlanıyor. Bugün insandışılaştırma için kullanılacak nihai kelime olarak "terörist," insanın sınırları dışına yerleştirilmek isteyenler için ayrılmıştır. Afganistan ve Irak'a savaş açmadan önce ABD, "terörist" hedeflerinden bazılarını uluslararası hukukun -yani insani alanın- kapsamı dışına çıkarmak için "düşman savaşı" kavramını icat etti. Mevcut İsrail hükümeti de her tür Filistinli direniş biçimini "teröristler" in eylemleri olarak yasadışı ve insandışılaştırıcı faaliyetler olarak görmektedir.

Farklı bir hümanizm türü yaratmaya yönelik herhangi bir girişim bugün hümanizm tarihinin insandışılaştırıcı mirası ve bugünün teröre doymuş dünyasının insandışılaştırma hastalığı tarafından kuşatılmış bulunmaktadır. Kendimizi insandışılaştırmaya karşı, tam da hümanizmin kalbinden bir mücadeleye adamamız için işte size güzel bir sebep. ◀

¹ Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox (New York: Grove, 2004), 235.

² Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" in *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997), 313-14.

³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. ve ed. H. M. Parshley (New York: Vintage, 1989), xxii.

⁴ Lisa Lowe, *The Intimacies of Three Continents* (Durham: Duke University Press, 2015), 106-07.

⁵ Fanon, *Wretched of the Earth*, 238.

⁶ John Edgar Wideman, *Fever* (New York: Penguin, 1988), 133.

⁷ Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia UP, 2004), 11; ayrıca bkz. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978).

⁸ Fanon, *Wretched of the Earth*, 239.

⁹ Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me* (New York: Spiegel & Grau, 2015), 7; kırkçılığın icadını kölelik ve beyaz yağmaya bağlayan tartışma için bkz. Coates, "The Case for Reparations," *The Atlantic* (Haziran 2014).

¹⁰ James Baldwin, "On Being White and Other Lies," *Black on White: Black Writers on What It Means to Be White* içinde, ed. David R. Roediger (New York: Schocken, 1998), 177-80.

¹¹ Keith David Watenpugh, *Bread from Stones: The Middle East and the Making of Modern Humanitarianism* (Berkeley: University of California Press, 2015).

¹² Gerçekten iyi bir analiz için bkz. Thomas Serres, "Terreur partout, humanité nulle part," *Jadaliyya* (17 November 2015).

¹³ Bkz. Shiv Naidu, "The Tragedy World Map," *The Citizen* (18 November 2015).

¹⁴ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (New York: Verso, 2004).

* Kingsborough Community College (Newyork - Amerika Birleşik Devletleri)

HÜMANİZM VE MİLLİYETÇİLİK



Jörn Rüsen*

Hümanizm ve milliyetçiliğin birbirlerine tamamen aykırı olduğunu düşünürüz, öyle değil mi? Hümanizm her insanda belli olumlu özelliklerin var olduğunu iddia eder, milliyetçilik ise belli bir grubu öne çıkararak diğer insanları kendi değer topluluğuna ait görmez. Hümanizm agresifliğe karşı mücadele eder; milliyetçilikte ise agresiflik serbesttir. Hümanizm tüm insanları kucaklayarak onları ortak değerleri paylaşan büyük bir topluluk olarak kabul eder; milliyetçilik ise tek bir grubu tercih eder, ona yüksek değer biçer, diğerlerini dışlar ve onları değersiz görür.

Hümanizm bireyselliği destekler ve kültürel çeşitliliği insan hayatı için bir zenginlik olarak kabul eder. Buna karşın milliyetçilik vatandaşlarının kültürel yönelimlerinde eşitliği över ve farklı yaşam tarzlarına karşı baskı uygular. Bu baskı savaş gibi belli kriz durumlarında çoğunluğun millî yönelimine uymayan kendi halkından bir kısmı yok etmeye kadar varabilir. Hümanizm evrensel ve kucaklayıcıdır. Milliyetçilik ise bölgeci ve dışlayıcıdır.

Bu durumda, bir tarafta tüm insanları insan olmalarından dolayı değerli gören hümanist bakış ile diğer tarafta kendi insanlarını diğerlerine karşı üstün gören milliyetçi bakıştan daha zıt ne olabilir. Millet adına savaşlar yapılmış ve pek çok insan öldürülmüşken, insanlık adına böylesi savaşlar sadece belli istisnai durumlarda, çok nadiren söz konusu olmuştur.

Yine de her iki düşünme biçiminin birbirleriyle keştiği noktalar vardır. Tarihsel olarak birlikte ortaya çıkmışlardır ve birbirlerini destekleyebilmektedirler. Rönesans ve hümanizm çağı olan Erken Modern Dönem'de Klasik Antik Dönem'e rücu edilerek insanın kültürel öz edinimine vurgu yapılmıştır. Buna bağlı olarak hümanist Pico della Mirandola 1486 yılında kaleme aldığı insan onuru hakkındaki meşhur yazısında yaratıcı Tanrı'nın insanlara şu ifadelerde bulunduğunu yazmıştır: "Sen tüm kısıtlamalardan özgür olarak kendi hür iradenle kendi başına ve kendince öz doğanı belirleyeceksin. Dünyanın ortasına seni yerleştirdim ki oradan etrafındaki her şeyi rahatça izleyip dünyada neler olduğunu görebilesin. Seni ne baki ne de fani bir varlık olarak yarattım ve seni ne ölümlü ne de ölümsüz kıldım ki kendi özünün şekil vereni ve oluşturucusu olarak kendi isteğinin ve kudretinin tercih ettiği şekle göre kendini şekillendiresin." Düşüncenin bu yeni özgürlüğü milliyetçi ön yargılar ile beraber ortaya çıkmıştır. Ruhani özgürlük kendi milletine (bilhassa İtalyanlara) has görülmüş ve diğer milletler gerici olarak küçümsenmiştir. Hümanist

bilginler tarih hakkında yazarken kendi ülkelerinin egemenlik bölgelerini övmek suretiyle, bu hususta onları görevlendirenlerin kültürel üstünlük iddialarını beslemişlerdir.

Modern Hümanizm de millet fikrine yabancı olmamıştır. Belirleyici ve gelenek oluşturucu niteliğini 18. yüzyılın sonuna ve 19. yüzyılın başına doğru, bilhassa Almanya'da kazanmıştır. Temsili olarak Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Wilhelm von Humboldt (1767-1835) isimleri sayılabilir, fakat klasik Alman yazarların da çalışmaları buna eklenmelidir. Goethe'nin "Iphigenie" (1779/1786) adlı draması bu bağlamda bilhassa öne çıkan bir örnektir.

İnsanın dünya görüşüne ve öz anlayışına dair aşağıda yer alan hususlar bu modern hümanizm için belirleyici olmuştur:

- İnsanın insan olmasının tüm kültürlere kaynak gösterilmesi eğilimi.
- Prensipten tüm insanlara tanınan insan onuru fikri. Kant bu fikri insanın bu özelliğinin sadece başka kişilerin amaçları uğruna bir araç olmayıp kendi başarılarına amaç olmaları şeklinde ifade etmiştir. Bu sebepten dolayı insanın ahlaki sorumluluğu olarak "insanlığı hem kendi kişiliğinde hem de herhangi bir başkasının kişiliğinde, her zaman ve aynı anda amaç olarak kullanmaya ve asla sadece bir araç olarak kullanmamaya yönelik" davranmasını öngörmüştür. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785)
- İnsan yaşam tarzlarının kültürel özerkliği fikri. Bu fikir ötekilerle ve yabancılarla karşılaşma ve karşı karşıya kalma durumlarında ilgili kişilerin kendilerini tanımlayış biçimlerini sistematik olarak dikkate alan anlayış gösterme gücünü gerektirmektedir. Bu yorumlama modern kültür bilimlerinin temeli olmuştur.
- Her insana kendi kişiliğini oluşturması için imkân tanıyan ve başkalarının başka oldukları gerçeğini (ortak insanlık temel fikri ile) kabul etmeyi şart koşan bir bireysellik.
- İnsanlığa odaklanmış bir tarih düşüncesi. İnsanların kültürel yaşam tarzları temel olarak tarihselleştirilmektedir. Tarihi düşünmenin referans çerçevesini aynı zamanda hem ampirik hem de normatif olarak anlaşılabilir insanlık oluşturmaktadır.
- Antik çağın kültürel mirasını öne çıkarmaya yönelik bir sorumluluk.

• Son sayılan husus ile birlikte, kendisinden yararlanılabilecek potansiyellerin eğitilmesinden ziyade kendinden emin ve sorumluluk sahibi bir kişiliğin geliştirilmesini merkeze alan bir eğitim kavramı da ortaya çıkmaktadır.

Hümanizm siyasi olarak da çeşitli etkilerde bulunmuştur. Sadece insan olmaktan elde edilen haklar yeni demokratik anayasaların temeli olarak kabul edilmiştir. Amerikan ve Fransız ihtilalleri ile modern demokrasinin oluşumu ve bu oluşumun Avrupa anayasalarının ortaya çıkmasındaki etkileri bu siyasi hümanizm olmadan düşünülemez.

Tam da noktada hümanizm bir insanlık odaklı yönelimden millet odaklı yönelime doğru bir dönüşüm eşliğine varmaktadır. Fransız İhtilali'nin sloganı olan "liberté, égalité, fraternité" bağlamında fraternité kelimesi ihtilali gerçekleştirenlerin yeni siyasi niteliğine dair ipuçları içermektedir. Bu kelime vatandaşların insan haklarını temel alan yeni demokratik devlet sistemine aidiyetini göstermekteydi. "Millet" bu aidiyetin tabiriydi. Bu kavram feodal toplumun eski sosyal yapılarını gerisinde bırakıp yeni bir siyasi iletişim şekli oluşturmaktaydı. Fransız kültür bilimcisi Ernest Renan 11 Mart 1882 tarihinde Sorbonne'da yaptığı bir konuşmada millet kavramını şöyle tanımlamıştır: "Millet feda edilen ve uğruna feda edilmeye hazır olunanlara duyulan hislerden kaynaklanan bir dayanışma topluluğudur. Bir geçmiş öngörür, fakat hâlihazırda da elle tutulur bir olgu hâlinde özetlenebilir: Beraberce yaşamaya yönelik duyulan memnuniyet ve buna dair açıkça ifade edilen arzu. Bir milletin varoluşu (bu metaforu kullandığım için beni mazur görün) her gün düzenlenen bir referandum gibidir; bir bireyin varoluşunun hayatın sürekli doğrulaması olması gibi."

Aidiyetin bu yeni şeklinin değer temeli vatandaşların ahlaki özerklikleri olmuştur. İnsan hakları ve medeni hukukla sergilenen hümanizm millileşmiştir. Bu millileşme demokratik olarak gerçekleşmiştir ve burjuvazinin dâhil edilme imkânı ve devlet hâkimiyetine katılımı olarak kendisini göstermiştir. Fakat aynı zamanda yeni demokrasinin kendisini tehdit altında hissetmesi ile agresif bir hâl de alabilmiştir. Bunu takip eden ihtilal savaşları öldürme ve ölme hisleri ile doludur. O tarihlerde yazılan Fransız millî marşı (La Marseillaise) bunu açıkça ifade etmektedir: "... Kirli kan tarlalarımızı sulasin."

İhtilal zamanındaki Alman-Fransız çatışması ile iki hümanizm şekli düşmanca bir tavırla karşı karşıya gelmişti: Fransız İhtilali'nin özgürleştirme potansiyeli ve Napolyon mirası ile Avrupa üzerindeki Fransız egemenliği kendisini meşrulaştırmaktaydı. Alman dinci milliyetçi hisleri uyarmakta ve insani-normatif

temel üzerinde millî bir özerkliği savunmaktaydı. (Bu durum Johann Gottlieb Fichte'nin 1807 yılında işgal altındaki Berlinde yapmış olduğu "Alman milletine konuşmalar" ile sözlü ifadesini bulmuştur.) İnsanlık insanlığa karşı savaş hâlindeydi.

İnsanın kültürel özerkliği hakkındaki hümanist fikir, kendi uluslarında değil de örneğin Rusya veya Avusturya gibi çok milletli daha büyük imparatorluklarda yaşayan halklar üzerinde buna benzer ilham verici bir etkiye ulaşmıştır. Bu halklar kültürel ve sosyal modernleşme süreçlerini millî bir öz değer duygusuna dönüştürüp bununla beraber yerleşmiş siyasi yapıları karşı kendi bölgelerinde, kendileri üzerindeki egemenliği talep etmişlerdir. Bu noktada insanların yaşamlarını şekillendirmelerinde, kültürel özerklik taraftarı Herder odaklı hümanizm siyasi açıdan büyüyen bir milliyetçilik olarak etki göstermiştir. Ona uygun olarak daha küçük halkların özgürlük talepleri şekillenmiştir. Bu aidiyetin bölgesel dağılımı çok karmaşık bir surette gerçekleşmiştir. Siyasi alanların dil ve kültür gibi hususlara göre kesin çizgilerle ayrılması bu yüzden imkânsızdı, ulusal grupların "saflığı" hakkındaki müstakbel çatışmaları öngörmek mümkündü.

Yani insanın kendini tanımlaması temelli hümanizmin siyasi uygulaması kendi içinde çelişkilidir. Kültürel aidiyetin millî bölgeciligi, birbirlerinden bölgesel olarak ayrılmaz yaşam alanlarını sınırlar çizerek birbirlerinden ayırmaktaydı. Ülke halkının ulusal saflığı fikriyle bağdaştırılan millî aidiyet odaklı bu tarz bölgecilik; eşitlik, insan onuru ve çok çeşitli ve farklı yaşam tarzlarının kabul edilmesi gibi hümanist fikirlerin evrenselliği ile bariz bir karşıtlık içerisindeydi.

Bu karşıtlık siyasi gelişmelerin devamında daha da artmıştır. Milliyetçilik insani görünümünü kaybedip böylelikle hümanist potansiyelini de yitirmiştir. Milliyetçilik kendisini etnik ve ırkçı gerekçelere açık böylelikle etnik merkezli ve demokrasi karşıtı amaçlar için manipüle edilebilir bir hâl almıştır. Bu suretle milliyetçilik başka halklarla çatışma şekline bürünmüştür. 20. yüzyılın "en temel felaketi" olan Birinci Dünya Savaşı'nda ve bunu takip eden İkinci Dünya Savaşı'nda bu çatışma en öldürücü noktaya ulaşmıştır.

Hümanizm insanların aydınlanmasına ve özgürleşmesine yönelik entelektüel, sanatsal, pedagojik ve siyasi fikir konglomerası olarak asıl çekim gücünü 19. yüzyılda yitirmiştir. Elbette ki modern çağda gerçekleşen her türlü insanlık dışı harekete eleştiri için bir kaynak olarak kalmıştır. Hümanizm eşitlik, insan onuru ve özerklik talep etmekteydi. İnsan hakları hareketi olarak siyasi şekli ile uzun vadeli bakıldığında oldukça başarılı olmuş ve olmaktadır. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nden (1948) bu yana fikri

evrenselliği ve onur, eşitlik, özerklik gibi insani değerlerin evrenselliği iddiası da siyasal/tarihsel olarak evrenseldirler. Batılı olmayan ülkelerde Batı kültürünün bir özelliği addedilerek geri çevrilen bu evrensellik artık başka ülke ve kıtalarda da etkin olmuştur.

Dikkat çekici olan ise, bütün bunlara rağmen Batı emperyalizmine ve Batı'nın sömürgecilik sonrası hâkimiyetine karşı sunulan eleştirilerde Batılı hümanist değerlerden faydalanılmasıdır. Afrika'da sömürge olmaktan kurtulan hükümetler, kendileri için "en doğru" hümanizm olarak geleneksel Batılı hümanizme karşı öne sürülen "siyahi" bir hümanizmi savunmaktadır. Afrika'nın güneyinde bu Batılı olmayan hümanizm Ubuntu hareketi adı altında günümüze kadar cazibesini yitirmemiştir. Afrika insanlığının (Ubuntu – insan (diğer bir) insan aracılığı ile insandır.) farklı grupların aralarındaki ilişkilerde ırkçılığı aşacak yeni bir millî kimliğin merkezi olması amaçlanmaktadır. Başarılı olup olunamayacağı belli değildir.

Afrika'daki durumun bir benzeri Hindistan'ın ulus devlet olma yolundaki çabalarında görülmektedir. Devletin kuruluşunun simgesi olan Mahatma Gandhi, siyasi program yazısı olan Hindu Swaraj'da (1909) sömürgeci Büyük Britanya'da vücut bulmuş olarak kabul ettiği modern medeniyeti insanlık dışı ve yıkıcı bulduğundan reddetmektedir. Buna karşın modern çağ öncesi Hindistan'da bunun tam aksini, insani bir yaşam tarzı olarak kendine yetebilmeyi ve özerkliği görmektedir. Hint halkını kurtuluş savaşlarında bu kavramlara uymaya yükümlü kılmak istemiştir. İnsanlık veya hümanizm kavramlarını anahtar sözcük olarak kullanmasa da bu kavramların ilkelerini sömürge öncesi Hint gelenekleri ile bağdaştırıp bunlarda Hint milliyetçiliğinin özünü görmektedir. Bu varsayım göre yabancıların egemenliğinden kurtulma çabalarında siyasi araç olarak kullandıkları şiddetsizlik de Hint halkının (dinî bölünmüşlüğe rağmen) doğal manevi özünden kaynaklanmaktadır. Özgür vatandaşlardan oluşan bir halkın birbirine bağlılığı olarak milliyet düşüncesi Hindistan'ın modern çağ öncesi kültürel yaşam şekli olarak tarımsal geçmişe yansıtılıp siyasi gelecek vizyonu olarak tasarlanmaktadır.

Milliyetçilik de bir evrenselleşme süreci geçirmiş ve uzun zamandan beri küresel bir boyuta ulaşmıştır. Günümüzün daha güçlü siyasi yapıları her kıtada ulus devletlerdir. Bu devletler kültürel ve siyasi özgürlük ve bağımsızlıklarına önem vermektedirler. Sadece Avrupa ulus devlet ilkesinin siyasi kültür olarak aşılmasına gayret göstermektedir. Millî aidiyetler burada da mevcuttur fakat ekseriyetle saldırgan şekillerini yitirmişlerdir. Bu bağlamda Almanya ve Fransa arasındaki ilişki anlamlı bir örnektir.

Avrupa'da yavaş yavaş ulus üstü bir aidiyet hissi oluşmaktadır. Bu his gücünü milliyetçi dışlamaların mirasından ve bunların çatışma potansiyelini aşmış olmaktan almaktadır. Bilimsel anlayış kendisini artık "postkolonyal" olarak görmektedir (ve bu bağlamda millî aidiyetin siyasi etki gücünü kaybetme tehlikesi altındadır).

Günümüzde hümanizmi yeni bir görev ve kendisini kanıtlaması için bir sınav beklemektedir. Güncel küreselleşme sürecinde farklı, çoğu zaman kendilerini millî gösteren gelenekler ve kültürel eğilimler çarpışmaktadır. Bu bağlamda hafife alınmayacak saldırganlık potansiyeline sahip etnik merkezli güçler ortaya çıkmaktadır. Bu potansiyeli dizginlemek ve kültürler arası değer tutumlarına ve dünya görüşlerine ulaşabilmek için insani evrensel yorumlama çerçevesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçevede güncel yaşam tarzlarındaki farklılıkları yok etmemeli, aksine onlara üretici bir şekilde kendilerini gösterebilme izni vermelidir. Bu amaca ulaşmak için kültürler arası yeni bir hümanizme ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu hümanizm farklı kültürlerin farklı hümanist gelenekleri ile, aynı zamanda insanın insan olmasının tespitindeki antropolojik evrensellikler ile bağ kurabilir. Ayrıca bu hümanizm şekli ile, farklı gelenekleri kapsayan günümüz zamanının konumlandırılması için evrensel ve tarihî bir bakış açısı geliştirilebilmektedir. Bu bakış açısının amacı insanı insanlaştırmaktır.

Hümanizmin kültürler arası bir eğilimin ölçüğü olarak değerlendirilmesi bağlamında önemli bir husus da dinle olan ilişkisidir. Modern (Batılı) hümanizm laikdir. Bu hümanizmden dünyada çok sayıda ülkede dine oldukça eleştirel bakan hareketler oluşmuştur (Hindistan'da olduğu gibi). Fakat bu laiklik modern hümanizmin önde gelen örneklerinde hiç de din karşıtlığı olarak nitelendirilemezdi. Örneğin Herder Protestan kilisesinin başrahibiydi. Buna rağmen hümanizmin laik karakteri modern çağ kültürünün önemli bir faktörü olarak kalmaktadır. Şayet aydınlanmanın din eleştirisine anti eleştirel yaklaşım kendi hümanizmlerine vurgu yapan dinler, ilahî âlem ile insan arasındaki ilişkide insana insanlık dışı davranıldığı ithamlarını savuşturmak istiyorlarsa, insanlık için inandırıcı ve etkili bir kritere ihtiyaçları var demektir. Eğer dinî inançlar kendilerinden yola çıkarak modern çağdaki bu hümanist laikliği temellendirmeyi, desteklemeyi ve uygulamayı başarsaydı hümanizm daha da önem kazanırdı ve hümanizme insanların insanlaştırılması ile ilgili yeni fırsatlar açılırdı. ◀

* Witten/Herdecke Üniversitesi öğretim üyesi, Kulturwissenschaftlichen Instituts (KWI) başkanı

HÜMANİST OLARAK BUDA VE KONFÜÇYÜS



Mario Poceski*

Dinin toplumda evrilen rolünü ve bunun moderniteyle olan ilişkisini bir çerçeveye oturtmada çokça kullanılan yollardan biri din ve bilim, inanç ve akıl ya da gelenek ve ilerleme gibi bir dizi -sözde çatışan-ikilikler öne sürmektir. Bazı siyasi ve entelektüel çevrelerde, özellikle de bir süredir Batı medyasında ilgi görmekte olan, seküler ideolojinin militan ve ateist karakterli kesimleriyle dolu olan ortamlarda din, modernite projesinin tam bir uyumsuzluk içinde olduğu, modası geçmiş bir hurafe gibi takdim edilmektedir. Böylesi bir kavramsal şablon içerisinde din, deneysel bulgu ya da akılcı kanıtları bulunmayan kadir-i mutlak tanrısallığı ya da doğaüstü alanın varoluşunu yanlış bir biçimde çerçevlendirdiğinden yalnızca yanlış ve muzır değildir; aynı zamanda insan davranışını yönlendirebilecek ve adil, duyarlı ve münevver bir toplum yaratabilecek bir ahlaki çerçeve sunma noktasındaki sözünü tutmakta da başarısız olmaktadır. Seküler ideolog, dinin irrasyonelliğini ve kişisel ve toplumsal ahlakı, hurafe saçmalarının bütün çeşitleriyle dolu eski kitaplarda bulunan uyduruk dinî dogmalar veya sorgulanabilir etik emirlere dayandırmanın savunulamazlığını sözüm ona açığa vurarak (yakından incelendiğinde ortaya çıkan, önceden kurgulanmış varsayımlar ve tanınan türlü türlü önyargılara dayalı) kendine özgü inançsızlığının yüce ahlaki zeminini savlamaktadır.

Söylenildiği gibi insanlık, Sigmund Freud'un (ve farklı bir bağlamda bir yere kadar Karl Marx'ın) bahsi geçen (Richard Dawkins ve Christopher Hitchens gibi) ideologlarca tasavvur edilmiş sözde ütöpik toplumda, bizim din dediğimiz "evrensel bir takıntılı nevroz"u sonunda salıvermeye çağırdığı evrimsel bir aşamaya ulaştığında, kamu ahlakı bilimsel ilerleme ve akılcı düşünmeyle tam bir uyum içerisinde olan seküler hümanizmin aydın bir formu tarafından yönlendirilecektir. Ortak gelecek vizyonumuz içerisinde, insan hayatının en önemli alanlarında modası geçmiş dinî biçim ve düşüncelerin yerini liberal ve ilerlemeci seküler hümanizm biçimleri alacaktır. Kısaca açıklamak gerekirse bu, hümanizmin, din karşıtı gündemlerini beyan etmiş siyasi ve düşünsel hareketlerce sıkça benimsenen militan ve katı bir çeşididir.

O hâlde bu, yine, hümanist geleneğin bütününe bakışın tek ve yahut da en uygun ve anlamlı yolu değildir. Zaman zaman önde gelen hümanistler dinî inançları, teamülleri ve kurumları sorgulamış veya reddetmiş olsa da, daha geniş bir tarihsel bağlamda, belli dinî çerçeveler içerisinde çalışan ya da dinî ve hümanist bakışaçılarını bir diğeriyle uyumlu gören hümanistlere dair bolca örnek bulunmaktadır. Gerçekte, seküler

hümanizmin belli bir çeşidini norm olarak almak, Avrupa hümanizminin dinî (billhassa da Hristiyan) köklerinin çoğunu tanımayı yoksayacağından tek taraflı ve basittir.

Genel anlamıyla hümanizm temel vurguyu insan onuru, refahı ve failliğine yapan bir felsefi bakış olarak anlaşılabilir; anlama, özgürlük ve yaratıcılık noktasında insan kapasitesine dair iyimser bir görüş sunar. Bu anlamda hümanizm, dikkatini, Tanrıdan ve geleneksel olarak dinle ilişkilendirilen doğaüstü alandan uzaklaştırır. Bunun yerine, odak, özellikle edebiyat, sanat, felsefe ve tarihte ifade edildiği üzere, kendisine biricik yeti ve yetenekler verilen insanoğlunun dünyasına yöneltilir. Bir diğer ifadeyle vurgu, dinî inanç ve dogmanın yerini alacak akılcı düşünce ve deneysel bulguya doğru kayar. Avrupa medeniyetinde merkezi bir yer işgal eden bu türden bir paradigma kaymasında düşünce ya da ilginin odağı Tanrıdan insana doğru hareket eder. Dolayısıyla insanlık eşyanın büyük düzeyi içerisinde merkezi bir konum üstlenir ve anlam ve yaratıcılığın ana mahalli hâline gelir.

İnsan tabiatı ve nesnel gerçekliğe ilişkin evrensel idialara rağmen hümanizmin Avrupa'ya ve daha geniş ölçekte Batı medeniyetine özgü tarihsel koşullar, dinî çevreler ve düşünsel eğilimlerin bir ürünü olduğunu akıldan tutmak önemlidir. Öncüllerinden bazıları antik Yunan'a kadar gitse de hümanizmin ayrı bir kavram olarak doğuşu bizi, temelde antik Yuna ve Roma metinleri ile sanat eserlerinin yeniden keşfedilmesinin ilham verdiği tarih, edebiyat, felsefe, filoloji ve sanat çalışmalarının yükselişine tanıklık eden İtalyan Rönesansına götürmektedir. Dar anlamda ise erken hümanizm bir antikite sevgisi ve klasik kaynaklarda kodlanmış düşünce ve ideallere geri dönüş arzusuuydu. Sonraları, hümanist fikirlerin ve düşünce tarzlarının gelişimi akıl, tecrübe, eşitlik, hoşgörü ve sekülerizm gibi evrensel insani değerleri savunan Avrupa aydınlanması filozofları tarafından etkilenmiştir. Bunlar, dolayısıyla, bilim, teknoloji ve demokratik yönetim biçimlerinin ilerlemesiyle bağlantılıydı.

Hümanist geleneğin özgün tarihsel kökenleri ve içkin Avrupa-merkezci önyargılarını göz önüne alırsak onun ideal, kural ve düşünme biçimlerinin bizim Budizm ve Konfüçyanizm gibi farklı toplum ve kültürlerin temellerine karşı gelişmiş, karmaşık Asya gelenekleri kavrayışımıza nasıl uygulanabilir olduğunu merak edebiliriz. Bizler Buda ve Konfüçyüs gibi antik doğulu bilgelerin düşüncesinin geniş anlamıyla hümanist perspektifle uyum (veya zıtlık) içerisinde olup olmadığına dair gerçekten ikna edici bir sav sunabilir

miyiz? Genel olarak, Asya'nın muhtelif kesimlerinde ortaya çıkan bazı dinî öğreti ve düşünsel eğilimleri açıklamak için Batılı/Hristiyan kavram ve kategorileri kullanırken aşırı dikkat sarfedilmesi gerektiğini savunurum, çünkü bu tip bir uygulama sıklıkla uydurma ya benzer. Aynı zamanda, bunlar tüm hayranlık veren zenginlik ve kafa karıştıran karmaşıklıklarında güçlü bir ortak insani miras kavrayışına bağlı olduklarında çeşitli geleneklerin öne çıkan yönleri arasındaki temel farklılıklardan (veya benzerliklerden) bazılarının incelikli ve makul biçimde araştırılması, önemli tarihsel izlekler ve kapsayıcı kavramsal paradigma anlayışımızı zenginleştirmeye yardımcı olabilir. İyi yapıldığında bu tarz bir kıyaslama belki de bize, fazlasıyla tartışmaya açık din alanı dâhil, din ve maneviyat hakkındaki düşüncümüzü şekillendiren temel kural ya da kategorilerin bazılarını yeniden incelememize -veya onlar üzerinden görmemize- yardımcı olabilir.

Bu, sonunda, bizi bu yazının başlığında sorulan ana soruya götürür: Buda ve Konfüçyüs bir çeşit hümanist olarak düşünülebilir mi? Elbette ki bu büyük oranda, hümanizmin, bu mukayeseyi yaparken ana başvuru noktası olarak kullandığımız tanımına dayanır, lakin, genel anlamda, her ikisinin de geniş hümanist bir bakışı etkileyen bir dizi felsefi ilke ya da dinî öğretilerle desteklendiği şeklinde ikna edici—ve de aynı zamanda nitelikli- bir sav ortaya konabilir. Bir anlamda, iki bilgenin de öğretilerini ana tektanrılı dinlerin öğretilerinden ziyade hümanist bakışla uzlaştırmak belki de bir miktar daha kolaydır, çünkü bunların her ikisinde de (belki de tek) odak nokta Tanrı ya da onun tesis ettiği söylenen ilahi düzenden çok insanın açmazıdır. Önce Konfüçyüsü ele alacağım, çünkü onu mevcut hümanist çerçeveye oturtmak daha kolay. Ardından, öğretilerini, insanın kaygılarını bastırmaya yönelten ve net bir şekilde insanın mükemmelliği ilkesini öne süren ve fakat aynı zamanda bizi gündelik insan düşüncesi, duygusu ve eylem dünyasından uzaklaştıran aşkınlık ve kurtuluş kavramlarını da kurgulayan Buda'ya geçeceğim.

Konfüçyüsçülük uzun ve karmaşık bir tarihçesi olan çok yönlü bir gelenektir. Bazen din kategorisinde ele alınır, bazen ise siyasi, toplumsal veya ahlak felsefesi olarak lanse edilir. Çin tarihi içerisinde Konfüçyüsçülük imparatorluğun resmî ideolojisi olarak önemli işlev görmüştür. Bilhassa Konfüçyüs ve öğrencilerinin öğretilerinin şekillendiği erken Konfüçyüsçülüğe

baktığımızda, tüm bu kategorilerin, keskin sınırları olmayan ve dinî otoriteye ait sabit bir merkezi bulunmayan, evrilen bir geleneğin yapı bileşenlerine işaret ettiğini görürüz. Temelde, aynı anda antik ritüeller, klasik öğrenme, ahlak kazandırma, toplumsal ahenk, kültürel erdem, siyasi kurumlar ve devlet hizmetleri ile alakadar olan büyüyen bir harekete bakmaktayız. Bir bakıma Konfüçyüsçülük, insan hayatının -bireysel faillik ve kişisel büyümeye dair bir vurgu bulunuyor olsa bile özellikle toplumsal düzeyde- en kolay gözlemlenebilen yönlerine işaret etmektedir.

Konfüçyüsçülük'te eksik olan şey, ilahi varlık(lar) veya doğaüstü düzene duyulan açık ilgidir. Bu, uhrevi bir kurtuluş teolojisi geliştirmede alenen gözlemlenen bir ilgisizlikle uyumludur. Elbette, belli belirsiz bir cennet kavramı ve yaygınlıkla benimsenen Çin dinlerinin çok sayıda tanrıları ve ruhlarına dair zımni bilgi mevcuttur. Bununla beraber, Konfüçyüsçü öğretilerin temel güvencesi, insan dünyasına, özellikle de düzgün kültürel normlara ve doğru toplumsal etkileşim kalıplarına yöneltmektedir. Konfüçyüsün müritlerine, “insanlar adına doğru olan şeyi yaparak” insan kardeşlerine hizmet etmeye odaklanmalarını nasihat ettiği söylenmektedir. Farklı Tanrısallıklara göre bilge kişi saygılı olmayı öğütlemelidir, ancak “onlarla arasına mesafe koymalıdır”. Benzer şekilde, odak, çözülmemiş bir gizem olarak kalan öte dünyayla aşırı derecede alakadar olmak yerine bu hayat üzerinde olmalıdır. Konfüçyüs'ün yazılı sözleri arasında çok bilinen bir pasaja göre, “Hayatın anlamını bilmiyorsanız ölümden bahsetmenin ne anlamı var?”

Yine, erken Konfüçyüsçülük'te Hristiyanlık, Yahudilik veya İslam geleneklerinde bulduğumuz türden, kudret ve otoritenin ilahi kaynağına cevap verme ihtiyacı olmaksızın düzgün bir etik muâşeret ve aydın yönetim oluşturmak adına ikna edici bir eş zamanlı tasarı geliştirme çabası görürüz. Etik meseleler, kamu kurumları ve adil, ahlaki ve ahenkli bir toplumun yaratılmasına katkıda bulunan insanın eylem kalıpları üzerine belli bir odaklanma bulunur. Bu türden bu dünya yönelimli ve kişisel davranış, ailevi değerler ve

toplumsal kurallarla kapsayıcı bir biçimde alakadar olan yaklaşımın ışığında Konfüçyüsçülük'ten, sıklıkla, bazı açılardan Batıdaki gelişmelere önceden işaret eden bir hümanist geleneğin önde gelen Çinli bir örneği olarak bahsedilmiştir. Bu nedenle, Konfüçyüs'ün yaygınlaşan Hristiyan dogmanın karşısında duran,

“Hayatın anlamını bilmiyorsanız ölümden bahsetmenin ne anlamı var?”

rasyonel felsefesi, Voltaire (1694–1778) ve Avrupa Aydınlanmasının diğer önde gelen şahsiyetleri tarafından büyük hayranlıkla karşılanmıştır.

Eğilimde dinî ya da ruhani olarak tanımlanabilen Konfüçyüsçü geleneğin bu yönlerine baktığımızda bile ana odak noktası yine, öncelikle pragmatik ve bu dünyanın kavramlarıyla anlamlandırılmış insan mükemmelliği ve ahlaki büyümedir. Bu ise bilgelik idrakinde son bulan Konfüçyüsçü kendi kendini işleme yoluyla temsil edilmektedir. Bu hayat boyu kendini geliştirme yolu, insani hizmeti bünyesinde barındıran net bir biçimde çizilmiş bir toplumsal bağlam içerisinde üstlenilen düzgün muâşeret ve bilgelik yetisinin gelişimini içermektedir. (Gerçek anlamları ve önemleri üzerine sürekli bir düşünmeyle desteklenen) Ritüel görgü (li), hayırseverlik (ren), ataya saygı (xiao) gibi başat Konfüçyüsçü değerleri geliştirmeye odaklı yaklaşımına ek olarak, klasik Konfüçyüsçü öğrenme programı uygun edebiyat, dans ve müzikle ilgilenmeyi de içermektedir. Konfüçyüs gibi Buda da, ikisinin temel felsefi bakışaçıları ve savdukları sosyopolitik ve kurtuluşbilimsel (soteriological) hedeflerinde dikkate değer farklılıklar bulunsa da öncelikli olarak insan dünyasıyla ilgiliydi. Geleneksel metinlere göre, genç Siddhârtha Gautama dini arayışına başladığında öncelikli amacı hakikatin gerçek mahiyetini farketmek ve maddi zeminden ziyade ruhani düzlemde anlaşılacak olan insanın acı çekmesi ve eksikliği problemlerini çözmektir. Budalığını gerçekleştirmesi -ki alışlageldiği üzere yüce mükemmelliğe erişme ve nihai hakikatin kavranması olarak yorumlanmaktadır-onu bütün zihni engel ve kirlerden özgürleştirdi. Buna bilgelik, şefkat ve tüm varlıkların ruhi iyiliği ve terbiye edilmesi için çalışmaya adanma dahil bir dizi müspet vasfın gerçekleştirilmesi eşlik etti. Geleneksel olarak Buda, ana görevi insanlığa, bağlılıkların ve cehaletin ortadan kaldırılmasına götüren ve Nirvana'nın gerçekleştirilmesiyle sonlanan bir uygulama yolunun rehberliğini yapmak olan, uyanmış varlıklar silsilesindeki bir kimse olarak görülmektedir. Bununla birlikte, o, yine de (kapsayıcı ufku ve mesajı insan kardeşlerine yönelmiş, özel biri olmasına karşın) daha çok insandır. Keşfettiği ve öğrendiği hakikat (Dharma) ince ve fakat evrenseldir. Doğru bir çaba ve uygulama ile hakikatin katıksız doğasında ögütülmüş ve kozmos üzerinden açığa vurulmuş olarak bu hakikate sıradan insanlar yaklaşabilir ve onu anlayabilir. Bu, bireylerin kendi kendilerine dayattıkları sınırlamaların ötesine geçmelerini mümkün kılan

Gündelik varoluş ve insan mükemmelliğinin iyimser görünümüne dair yapılan vurgu ışığında, temel düzeyde Buda'nın bir çeşit hümanist olarak görülebileceği ileri sürülebilir.

ve Buda'nın insanlığa mesajının kalbinde yer alan bu farkına varışın dönüştürücü gücüdür.

Hukuki metinlere göre, Buda öğretilerini anlatırken dünyanın oluşumu veya yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı gibi konu dışı mevzularda dogmatik savlarda bulunmaktan ya da metafizik spekülasyonlar yapmaktan imtina etmekteydi. Onların yerine ana odak, tüm sorunları ve mücadeleleriyle insanın açmazını anlamak ve geniş çaplı kişisel ve toplumsal dönüşüme neden olacak kapsamlı bir manevi yolu anlatmak idi. İşin temelinde, Buda'nın öğretisinin öncelikli hedefinin, (sonraki gelenek, bazısı metafizik temayülleri bulunan ileri düzey felsefi düşünce sistemleri geliştirdiyse de) yalancı sofulukla ya da spekülatif teolojik soyutlamalarla ilgilenmek yerine manevi kendi kendini işleme ve pragmatik kurtuluşbilimi etrafında döndüğü söylenmektedir. Bu tür eğilim, dışsal bir Tanrısallığın kurtuluşa dair failliği pahasına, kişisel deneyim ve kendi kendine güven üzerine vurgu anlamına gelmektedir. Doğum ve ölümün (samsara) sıradan dünyasının aşkınlığını ima eden manevi bağımsızlaşmanın son hedefine bireysel çabayla ulaşılabilir. Bu ise etik muâşeret, meditatif uygulamalar ve eşyanın gerçek tabiatının bilgece idraki gibi uygun manevi disiplinlerin tatbikini ihtiva etmektedir.

Gündelik varoluş ve insan mükemmelliğinin iyimser görünümüne dair yapılan vurgu ışığında, temel düzeyde Buda'nın bir çeşit hümanist olarak görülebileceği ileri sürülebilir. Ne var ki, onun öğretileri eksik olan ve samsara'nın tatmin edici olmayan dünyasına ait olan sıradan insan hayatı ve deneyiminin etkili bir eleştirisini de bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla, kendi doğal hâllerinde olduklarından sıradan insanları övmek yerine Buda açık bir biçimde insan hayatını karakterize eden pek çok sorun ve noksanlığa işaret etmektedir. İnsani açmazın böylesi bir eleştirel değerlendirmesi, onun, kısmen, hakikatin aşkın boyutuna işaret etmek suretiyle insanoğlunu daha iyiye dönüştürme vaadinde olan tatbik yolunu izah etmenin gerekli zeminini oluşturmaktadır. Bu anlamda, insan doğasının ve dünyevi varoluşun

safdil yanlış anlaşılmasıyla beraber Buda'nın öğretisi, eşyanın daha geniş bağlamında insanoğlunun merkeziliğinin, keyfi ve tek taraflı övgüsünü sorunsallaştırarak, hümanizmin pek çok çeşidinin üstü kapalı bir eleştirisini ortaya koyuyor gibi de görülebilir. ◀

* Florida Üniversitesi (ABD), Öğretim Görevlisi

BEKİR KARLIĞA İLE

RÖNESANS VE HÜMANİZM İLE İSLAM DÜNYASININ ETKİLEŞİMİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Bekir Karlığa, 1972'de İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden, 1977'de İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Fakülte-deki görevine, Yüksek İslam Enstitüsü döneminde, 1977 yılında Felsefe ve Mantık asistanı olarak başladı. 1980 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde İslam Kaynakları Işığında Pythagoras ve Pre-Sokratik Filozoflar adlı teziyle doktor oldu. Yüksek İslam Enstitüsü'nün fakülteye dönüştürülmesinden sonra 1983'te yardımcı doçentliğe yükseltildi ve Kelâm-Felsefe Bölümü başkanlığına atandı. 1985-1986 yılları arasında Paris'te bilimsel araştırmalar yaptı. 1987'de doçent, 1993'te profesör oldu. Prof. Dr. Karlığa hâlihazırda Bahçeşehir Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi başkanıdır.



Muazzez Tümay

İslam ya da Müslüman toplumlar ile Hümanizm arasındaki ilişkiye geçmeden önce İtalyan Rönesansı'nın ve tabii hümanizmin ortaya çıkış sebeplerini sormak istiyorum. Hümanizmin İtalya'da ortaya çıkmasının ve adım adım tüm Avrupa'ya yayılmasının en başat sebebi nedir sizce?

► Öncelikle Hümanizm'in ve Rönesans'ın ne zaman ortaya çıktığını ve bugünkü içeriğini ne zaman ve nasıl kazandığını konuşmak gerekir. Bilindiği gibi her iki kavram da bugünkü muhtevasını, XVIII. yüzyıldan itibaren kazanmaya başlamıştır. Ne bugün Hümanist olarak anılan kişiler kendilerinin Hümanist olduğunu iddia ediyorlardı, ne de Rönesans döneminin aydın ve sanatkârları Rönesans diye bir kavramdan söz ediyorlardı. XVIII. yüzyılda, daha çok aydınlanmacı filozoflar bu dönemleri değerlendirirken bu dönemi ve bu dönem düşünürlerini bu isimlerle andılar. Böylece bu kavramlar devam edip geldi. Rönesans'ın önemli isimlerinden Petrerca ve Dante gibi ünlü düşünürler Rönesans terimini kullanmazlar. Sanıyorum ki Rönesans terimini, Jules Michelet'in Fransa Tarihi isimli kitabından etkilenerek ilk kez Jacob Burckhardt kullanmıştır.

Terimi ilk kez Jules Michelet kullanıyor, Jacob Burckhardt ise derinleştiriyor...

► Evet... Son iki yüzyılda, Hümanizm ve Rönesans kavramlarına suni ve zoraki olarak derin anlamlar yüklenmiştir. Ancak bu ifade, Hümanizm ve Rönesans hareketlerinin önemsiz olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz ki Rönesans, Batı dünyası için çok önemli ve köklü bir değişimi ifade ediyor ve yepyeni açılımlar getiriyordu. Ortaçağ'ın kendisine ne verilirse tartışmasız

kabul eden skolastik, dogmatik ve teslimiyetçi anlayışının yerini, aklını ve deneyimlerini kullanarak her şeyi yeniden gözden geçirmeye çalışan, eleştiren, değerlendiren bir insan tipi ortaya çıkmıştı. Ve bu sayede Hümanizm bir dünya görüşü hâlini almaya başlamıştı. Dolayısıyla Rönesans ve Hümanizm hareketi, bugünkü çağdaş Batı'nın, Avrupa'nın temel çıkış noktalarından birisidir.

Lise kitaplarında dahi Rönesansı İstanbul'dan İtalya'ya -İstanbul'un fethinden sonra- giden bilginlerin başlattığı yazıyor... Ancak Siz Rönesansı İstanbul'dan giden bilginlerin ya da filozofların başlattığına dair mezkur iddianın tutarlı olmadığını söylüyorsunuz...

► Evet, yakın zamanlara kadar özellikle eğitim ve öğretim kurumlarında, Batı'da Hümanizm'in ortaya çıkışına dair ısrarla tekrarlanan iddia şu idi: İstanbul'un fethinden sonra Bizans'tan kaçarak İtalya'ya sığınan düşünür ve bilginler, Medici ailesinin de desteğiyle Roma'da Platon akademisini kurdular ve eski Yunanca dersleri vermeye başladılar. Böylece Avrupada eski Yunancaya ilgi arttı ve bunun sonucunda ortaya çıkan İtalyan Rönesansı ile birlikte bütün Avrupa'yı kuşatan ve adına Rönesans denilen Avrupa'nın yeniden doğuşu başladı.

Ancak bu, tutarlı ve tatmin edici bir açıklama değildi. Rönesans ve Hümanizm gibi önemli bir atılımı, birkaç tercüme esere hamletmek inandırıcı olamazdı. Uzun tarihi boyunca Bizans'ta evrensel çapta kaç bilgin ve düşünür yetişmişti ki bunların arta kalanları bile Batı'yı ayağa kaldıran Rönesans gibi tarihin akışını değiştiren önemli bir atılımı başlatmış olsunar?

Bizans'ta yetişip Roma'ya giden Gemistos Plethon, Basilius Besarion, Georges Scholarius Genadius, Jean Chortasmenos, John Agyropulos, Michel Apostolis, Demetrius Chalcondiles, George Amiroutzes ve Theodoros Gaza gibi bilgin ya da düşünürlerin düşünce tarihinde önem ifade eden hangi felsefi fikirleri geliştirmişlerdi? Düşünce tarihlerinde, bunlardan sadece birkaçının adı yer alır, o kadar. Öyleyse bunların, Rönesans gibi önemli sonuçlar doğuran bir hareketi başlattıklarını düşünmek asla mümkün değildir.

Rönesans ve hümanizmi kimileri 12. yüzyılla, kimileri 14. yüzyılla, kimileri ise 16. yüzyılla başlatıyor. Sizin tespit ettiğiniz kadarıyla Rönesans ve Hümanizmin kökleri hangi tarihe kadar geri götürülebilir?

► Skolastik dönem boyunca yüz yıllarca derin bir dogmatik uykuya dalmış olan Batı dünyası, İslam kültür ve medeniyetine dair eserleri tanıyarak içine düştüğü bu derin uykudan uyanmaya başlamış ve Rönesans denilen o büyük atılımın fitilini ateşlemiştir. XIII. yüzyılın başlarında, Bologna, Sorbonne ve Oxford Üniversitelerinin kuruluşu ile birlikte Batı'da o zamana kadar görülmeyen hızlı bir entelektüel canlılığın ortaya çıkmaya başladığına şahit oluyoruz. XIII. yüzyıl Rönesansı diye anılan bu atılımın, özellikle Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam düşünürlerinin eserlerinin Batı'ya tercümesiyle başladığını söyleyebiliriz. Bu tarihten yaklaşık 50 yıl sonra Batı'da Averroist (İbn Rüşdçi) ve Avicennist (İbn Sinacı) akımlar oluşmaya başlamıştır.

Öyle dahi olsa, felsefe tarihinde İbn Rüşd bir Aristotelesçisi, Aristoteles şerhçisi/yorumcusu

olarak bilinir ve pek özgün olmadığı iddia edilir...

► Ben o görüşe katılmıyorum. İbn Rüşd her manada çok özgün ve yaratıcı bir filozof, bir bilimci. İbn Rüşd, aynı zamanda büyük bir fakih. İslam hukukunu dört mezhebe göre değerlendiren en yetkin eseri o yazmıştır. O, tıp alanında çok önemli eserler kaleme aldığı gibi, mantık, kelim, fizik ve matematik alanlarda çağının en önemli eserlerini kaleme almıştır. Kısacası İbn Rüşd, sistem kurucu bir düşünür olduğu kadar modern metodolojinin de öncü ismidir. Metodolojik düşünce Avrupa'ya İbn Rüşd aracılığıyla intikal etmiştir.

İbn Rüşd'ün etkisi kısa sürede bütün Avrupa'ya yayılmıştır. Katolik Kilisesi bu etkiyi önlemek amacıyla tarihin en acımasız kurumlarından birisi olan Engizisyon mahkemelerini kurmuştur. Bu mahkemeleri yönlendirmek üzere Dominikan ve Fransiskan rahipler görevlendirilmiştir. Kilise'nin girişimleri sonucu İbn Rüşd'ün, Sorbonne Üniversitesi'nden kovulmuşsa da, yine Paris'te Faculte des Arts'da, yani Yedi Hür Sanatlar'ın okutulduğu ve bugünkü anlamda Fen Fakülteleri demek olan Sanatlar Fakültesi'nde etkin olmayı sürdürdüler. İbn Rüşd'ün etki, XVII. yüzyıla kadar başta İtalyan üniversiteleri olmak üzere bütün Batı üniversitelerinde devam etti. Aydınlanma hareketinin ana arterlerinden birini de yine İbn Rüşd'ün oluşturmuştur. Hatta bu etkiyi XIX. yüzyıl Pozitivizmine kadar uzatmak mümkündür.

Nitekim XIX. yüzyılın ünlü pozitivist ve oryantalist düşünürü Ernest Renan'ın "Averroes et l'Averroisme" İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük adlı doktora tezi, bu etkinin o günlerde bile ne kadar canlı olduğunu gösteren açık bir örnektir.

Bir başka örnek de XIV. yüzyılda başlayıp XVIII. yüzyıla kadar devam eden ve İbn Rüşd'ü konu alan resim koleksiyonudur. 1350'lerden 1650'lere kadar Avrupa'da İbn Rüşd ile ilgili pek çok ünlü ressam tarafından sanat değeri yüksek tablolar yapılmıştır. Bunların en ünlüsü, içinde İbn Rüşd'ün tasvirinin de yer aldığı büyük ressam Rafaelo'nun Atina Felsefe Okulu isimli tablosudur.

Lippo Memmi, Benozzo Gozzoli, Giovanni di Paolo, Flippino Lippi ve Giorgione gibi adı bilinen ve bilinmeyen Rönesans öncesi ve sonrası dönemde yaşamış Batı resminin büyük ustaları, Aziz Thomas'ın İbn Rüşd'ü nasıl yendiğini gösteren 20 civarında resim yapmışlardır. Bugün Batı müzelerinin ve katedrallerinin süsleyen ve tabloların ana teması Batı'da yaygınlaşan İbn Rüşd etkisidir.

Yaklaşık 300 sene gibi uzun aralıklarla yapıldığına şahit olduğumuz sanat değeri yüksek bu tablolar, aynı zamanda İbn Rüşd'ün uzun süre Batı dünyasında ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. Özetle ve bir kez daha ifade etmek gerekirse, belli belirsiz fikirleriyle İbn Rüşd Rönesans ve Hümanizmin doğuşunda etkili olmuş bir figürdür.

Rönesans hümanizmi Avrupa kültür ve düşünce tarihinde gerçek manasıyla bir kırılma, köklü bir dönüşüm/devrim olarak nitelendirilebilir mi?

► Az önce değindiğimiz gibi, Rönesans döneminde Rönesans ve Hümanizm terimleri bugünkü anlamda kullanılmıyordu. Rönesans'ın ve Hümanizm'in köklü bir değişim veya devrim olarak algılanması Fransız devriminden sonraki dönemlere rastlar. Özellikle Ansiklopedistler ve Aydınlanmacılar, dini bir kenara bırakabilmek, dinin yerine felsefeyi ikame edebilmek için yoğun bir çaba harcadılar ve bunda başarılı da oldular.

Az önce konuştuk ama toparlamış olmak ve konuyu biraz daha derinlemesine ele almak için tekrar soracağım: İslam'ın ya da Müslüman toplumların Rönesans ve Hümanizmin ortaya çıkışındaki tesirlerine dair genel kanı; İstanbul'un Türkler/Müslümanlar tarafından fethinden sonra İstanbul'dan özellikle Floransa'ya giden bilginlerin İtalyan Rönesansını başlattığı yönünde. Siz bu genel kanının doğru olmadığını, Bizans İstanbulundan ziyade Haçlı seferleri esnasındaki etkileşimin ve Endülü's'ün Rönesansı -ve Hümanizmi- başlattığını iddia ediyorsunuz. Siz İstanbul'un bu noktada öne çıkarılmasını nasıl açıklıyorsunuz?

► Sadece Haçlı seferleri ya da Endülü's'ten ziyade, burada asıl etkin rol oynayan İslam dünyasından

Rönesans'ın ve hümanizmin köklü bir değişim veya devrim olarak algılanması Fransız devriminden sonraki dönemlere rastlar. Özellikle Ansiklopedistler ve Aydınlanmacılar, dini bir kenara bırakabilmek, dinin yerine felsefeyi ikame edebilmek için yoğun bir çaba harcadılar ve bunda başarılı da oldular.

Batı dünyasına yapılan tercüme-lerdir. Güney Fransa'da, Toledo'da ve Sicilya'da yapılan tercümele-ler, Avrupa'da yeni fikir akımları doğdu. Bu yeni fikir akımları, 13. yüzyılda skolastiği yıktı. Akabinde üniversiteler kuruldu. Üniversiteler kurulurken Bağdat'taki Nizamiye medreseleri ve Mısır'daki Ezher Üniversitesi model alındı. Bu üniversitelerin kurulmasıyla yeni bir bilim adamı tipi ortaya çıktı. Ve yeni bir metodoloji gelişti. Modern bilim ve düşünce, geliştirilen bu yeni metodolojinin mahsulüdür.

Yani asıl tetikleyici İstanbul, Endülüs ya da başka bir coğrafi merkezin etkilerinden ziyade İslam dünyasından aktarılan söz konusu bilgi birikimidir diyorsunuz.

► Evet, bu tercümelemler yalnızca Endülüs'ten gerçekleştirilmedi. Haçlı seferleriyle Suriye'ye, Anadolu'ya, Antakya'ya ve Şam'a gelen bilgi düşkünü bazı kişiler buradan götürdükleri eserleri Batı dillerine aktardılar. Benim tespitime göre, 100 civarında mütercim Arapça'dan Latinceye ve İbraniceye tercümelemler yaptılar. İtalyan asıllı Gerard de Cremona tek başına 70 adet eseri tercüme etmişti. Bir kültüre mensup bir kişinin kendisine ait olmayan, başka bir kültüre ait eserleri bu denli azimle aktarmaya çalışması tarihte çok az rastlanan bir örnektir.

Peki Rönesans ve Hümanizme İstanbul'un müşahhas etkisi ne ölçüde ve çerçevede oldu? Bunu net olarak ifade etmek mümkün mü?

Bakınız, Bizans Hıristiyanlığı kabul edince, Kilise mensupları, kutsal kitaptan başka hiçbir kaynağa ihtiyaç olmadığını öne sürerek, İncil dışında diğer kitapların çoğunun yasaklanmasını ve ortadan kaldırılmasını sağladılar. Nihayet İmparator Justinianus, 529 yılında Atina felsefe okulunu kapatmış ve bütün felsefecileri ülkesinden kovmuştu. Böylece Yunanca konuşan Bizans'ta, Yunanca felsefe eserlerini okuyup anlayan kimse kalmamıştı.

► İbnü'n-Nedim'in el-Fihrist isimli eserinde anlattığına göre; Halife Me'mun, gördüğü bir rüya üzerine Aristo'ya hayran olur ve İstanbul'dan Aristo'nun eserlerini ister. Ne var ki bütün çabalara rağmen o günün İstanbulu'nda Aristo'nun hiçbir eseri bulunamaz. Bir rahibin hatırlatması üzerine, İstanbul'a 3 günlük mesafede –muhtemelen İznik'te- bir kilisenin mahzeninde saklanmış kitaplar arasında Aristo'nun eserlerinin de bulunduğu anlaşılır. O mahzenden çıkarılan kitaplar Bağdat'a gönderilir.

İstanbul'da eski Yunanca bilen dahi kalmadıysa nasıl oldu da İstanbul'dan İtalya'ya gidenler eski Yunancaya dönüşü sağladı ya da belirli ölçüde de olsa kadim Yunan edebiyatına dönüşü sağladı?

► O günlerde Bizans ile savaş hâlinde bulunan İran şahı, Bizans'tan kovulan felsefecileri ülkesine kabul ederek bugünkü Bağdat yakınlarında bulunan Cüdi Şapur denilen yerde ikamet etmelerine izin verir. Cüdi Şapur'a

yerleşen Bizanslı felsefeciler, antik Yunan felsefesini öğretmeye devam ederler. İran vatandaşı olan Süryaniler, bu eserleri kendi dillerine tercüme ederler. Müslümanlar bu bölgeyi fethedince, Süryani rahiplere büyük paralar vererek Antik Yunan düşüncesine ait eserleri Arapçaya tercüme etmelerini sağlarlar. Böylece Antik felsefeye dair değerli eserler kaybolup gitmekten kurtulur. Daha sonra Bizans'ta yeniden geçmiş düşünceye ilgi baş gösterir...

Müslümanların şöyle ya da böyle İtalyan Rönesans'ının ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu kabul edildiğinde akla şöyle bir soru geliyor: Peki benzer bir gelişme neden Müslüman toplumlarda görülmedi?

► Bunun pek çok nedeni var tabii. Tek bir neden indirgemek doğru olmaz. Sadece birkaçına temas edelim:

İslam dünyası, XIII. yüzyılda büyük bir yapısal değişim yaşadı. Batı'dan gelen ve ardı ardına 250 sene devam eden Haçlı seferleri İslam dünyasının Batı kanadını yıktı. Sicilya gitti, Endülüs gitti, kuzey Afrika büyük tehdit ile karşı karşıya kaldı. Diğer yandan Doğu'dan gelen Moğol istilası İslam dünyasının doğusunu ve güneyini alt üst etti. İran, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerini kırdı geçirdi. Sonunda Hilafetin merkezi Bağdat'ı yakıp yıkarak bu geniş coğrafyadaki bütün kültür ve medeniyet birikimlerini ortadan kaldırdı. Üçüncü

İslam dünyası, XIII. yüzyılda büyük bir yapısal değişim yaşadı. Batı'dan gelen ve ardı ardına 250 sene devam eden Haçlı seferleri İslam dünyasının Batı kanadını yıktı. Sicilya gitti, Endülüs gitti, kuzey Afrika büyük tehdit ile karşı karşıya kaldı.

olarak İslam dünyasının merkezi noktalarını kökten sarsan İsmaili, Batını terörü, Mısır'dan Suriye'ye Horasan'dan İran'a, Anadolu'dan Maveraiünnehir bölgesine kadar bütün İslam coğrafyasında korku ve dehşet saldı ve serbest düşünce hayatını kökten yok etti. Ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk ve onun oğulları başta olmak üzere ardından gelen devlet adamlarına; büyük İslam düşünürü Gazzali'den cami imamlarına kadar, toplumda etkili konumda olan hemen herkes İsmaili, Batını ve Haşşâşi tehdidi ile yüz yüze geldi. Böylece İslam dünyası önce siyasi birliğini yitirdi, sonra da entelektüel öncülüğünü kaybetti. Entelektüel hayat ancak istikrar ortamlarında boy salıp gelişebilir. İstikrar ve özgür düşüncenin olmadığı yerde yeni fikirler gelişmez.

Batı'daki gelişmelerin benzerinin İslam dünyasında ortaya çıkmamış olmasının nedenlerinden birisi de Hıristiyan dünyasında olduğu gibi kilise-din, kilise-devlet, kilise-toplum çatışmalarının İslam dünyasında yaşanmamış olmasıdır. Zira İslam'da insanlar tarafından değiştirilmesi mümkün olmayan sabit bir nass, yani Kur'an-ı Kerim vardır. Ayrıca Tanrı'yı temsil eden bir kurum yoktur. Halife Tanrı adına söz söyleyen veya emir ve yasaklar koyan bir konumda değildir. Sadece Tanrı'nın emirlerinin tamamına uygulanmasını sağlama yetkisine sahiptir.

Uygulama da böyle mi olmuştur peki İslam dünyasında?

► Haklısınız, sonraları halifelğe böyle bir yetki verilmeye çalışılmıştır. Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir denilerek, saltanat meşrulaştırılmış ve imparatorluklar İslamiyet ile özdeşleştirilmeye çalışılmıştır.

Bu çerçevede, "İslam Hümanizmi" kavramsallaştırmasının sıhhatine, bununla ne demek istendiğine de değinmek istiyorum. Böyle bir tamlama veyahut kavramsallaştırma ne kadar anlamlı? Hangi anlamda bir "İslam Hümanizmi"nden bahsedilebilir, hangi anlamda bahsedilemez?

► Benim anlayışıma göre İslam hiçbir "izm" ile, hiçbir ideoloji ile eşleştirilemez. O yüzden İslam Hümanizmi'nden ziyade, İslam'ın insana bakışı, hümaniter yapısı üzerinde konuşabiliriz. Eğer hümanizm ile kastedilen bu ise bir sorun yok. Ancak insanı her şeyin kaynağı ve ölçütü sayan ve adeta onu idol hâline getiren bir anlayış İslam ile uyumsuz, elbette ki. İslam, varlığı bir bütün olarak algılamamızı sağlar. Bu bütünlük içinde insan da önemli bir unsurdur, tabiat da. Her şeyin merkezine insanı koymak, bir süre sonra insanı tanrılaştırma ve putlaştırma sonucuna varabilir.

Yine bu meyanda; Yunus Emre, Mevlana gibi İslam tasavvuf geleneğindeki önemli/etkili kimi isimlerin, hatta Hz. Peygamber'in dahi "Hümanist" ilan edilmesini nasıl değerlendiriyorsunuz? Hz. Muhammed ya da Mevlana "Hümanist" midir?

► Elbette Hz. Peygamber'i de, Mevlana'yı da, yukarıdaki bağlamda hümanist olarak nitelemek doğru değildir. Bu türden nitelermeler ve kategorileştirmeler -art niyet yoksa- bilgisizliğin sonucudur. Din önderlerini ve dinî figürleri kendi özel bağlamlarından soyutlayarak değişik çağdaş izmlerin arkasına takmak yanlıştır.

Hümanizm ile başlayan, insanı her şeyin ölçüsü kabul etme anlayışının bugünü için neler söylenebilir? Fizik, felsefe ve diğer sosyal bilimlerde geline nokta, hâkim paradigma itibarıyla artık "insan her şeyin ölçüsü" müdür?

► Elbette Batı'nın kültürel hegemonyası bütün dünyada kendini göstermektedir, bunu inkâr edemeyiz. Zira bilgiyi kim üretiyorsa, onu istediği gibi kullanır. Dolayısıyla Batı hegemonyası dünyada hâkim olduğu için, bu bakışın insanlar üzerinde etkili olması da anlaşılır bir durumdur.

Son olarak sizin müellifi olduğunuz ve yapımını gerçekleştirdiğiniz, dünya genelinde pek çok ülkede ve dilde gösterimi yapılan "Batı'ya Doğru Akan Nehir" belgeseline dair bir soru sormak istiyorum. Bu başlık dahi Hegel'in bütün insanlık tarihini "Batı'ya çıkan bir yol" olarak okumasını hatırlatıyor. Malumunuz, Hegel doğrusal bir kültürbilim (Geisteswissenschaft) tasarımı öne sürüyor ve bu doğrusal yol -Hegel'e göre- Perslerden başlayıp kuzey Avrupa'ya çıkıyor. Hegel'in öncülüğündeki mezkur bakışı biz Müslümanlar da benimsedik mi? Bütün yollar/nehirler Batı'ya mı çıkıyor/akıyor?

► Hayır, bu yaklaşım tamamen yanlış bir anlama veya yorumun ifadesi olur. Ana fikrinden her satırına kadar tamamı benim kaleimimden çıkmış ve onayımından geçmiş olan bu belgeselde yukarıda sözü edilen anlayışa hiç yer verilmemiştir. "Batı'ya Doğru akan Nehir" ismi ve metaforu, Batı'yı ön plana çıkarmak veya Batı'ya olağan üstü bir konum kazandırmak maksadıyla seçilmemiştir. Böyle bir iddia, eserin içeriğine bakmadan kelimelerden hareketle sığ ve gerçek dışı bir hüküm olmanın ötesine geçmez. Bu belgesel, küresel bir medeniyet hikâyesidir. Şimdiye kadar medeniyetler, hep sizin sözünü ettiğiniz Batılı bakış açısıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Biz ise burada medeniyetlerin hikâyesini doğulu, Müslüman ve Türk bakış açısıyla anlatmaya çalışıyoruz.

Sizin dışınızda birkaç kişi tarafından da dillendirildiğini duyduğum bu fikirler gerçeği yansıtmamaktadır. Kelimelere ve isimlere takılarak önyargılarda bulunmak yerine, belgeselin bütünü izlenerek karar vermek daha doğru olacaktır.

Dünyanın önde gelen 200 civarında bilim ve düşünce adamının katılımıyla hazırladığımız ve çekimini 16 ülkede gerçekleştirdiğimiz bu belgesel, özgün yorumları ve objektif değerlendirmeleriyle alışlagelen medeniyet konseptinin dışında yeni bir medeniyet bilinci geliştirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle de bütün dünyada büyük bir ilgi görmüştür.

Ayrıca son zamanlarda yaygınlaştığını gördüğümüz aşırı akımlar ve terör örgütleri tarafından zedelenen, hatta kirletilen İslam imajını, asli hüviyetiyle ve çağdaş dünyanın anlayacağı bir dille yeniden dünya gündemine taşımaya çalıştık.

Her satırı tarafımdan kaleme alınmış olan “Batı’ya Doğru akan Nehir” şimdiye kadar yapılmış en uzun

medeniyet belgeseli olduğu kadar şimdiye kadar dünyada en çok izlenen Türk yapımı eser olmuştur. Şu ana kadar dünyanın önde gelen 40’i aşkın özel ve resmî televizyon kanalında yayınlanmış olup bir gecede yalnız Fransa’da 790.000 kişi izlemiştir.

Belgeselin ana fikrini müsaadenizle kısaca aktarmak isterim: İnsanoğlunun ortaya koyduğu eserlerin yüksek seviyede özü ve özeti demek olan medeniyet, XVII. ve XIX. yüzyılda iddia edildiği gibi sadece Batı’ya ait bir olgu değil, bütün insanlığın ortak çabasının mahsulüdür. Bu ortak mirasın oluşumunda, bütünüyle Müslümanların önemli katkıları olduğu gibi Türklerin de büyük payı vardır.

Uygarlığın ilk doğduğu yer Mezopotamya, yani Dicle-Fırat havzası, Mısır, Çin, Hindistan ve Orta Asya olduğundan medeniyetin kaynağı hep Doğu, Asya, özellikle de Orta-doğu olmuştur. Bu nedenle medeniyet ırmağı binlerce yıl boyunca hep Doğu’dan Batı’ya doğru akmıştır. Ancak Rönesans’tan itibaren Doğu, her alanda üretkenliğini yitirmeye başladığından medeniyet nehri de Batı’dan Doğu’ya doğru akmaya başlamıştır. Ama günü gelir nehir tekrar eski mecrasına dönerek Doğu’dan akmaya başlar.

Kısacası “Batı’ya Doğru akan Nehir” belgeseli, işte bu bilinci yeniden canlandırmayı amaçlamaktadır.

Açıklamalarınız için teşekkür ederiz.

► Ben teşekkür ederim.



TASAVVUF BİR ÇEŞİT HÜMANİZM, YUNUS EMRE VE MEVLANA HÜMANİST MİDİR?

Kudsi Erguner

Batı Avrupa IV. yüzyıl Roma Hristiyanlığı döneminden XIV. yüzyıla kadar geçen süreci, payen ve batını inançlarla mücadele eden kilisenin baskısı altında yaşadı. Bilimi ve bilgiyi sadece kendi kurumuna ait gören kilise, iktidarını muhafaza etmek için halkı cehalet içine itti. İsa dinini sadece resimlerle anlatılan efsanelere indirgeyerek, eski Roma dönemine ait Helen dinî inançlarını ve medeniyetini ortadan kaldırmaya çalıştı.

XIV. yüzyıl başında eski Yunan ve Latin filozoflarının eserlerini kurtuluş olarak gören, başta Petrarque ve Coluccio Salutati olmak üzere pek çok aydın, geçmiş dönemlere mensup bu filozofların metinlerinin kasıtlı olarak kilisenin fikirlerine adapte edildiğini, değiştirildiğini veya eksik olarak neşredildiğini fark ettiler ve bütün baskılara rağmen bu eserlerin orijinallerine ulaşmaya çalıştılar (critical edition). *Studia Humanista* adını verdikleri bu etütler, daha sonra *Hümanizm* olarak adlandırılacak sivil hareketin adını da belirlemiş oldu ve terk edilmeye çalışılan eski medeniyetin kaynağı olan metinlerin orjinal hâlini arayış bir anlamda filolojinin de doğmasına yol açtı.

İnsanın sadece ibadet etmek için yaratıldığına inanan Kilisenin Tanrı merkeziliğine (theocentrism) karşı hümanistler insanı âlemin merkezi olarak kabul ettiler. Kaderci kiliseye karşı, kaderinin yaratıcısı ilan ettikleri insanın akıl ve zekâsı sayesinde bütün mahlukat arasında en üstün varlık olduğuna inandılar.



XII. yüzyıldan itibaren, doğumdan ölüme kadar insanların tüm yaşamlarını yönlendiren Kilisenin baskısına karşı bir çeşit başkaldırı olan hümanizmin tohumları atılmaya başlandı. Bunun bir sonucu olarak “yeniden doğuş” anlamına gelen Rönesans, aslında Batı Avrupa'nın yaşadığı büyük bir devrimdir. Devrilen de kilisenin halk üzerindeki baskısıdır. Bilginin, bilimin ve düşüncenin çok daha hür bir şekilde yayılmasını sağlayan yeni eğitim kurumları, dinî metinlerin bilim ve akıl ışığında yorumlanması, Hristiyanlık öncesi edebiyatın, bilginin, güzel sanatların ön plana çıkarılması, dünyaya bakışın tamamıyla değişmesi Ortaçağ Avrupasına son vererek, bir silsile hâlinde etkileri günümüze kadar uzanan devrimlere yol açmıştır.

Osmanlı Aydını ve Batıcılık

Her devrin düşünürlerinin ve yazarlarının, kendilerinin önceki dönemlerin ürünlerini tenkit etmesinden doğan fikrî hareketlerin ve hareketliliğin sonucunda çeşitli fikrî ve edebî kaynaklar ortaya çıkmıştır. Bu minvalde, huzur ve hakikat arayışında bir türlü tatmin olmayan Batı dünyasının devamlı arayış içerisinde olması da felsefe, sanat, yaşam şekli ve sosyal yapıda son derece çeşitlilik gösteren bir Avrupa doğurdu. Bu farklı filozofların ve düşünce akımlarının ortaya koyduğu eserler, bizim Batı hayranı aydınlarımızca da büyük bir zenginlik olarak görüldü.

Onların nezdinde, bulduğu gerçekleri bizzat yaşayıp bütün fikrî dünyasını bu gerçekler üzerine inşa eden Doğu ve İslam medeniyeti karşısında, aramayı bulmaya tercih eden, yahut bir türlü nihai bir gerçekliğe ulaşıp karar veremeyen Batı fikir dünyası her zaman daha önemli oldu.

Osmanlı'da XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren, özellikle Tanzimat döneminde devlet politikası hâline gelen “Batılılaşma” hareketi, birçok konuda Batı kurumlarını örnek alan yüzeysel bir hayranlıktan öte, köklü bir değişimin de

başlangıcı oldu. Bu köklü medeniyet değişiminde en büyük engel ise şehircilikten ev mimarisine; kılık kıyafetten yemek kültürüne ve dahi konuşulan lisan kadar toplumun günlük hayatını bütünüyle kapsayan hemen her olguda en azından beş yüz yıllık bir İslami dönemin izini taşıyan yaşam geleneğiydi.

Bir yönüyle bir devlet politikası da olan Batılılaşmayı Ziyâ Paşa, Şinâsî, Namık Kemâl gibi yazarlarımız başlattı; Abdülhak Hâmîd, Recaîzâde Ekrem, Ahmet Vefik, Şemseddin Simavî, Cevded Paşa gibi yazarlarımızın geliştirdiği edebiyat akımlarıyla geniş ölçekli fikrî değişimler sağlanmaya çalışıldı. Bu ilk Batıcılarımızın etkisinde kaldıkları yazarlar genellikle aynı dönemlerin güçlü yazarları ve filozofları olan Montesquieu, Rousseau ve Voltaire gibi isimlerdi.

Batılılaşmanın henüz başlangıcında ortaya çıkan yeni aydın kitlesi, okudukları bu eserlerin ışığında, hayran oldukları özellikle Fransız yazarların isyan ettikleri kendi toplumlarının koşulları ve baskıları ile doğal olarak içinde yaşadıkları toplumu kıyaslamaya başladılar. Hayallerinde Batı dünyasının “karanlık Ortaçağı”nın karşılığını İslam dünyasında da üretmek, Don Kişot kahramanlığıyla yaşadıkları toplumun tüm değerleriyle mücadeleyle koyuldular.

Hâlbuki karanlık olduğu zannedilen İslam dünyasının “Ortaçağı”, tarihin belki de en aydınlık dönemiymiş. Birçok tarihinin de altını çizdiği gibi, VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar olan dönem bugün de İslam dünyasının “altın çağı” olarak kabul edilir. O çağlarda Bağdat, Kahire, Şam, Granada, Buhârâ, Şirâz, İsfahan Semerkand ve Fas gibi şehirler birer ilim ve sanat merkezine dönüştü. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çocuklar altı yaşından itibaren okumayı ve yazmayı öğrenmekte; talebelere mantık, matematik, astronomi ve edebiyat dersleri verilmekte; daha ileri aşamada bu talebelere Eflatun ve Aristoteles gibi Antik Yunan'ın önemli filozofları ve görüşleri öğretilmekteydi. Bu okullarda Farabi, İbn Sina, Biruni gibi büyük filozoflar ve âlimler yetişti. Bu âlimlerin Batı'ya tesirine bir

XII. yüzyıldan itibaren, doğumdan ölüme kadar insanların tüm yaşamlarını yönlendiren Kilisenin baskısına karşı bir çeşit başkaldırı olan hümanizmin tohumları atılmaya başlandı. Bunun bir sonucu olarak “yeniden doğuş” anlamına gelen Rönesans, aslında Batı Avrupa'nın yaşadığı büyük bir devrimdir.

örnek kabilinden; Batı Avrupa “Metafizik”i Averroés olarak tanıdıkları Kordobalı İbn Rüşd’ün Arapça olarak kaleme aldığı Aristoteles şerhlerinin Latinceye tercümesi sayesinde keşfetti.

İslam düşünce ve felsefe geleneğinde ilim ve iman hiçbir zaman birbirine zıt olarak algılanmamış, bilakis sebepleri araştıran her ilmin, sebeplerin sebebi olan Allah’a itikadı daha da sağlamlaştıracağına inanılmıştır. Aklın inanç için bir ayak bağı olması bir kenara, tam tersine akıl belli bir sınıra kadar aydınlanmanın gereği olan bir lütf olarak kabul edilmiştir. Hümanizmi ortaya çıkaran Ortaçağ Avrupasında olduğu gibi eski medeniyetler lanetlenerek yok edilmeye çalışılmamış, imanı kuvvetlendiren birer ibret olarak görülmüş, insanın korku ve endişeleri körüklenerek dindar olması değil, Allah’a ve onun peygamberine bir sevgi, hatta aşk ile bağlanması teşvik edilmiştir.

Tüm veriler kıyaslandığında, sömürgeciliğin başladığı dönemlere kadar İslam dünyasının Batı’ya nazaran, bilim, sanat, edebiyat ve fikri özgürlük gibi hemen her alan ve konuda çok daha zengin olduğu anlaşılır.

Ne yazık ki, aşırı hayranlıklarının körleştirdiği XIX. yüzyılın nekolonialist Batıcı şarklıları kendi tarihlerini Batı’nın Ortaçağı ile bilinçsizce kıyaslayıp bu devirleri karartarak, kendilerince bu hayali zindandan kurtulmanın yollarını aradılar.

Maalesef bugün dahi, Batı ile Doğu’nun tarihinin, sosyal ve dinî yaşamının, geçirdiği evrimlerin bütünüyle farklı olduğu göz önüne alınmadan, *Hümanizm, Rönesans ve Reform* ara-yışları öne sürülüp İslam dünyası ve kültürü “küresellik” adı altında gelişen kültür emperyalizminin içinde eritilmeye çalışılmaktadır.

Günümüzde Eski Medeniyetler Ve Din

Bugün dahi, bazı kesimler tarafından Hristiyanlık öncesi medeniyetlerin önemini vurgulayan hümanistler ile bir paralellik kurularak, İslam öncesi Türk geleneklerinde kimi değerler ön plana çıkartılmaya çalışılmaktadır.

Şaman dininin yüceliğinden bahseden Türkologlar, tasavvufu da “şamanizmin İslam dünyasına uygulanmış şekli” olarak kabul edip *Türk Müslümanlığı* adı altında, Türklere özgü bir İslam dininin temelini tasavvufu inşa etmeye çalışıyorlar. Bu amaçla, İslam öncesi inançların da temsilcisi olduklarından, Yunus ve Mevlânâ hazretleri gibi en bilinen iki mutasavvıf, Türk Müslümanlığının peygamberi gibi kabul edilip sunuluyor. “Ortodoks Müslümanlık”ın karşıtı saydıkları tasavvufun üzerine, onların şahsında *Hümanizm* etiketi de yapıştırılıyor.

...

*Behey Derviş kendin girdaba atma
Hak’kın buyurmadığı yola gitme
Derviş Yunus sakın gafletle yatma
Uyuma der bana Sultan Muhammed*

Mısralarının sahibi nasıl olur da şamanizmin devamı olarak kabul edilebilir?

Yukarıda da değindiğim gibi, Hümanizm ve Rönesans devirlerinin en önemli felsefi temeli; kaderciliğe karşı çıkan “insanın bütün fiillerinin sahibi olduğu” fikridir. Yani *cebrilik* ve *ihtiyarilik* konusunda bitmez tükenmez tartışmaların, ihtiyarilik ile sona ermesidir.

Tasavvufu ise mutasavvıflar “*kaderci*”dirler, yani fiili Allah’tan bilirler ve sonucuna râzı olmaya tâlim ederler. Mevlevî tarikatında dergâha kapanarak yaşanan çile dönemi de bir teslimiyet ve rızâ tahsilidir. Ebced hesabı ile rızâ kelimesinin harflerine karşılık gelen rakamlar yanyana konduğunda ortaya çıkan 1001 sayısı

da çilenin süresini belirler. Rızâ ehli olmayıp cebrilik yolunu seçenler ise bunun sonucuna râzı olmak zorundadır. Başka bir deyişle, muvaffakiyeti kendinden, yenilgiyi Allah’tan bilmek hatadır.

Hümanist kelimesini bilinçsizce kullananlar günümüzde tasavvufu “insan sevgisi” olarak tanımlıyorlar. Oysa diğer Müslümanlar gibi, mutasavvıfların da insana ve tüm mahlukâta karşı duydukları saygının temeli Hümanist fikirler değil, onları Allah’ın mahluku olarak kabul etmeleridir. Âdem’den itibaren insan tüm bilgilerin ve hakikatin anahtarı olarak görülmüştür. Tasavvufa göre, olanlar ilahî fiilin zuhurudur, mahlukât da bu fiilin

Hümanist kelimesini bilinçsizce kullananlar günümüzde tasavvufu “insan sevgisi” olarak tanımlıyorlar. Oysa diğer Müslümanlar gibi, mutasavvıfların da insana ve tüm mahlukâta karşı duydukları saygının temeli Hümanist fikirler değil, onları Allah’ın mahluku olarak kabul etmeleridir.

vesilesi... Yani her şey Yaradan'dandır, yaratılanlar da bunun vesilesidir.

Son zamanlara kadar tekkelerde okunan aşağıdaki şiir, Âdem, yani insanın aslında bilinmesi gereken her şeye sahip olarak yaratıldığını ne de güzel ifade eder:

*Lâ deme gel zahida illâ gizlidir âdemdedir
Allemel esmâ hem müsemmâ gizlidir âdemdedir*

*Can gözün bidâr edip ibretle kılsan bir nazâr
Kudret-i bâri-i teâlâ gizlidir âdemdedir*

*Hızır ile Mus'ya hem binbir tekellüm eyleyen
Hikmet-i tur u sinâ gizlidir âdemdedir*

*Nur-i Rabbul âlemindir rahmeten lil âlemîn
Fazl-i Ahmed, Sirri tahâ gizlidir âdemdedir.*

*Her nefes bu nuh felek çarh-i devrân eleyen
Kunbet u arş-ı mu'âllâ gizlidir âdemdedir.*

*Hilmiyâ gel ademi bil âdem isen âdemi
Hâtem ile muhr-i ulyâ gizlidir âdemdedir.*

İnsanın yüceliğini bilmemek zaten dinin ve imanın eksikliği olarak görüldüğünden Mevlânâ hazretleri Mesnevisinde şöyle buyurur:

*İlmi var ammâ yog idi aşk-ı dîn
Görmedi ademden illâ nakş-ı tîn*

Yani, "İlmi var idi amma din aşkı yoktu, bu nedenle Âdem'de çamurdan yaratılan suretten başka bir şey görmedi." der.

Mevlânâ ve Yunus Emre hazretlerinin zaten olmayan dinî kurumlarla veya softa dindarlarla herhangi bir mücadelesi yoktur. Onların hürriyet anlayışı, Batı'daki gibi herhangi bir dinden ve dinî bir kurumun baskısından kurtulmak değil, nefsin insana yapabileceği eziyetlerden ve dünya hevesinden iman gücüyle arınabilmektir. Bu bütün tasavvuf büyükleri için de geçerlidir.

Bugün önümüzde bizden önceki nesillerin hayran olduğu XIX. yüzyıl Avrupasından eser kalmamışken, bizler hâlâ o yüzyılın aynasına bakarak kendimize bir yer arıyoruz. Oysa, ait olduğumuz İslam medeniyeti tarihine kendi gözlerimizle bakabilesek, dinimizin medeniyetin karşısı, ilmin zıddı, vahşetin kaynağı veya karanlıkların vesilesi olmadığını göreceğiz. Aynı açıdan bakınca, belki son yüzyıllarda yapılan tariflerin,

tasniflerin, üretilen fikirlerin çoğunun ne kadar yanlış olduğunun da farkına varacağız. En azından *Hümanizm* ve *Rönesans* kelimelerinin, tasavvuf tarihinde hiçbir karşılığı, İslam medeniyetinde hiçbir yeri olmadığını anlayacağız.

Eğer Hümanizm ve Rönesans yaşanan çağın yanlışlarından ve dahi yalanlarından kurtulmak için başka değerler aramak ise, iki asırdır farklı bir medeniyete sarılmaya çalışan İslam dünyası bugününü yeniden gözden geçirebilmelidir.

Esas Hümanizm ve Rönesans bir medeniyet tercihi değil, doğruyu bulup yaşamaktır. Niyazi Mısri'nin aşağıdaki mısralarında değindiği gibi; arandığı kikat da insanın kendisinden uzak ve gizli değildir...

*Bürhân sorardım aslıma aslım bana bürhân imiş,
Sağ u solum gözler idim dost yüzünü görsem deyü,
Ben taşrada arar idim ol cân içinde cân imiş.*

*İşit Niyâzî'nin sözün bir nesne örtmez Hakk yüzün,
Hakk'dan ayân bir nesne yok gözsüzlere pinhân imiş* ◀



Sanatlardaki Hümanizm İtalyan Rönesansı ve İslami Kültür

Liana De Girolami Cheney*

15. yüzyılda, hümanizm denilen rönesans entelektüel hareketi, Avrupa'da ve özellikle İtalya'da yeni bir hayat ile bir canlanmayı müjdeledi. Bu hareket, İslami metinleri de kapsayan antik idealleri araştırmayı teşvik etti. Klasik edebiyat üzerine yapılan çalışmalar ve tercümelemler, bilim araştırmaları, haritacılık çalışmaları, uygulamalı matematik ve astronomi, yeni bir siyaset, edebiyat, sanat, müzik, felsefe ve din anlayışı doğurdu. Bununla beraber, bu antik metinlerin canlandırılmasıyla sosyo-ekonomik ve siyasi eylemlerdeki şehirli bir ahlak arayışı, aynı zamanda ufak ortaçağ köylerinin kentleşmesiyle bunların bağımsız şehir-devlet ve dükalığa dönüşümü ortaya çıktı. Şehirli hümanizm ile hümanizmin bir birleşmesi olan bu kültürel olaylar, İtalya'da ticaretin yanı sıra görsel sanatlarda, siyaset felsefesinde ve dinde bir altın çağ yarattı. "Evrensel insan" ve bireyin yüceliğine olan vurgu, ilahî bir mahlûk olarak birey ile birlikte anılmaya başlandı. Rönesans Neo-Platonculuğu olarak bilinen pagan felsefelerinin ve dinlerinin Hristiyanlaşması, Tanrı'nın yaratması ile bireyin yaratma veya icat etmesi arasında bir paralellik sağladı. Bireyin yüceliğinin önemi, asil ve yiğitlik erdemi olarak İtalyan hümanist ün/şöhret kavramıyla bağdaştı ve aynı zamanda sanatçının rolü önemsiz bir emekçiden entelektüel bir yaratıcıya yükseldi.

Ars longa, vita brevis est (Sanat uzun, hayat kısadır)

Hipokrat, Ares Poetica 1:4

Doğal kaynakları tekelleştiren küresel keşifler ve yeni yerlerin kolonileştirilmesi, Columbus ve Amerigo Vespucci'nin yeni dünyayı keşfetmesinin; Vasco de Gama, Ferdinand Magellan ve John Cabot'un seyahatlerinin sonuçlarıydı. Matbaanın icadı antik ve çağdaş yazılara erişimi kolaylaştırdı. Avrupa banka sisteminin Floransalı Medici ailesi tarafından tesis edilmesi, Avrupada kültürel-ekonomik genişlemeyi ve piyasa ekonomisini temin etti.

Rönesans hümanistleri için tarih, özellikle dairesel tarih bu kimselerin eğitiminde hümanist kültürün parçası olarak kayda değer bir konuydu. Hümanistler; siyaset, ahlak felsefesi ve sosyal mevzularda klasik tarihçilerin yazılarından ilham aldılar. Hümanistler için tarih üç döneme ayrılmıştı: 1) Geç antik çağda zayıflayan kültür ve medeniyet devresi olarak görülen klasik dönem, 2) Karanlık ve cehalet devresi olarak görülen ortaçağ dönemi, ve 3) Klasik ideallerin ve medeniyetin yenilediği modern hümanist dönem. Bu yeni hümanist dünya, medeniyetlerin yükselmesini ağaçlardaki, hayvanlardaki ve insan hayatındaki organik büyümenin doğrusal safhalarıyla karşılaştırarak doğrusal zaman anlayışını doğadan tarihe kadar temellük etti. Hümanistler, antik medeniyetin, barışın ve refahın kayıp altın çağını yeniledikleri için yönetici ve devletleri alkışlamış ve mazidekini geride bırakan yeni bir altın çağa övgüde bulunmuşlardır. Sanatçılar, sanatsal başarılarını ve kendilerinin eğitimi hâmlerini görkemle görselleştirdiler.

Bu ekonomik ve kültürel genişleme; yöneticilerin, tüccarların, ruhbanların ve asil ailelerin sanatlara maddi yatırımlarını teşvik etti. Şehirli, siyasi ve ahlaki mutabakatın yeni hümanist idealleri, bireyin şehirli ve manevi zaferleriyle bağlantılı rönesansın şöhret kavramına yerleşmiştir. 15. yüzyıldan sonra İtalyada hümanist prensler, yargıçlar ve papalık erkânı, kendilerini ve rollerini yüceltmek için iki tür sanat eseri ısmarladılar. Bunlardan ilki: Görsel bezemeli eserler ve duvar halıdır. Mantegna, Pinturicchio, Raphael ve Giulio Romano gibi sanatçılar tarafından yapılan bu eserler, klasik antik çağlardan Büyük İskender ve Sezar gibi tarihî şahsiyetlerin yaşadıkları olayları nakletmiştir. Floransadaki kasabalı asker ve yargıçlar da zulme karşı asilce savaşan kahramanların işlendiği dekoratif sanat eserleri ısmarladılar. Diğer tür dekoratif eserler, antik zamanlardan Platon, Aristo, Sokrat ve Homer gibi ünlü insanların portrelerini, Roman büst portrelerini, meşhur hocaları ve tarihî olayları vurgulamıştır. Bu sanatsal arayışlara modern kahramanlar da eklenmiştir. Tarihsel şahsiyetlerin bu dekoratif figürleri; sosyal rical, elçiler ve seçkin misafirler gibi hedeflenen kitle için ahlaki ve siyasi mesajlar vermektedir. Fakat amaç-

ları sadece kendi siyasi ajandalarını ortaya çıkarmak değildi, aynı zamanda yeni hümanist tarih ve şöhret kültürünü çeşitli izleyiciler ile paylaşmaktı. Buna ek olarak, dekoratif eserlerin me-

sajı modern hâmlerinin, ailelerin, enstitülerinin, devletlerin, mahkemelerin, şehirlerin erdemlerini tanıtmak ve onları ünlü yerlerde, siyasi salonlarda daima yüceltmekti ve bu şekilde yeni tarihsel bir kültür yaratmaktı. Amaç, bu hâmlerinin onur, cesaret, metanet, iyilik ve şöhret gibi şehirli erdemlerini kendilerinin hususi saraylarında ve devlet saraylarında, halka açık alanlarda ve meydanlarda görsel bir şekilde kaydetmekti. Böylece ahlaki mesaj sekülerleştirilecek ve yeni bir etik ve tarihsel kültür yaratılacaktı. Elit sosyal ve siyasi sınıfın, aynı zamanda tüccar ve lonca sınıflarının görsel ve materyal kültürün tarihin ayrılmaz parçası hâline getirilmesinde, İtalyan rönesans sanatı Avrupada yeni tarihsel değerlerin tanımlanması ve yayılmasıyla büyük bir rol oynamıştır.

İtalyan Rönesans sanatı, mahkemelerin ve şehirli hâmlerinin en yüksek seviyesinde Avrupa sanatını etkilemiştir. Bu anlamda klasik tarih en yüksek sosyal ve politik seviyede, saraylar ve kabul salonları gibi öne çıkan yerlerde görüldüğü üzere Avrupalı sanata girmiştir. Ve hümanizm ile rönesans sanatı tarihin yeni bir görsel kültürünü sunmuştur.

Klasik bilginin yeniden canlandırılmasıyla beraber astronomi ve aynı zamanda astroloji de diyebileceğimiz kozmos anlayışı, rönesansın hümanist çalışmalarının bir parçası olmuştur. Arapça öğretilerden etkilenen Yunan ve Roman astrolojisi, ortaçağda Avrupa'ya geçmiş ve rönesans astrolojisine dönüşmüştür. İki eğilim, klasik veya Helenistik astrolojik tekniklerin benimsenmesini geliştirmiştir: 1) 2. yüzyılda yaşamış İskenderiyeli Yunan astrolog Claudius Ptolemy'e yapılan yeni bir vurgu ve 2) İslam'dan türeyen ortaçağ astrolojisinin devam etmesi. Rönesans hümanistleri için kozmos çalışmalarının dayanağı Yunan ve Roman astrolojisinden gelmesine rağmen Arap astrolojisi ve astronomisi kaynağını Babil ve Keldani kültürlerinden almaktaydı. Arap kozmolojisinin gelişimi Farisi, İbrani, Harrani, Sabi ve Hindu astronomileriyle bütünleşerek meydana gelmişti ve bunun Batı'ya aktarılması 12. ve 13. yüzyıllarda yeni bilimin bir parçası olarak gerçekleşmişti. Bu yeni bilim, ortaçağ kültürünün dini yapısı ve hayatında, Zodyak burçları ve takım yıldızlarına göre ay ve mevsimsel değişim çalışmalarına bir rehber olarak asimile olmuştu. Örneğin, 12. yüzyılda Otranto Katedrali'nin nefindeki mozaik yüzey, 13. yüzyıl Fransasında Amiens'te Notre Dame'da kapılardaki heykelsel döngüler ve 13. yüzyıl Floransasında San Miniato al Montede vaftizhanedeki taban planı tasarımı.

Floransa rönesansında, klasik kozmolojik çalışma Marsilio Ficino'nun Neo-Platoncu yazılarında özümşenen astronomi ve astrolojiyle birleşmişti. Fakat astrolojinin günlük hayattaki pratik kullanımına ışık tutan İtalyan astrolog Luca Gaurico idi. 1552'de Gaurico; papaların, kardinallerin, öne çıkan dinî liderlerin, kralların, asillerin, müzisyenlerin ve sanatçıların doğum çizelgelerini anlatan Tractatus Astrologicus'u yayımladı. Bunun yanında, astroloji matbaanın keşfi ve takvimlerin yayılmasıyla popülerleşti. Bu yeni altın çağda, astrolojik referanslarla uyumlu temsiller; rönesans Avrupa'sındaki taç giyme törenlerinin, papalık seçimlerinin, dinî ve dünyevi tatillerin ve önemli yöneticilerin doğum günü, evlilik ve cenazeleri gibi önemli günlerin kutlanmasında kullanıldı. İtalya'nın gelişmiş şehir devletlerindeki asiller, krallar ve varlıklı burjuva, astrologlara kendi meselelerine rehberlik etmeleri konusunda danıştılar. Aynı zamanda, kendi hususi şapellerini, kümbetlerinin içini ailelerinin kökenlerinin astrolojik çizelgeleriyle oluşan tasarımları yaptırıldılar. Örneğin, Floransa'da, Santa Croce'de revaklı avludaki şapelde Pazzi ailesi doğum çizelgeleri ve yine Floransa'da, San Lorenzo'daki şapellerinde Medici ailesinin doğum çizelgeleri vardır. Astroloji birçok üniversitede öğretilmekteydi ve ortaçağ dünya görüşünün, metafiziğinin ve felsefesinin bir parçası olarak kabul edilmekteydi.

Rönesans hümanistleri için klasik kozmoloji küresel bir evreni teşkil etmekteydi. Gezegenler mevsimlerin, gündüz ve gecenin dairelerinin etrafında dönmekteydi. Bu kozmik gelenek Aristo'nun *Kozmos Üzerine* isimli eserine atfedilmektedir. Aristo'ya göre mükemmel şekiller olarak görülen dairesel çemberler ilahî düzen için hazırlanmıştı. Bunun yanı sıra rönesans hümanistleri, Aristo'nun konumunu Platon'un metafiziksel ilkelerine göre anlıyorlardı. Platon'un ilkelerinde daire, kozmosa yayılan her şeyi birleştirici ilahî sevginin gök kubbedeki mükemmel birliğini sembolize etmekteydi ve dünyaya ait küre ise kozmosun bir parçası olmasına rağmen daha düşük bir küreydi ve maddi dünyayı içermekteydi. Rönesans hümanizminde Platon'un görüşleri Floransalı Neo-Platoncu filozof ve hümanist Marsilio Ficino tarafından yankılanmaktaydı. Ficino'nun idealleri Medici ailesi tarafından takdirle karşılandı ve onların sanat hâmililiği ile Boticelli'nin Primavera ve Venüs'ün Doğuşu eserlerinde Floransa'da Galleria degli Uffizi'de zuhur etti.

Doğanın metafiziksel ve fiziksel alanları sadece semavi düzenle değil, dünyayı da ilgilendiren yeryüzüne ait düzenle bağdaştırıldı. Doğa, ilahî akıl tarafından yaratılan ve devam ettirilen kozmik bir düzendi. Doğa ve doğanın evrensel ilkeleri, gezegenlerin semavi kubbelerin müziğine uyarak yaptığı dansla birleşmekteydi. Doğanın bu evrensel ilkesi semavi gezegenle-



rin astrolojik yönetimiymiş ve yeryüzünün maddesini yönetmekteydi; yani makro-kozmos mikro-kozmosa hükmetmekteydi. Küçük gezegensel sistem, devlet ile birey ilişkisiyle bağdaştırılan bir mikro-kozmosa dönüşmüştü. Bundan dolayı yeryüzüne ait olan alanda doğa yüce unsurların ve varlıkların hâkimiydi ve daha az yüce olanlara hükmetmekteydi. Geniş gezegensel sistemde ise makro-kozmos hiyerarşileri ve evrensel kanunları, yani ilahî yönlendirmeyi sağlamaktaydı.

Bu kısa çerçeveye, rönesans sanatçıları metafiziksel ve fiziksel düşüncelere sanatların görselleştirilmesinde özenmekteydi. Sanat ilahî bir kavrayıştı; sanatçı ise, görünen ve görünmeyen evreni yaratan Tanrı tarafından yaratılmış, görsel nesnelere yaratıcısıydı. Sanat; bir şehir devleti, bir yöneticiyi veya bir bireyi yüceltme amacıyla didaktik ve ahlaki bir görsel araçtı. Sanat, insanların geleneklerini ve özellikle de bireyin ve ilahî yaratılışın güzelliğini ortaya çıkaran toplumun yan ürünüydü. Bir yaratıcı olarak sanatçının rolü, evreni yaratan Tanrı'nın rolüne paralellik arz ediyordu. Tanrı'nın güzel bir dünya yaratması gibi sanatçı da güzel nesnelere ortaya çıkaran kişiydi. Bundan dolayı sanatçı güzel nesnelere iki sebepten ötürü yaratmaktaydı: izleyiciler tarafından beğenilmesi ve izleyicileri estetik bir uyanışla ilahî olana bağlamak ve onların Tanrı ile bütünleşmesini sağlamak.

Bu fikirlerin örnekleri, Floransa'da bulunan Santa Croce'nin revaklı avlusundaki Brunelleschi'nin Pazzi şapelindeki kubbesel mimarisi, yine Brunelleschi'nin San Lorenzo kilisesinde kutsal eşyaların bulunduğu eski odada; ya da San Lorenzo kilisesinde bu odanın yeni-sindeki Mikelenjelo'nun Medici Şapelinde görülebilir. Bu büyük gösterişli mimariler şu sanatsal arayışları ortaya koymaktadır: 1) Kubbelerin küresel şekilleri gök kubbeye; kubbenin on iki parçası on iki havariye işaret etmektedir; kubbelerin merkezindeki göz/açıklık ışığın mimari şekilde girmesine imkân sağlamaktadır. Gökten gelen doğal ışık dinî bir yapıya girmesiyle sembolik olarak semavi veya ilahî ışığa dönüşmektedir. Dahası, kutsal bir yer olarak adak taşının üzerindeki kümbet, gezegensel çizelgeyle tasarlanmıştır ve bu da önemli kimselerin doğmasında, Zodyak burcu üzerindeki Tanrı'nın egemenliğine işaret etmektedir. Şapeldeki kubbe ve kümbet pandantif tarafından askıya alınması (askıdaki kubbe denilen şey) sadece fiziksel ve sanatsal bir ustalıklarla kubbenin askıya alınmasını değil, aynı zamanda askıdaki kubbenin gök kubbeye



sembolize etmesine de işaret etmektedir. Brunelleschi mimaride kozmosun makro-kozmosunun, bir mikro-kozmosunu yaratmıştır.

Brunelleschi'nin mimari yaratımında, izleyici klasik etkileri gözlemektedir. Bu gözlem Roma'daki Pantheon, Hadrian kubbesinde ve askıdaki kubbenin oluşumundaki Bizans etkisinde görülebilir. Brunelleschi askıdaki kubbeyi minyatür formatında, Bizans imparatoru Justinian I tarafından ısmarlanan Tralles'li Anthemius ve Miletus'lu İsidore'nin İstanbul'daki Aya Sofya'sından uyarlamıştır.

Rönesans üslubunda benimsenen kubbesel mimarinin küresel bir gidişatı vardır: ilk klasik ve Bizans geleneğinden uyarlanmış, daha sonra sırasıyla Doğu (İslami) ve modern Avrupada Batı üslubunu etkilemiş ve akabinde 19. ve 20. yüzyıllarda inşa edilen Amerikan kubbesel gösterişli binalarında doruğa çıkmıştır.

Doğudan ve Batıdan sanatsal yaratıları karşılaştırdığımızda, İslam kültürü ve İtalyan rönesans sanatı arasında çeşitli paragoni (mukayese) imkânları bulunabilir. Her ne kadar iki kültür de kozmosun hayretini ve kozmosun doğadaki ve insandaki ilahî tezahürünü amaçlamasına rağmen temel fark sanatsal güzelliğin ortaya çıkarılmasından ve ifadesinden kaynaklanmaktadır. Sanatsal ideallerin Doğudan Batıya ya da Batıdan Doğuya, özellikle İslam sanatından İtalyan rönesans sanatına veya İtalyan rönesans sanatından İslam sanatına evrensel ve küresel geçişinin iki seviyesi vardır: manevi ve maddi. İslam ve rönesans sanatındaki manevi benzerlikler dinî mimaride ortaya çıkmıştır. Her iki üslupta da görkemli ilahî yapıların inşası Tanrıya bir övgü niteliği taşıyordu. Fark ise imgelerin görselleştirmesindeydi. İslam kültüründe bu yasak iken rönesansta takdir edilen bir şeydi. Her iki üslupta, dinî binalardaki kubbesel yapılar, insanoğlunun Tanrı ile irtibat hâlinde olması için ilahî bir kozmos olan semanın kubbesini yaratma amacıyla gerçekleştirilmiştir. İslam sanatı kendi kültürünü, "Allah'ın mutlaklığına ilahî ve hukuki bağlılık" yoluyla "dramatik ve kişisel olmayan", "yönsüz ve gelişmeyen zamana" göre ifade etmiştir. İtalyan rönesans sanatı da ilahî olana ve insan kanunlarına odaklanmıştır fakat bunu geleneklerin benimsenmesi ve kültürün yeni bir tezahürü ile görselleştirmiştir. Örneğin Kudüs'teki Kubbetü's-sahra, Floransa'daki Brunelleschi'nin Pazzi Şapeli, Vatikan'daki Mikelenjelo'nun Aziz Peter'i, İspanya'daki

Kordoba Camisi-Katedrali ve İstanbul'daki Sultan Ahmet Camisi.

Bu örneklerde, doğu geleneğindeki (İslam sanatı) kubbesel yapılar güzel bezemeli kalıplarla, gök kubbe-yi donatan mavi ve altın renklerinin dekorasyonu ile görselleştirilmiştir ve hat sanatının yazılarıyla Allah'a sena edilmiştir. Batı geleneğinde (İtalyan rönesans sanatı) kubbesel yapılar ve aynı zamanda kilise duvarları İncil'de anlatılan sahneler, semavi referanslar ile süslenmiştir ve klasik bezemeler yüce yaratıcıya hürmet etmek içindir. Batı geleneği için Tanrı, insanın ilahî olanı kavrayabilmesi için insan zihnine imkân vermiştir. Fakat Doğu geleneğinde "maddenin yayılımı" sadece Tanrı'nın soyutlaştırmasının insan zihni tarafından algılanabileceğini ve dolayısıyla ilahî olanın tecrübe edilmesindeki mistik bir yaklaşımı göstermektedir. İtalyan rönesans sanatı, İslam sanatındaki revaklı avlu ve bahçe tasarımlarından faydalanmıştır (Kordoba Camisi ve Brunelleschi'nin Santa Croce kümbeti karşılaştırılabilir). Ortasında veya yanında bir su kaynağı bulunan kare bahçeden müteşekkil kapalı bahçe, kiliselere komşu birçok alanlarla birleşmiştir; örneğin Brunelleschi'nin Floransa'da, Santa Croce'da tasarladığı revaklı avlu. Kapalı bahçe kavramı ve sembolik anlamı, cennetteki ıtır bahçenin veya Bakire Meryem'in saflığının bir sembolü olarak dinî tablolarında yer etmiştir; örneğin, Fra Angelico'nun Floransa'da San Marco Manastırındaki Annunciation isimli eseri.

Maddi kültürün üretiminde İslami etki, özgün ve tekrar eden geometrik tasarımlarda görülebilir. Horror vacui [boş alanın korkusu] seramiklerde, vazolarda, halılarda ve duvar halılarında görselleştirilmiştir. Bunun aksine İtalyan rönesans sanatlarının tasarım kalıpları, perspektifsel yanılısma ve kişisel referanstan oluşmaktadır. Fakat Doğu ve Batı arasındaki ticari değişimler, İtalyan rönesans sanatındaki şu tür eserlerde iyi bir şekilde kaydedilmiştir: Memluk üslubunda kitap tezhibi ve ciltlemesi, halılar, süslemeler ve sahte Kufi tasarımları, kıyafet ve kostüm ve seramik işleri.

Doğu ve Batı kültürlerinin klasik kozmoloji ile eriyip kaynaşması, özellikle İslami mistik kültürü ve tezyininin İtalyan rönesans sanatının hümanizm ile birleşmesi, küresel bir manevi sanatı ve mimaride tezahür eden sanatsal güzelliği ortaya çıkarmıştır. ◀

* Massachusetts Lowell Üniversitesi, Sanat Tarihi Profesörü

RÖNESANS YILLARINDA OSMANLI Bir Yüzleşme Öyküsüne Giriş

“Bu kânun Resûlu’l-lah zamanından kalmış değildir ki, bozulmakla günah ola.”

(Kitab-u Mesâlihi’l Müslimin ve Menâfi’il Mü’minin, 47)



Selçuk Mülayim*

15 31 yılında bir kuyruklu yıldız dört ay boyunca, her gün gökyüzünde görülmüştü. Daha sonraları “Halley” adı verilecek olan bu tuhaf gök cismi, 16. yüzyılda onu gören her kültür çevresinde farklı yorumlandı. Bir kısım Avrupalı Hıristiyanlar, Tanrı’nın bu uyarısı gereğince, fitnenin kaynağı olan sorumluları aramaya koyuldular. Bazı kilise büyükleri bu alışılmadık olayı, veba salgını ve türlü âfetlerin habercisi saydıklarından, cadıların avlanması gerektiğini söylediler. Tepkiler Avrupa’nın değişik kültür çevrelerinde farklı yaşanırken, aynı yıl Rotterdamlı Erasmus (1466-1536), hiç kimseye aldırış etmeden Aristoteles’in bütün eserlerini bir araya getirip yayımlamaya başlamış, Granada’da bir üniversite kurulmuştu. Ertesi yıl kilisenin beklediği felaketlerden biri yaşandı: Kanuni Sultan Süleyman atının dizginlerini eline alarak Almanya Seferi’ne başladı. Bu sıralarda, teleskopu bularak gök cisimlerini gözlemleyen Avrupalı bilginler kayıt altına aldıkları bu cisimleri Yunan mitolojisindeki unsurlara göre adlandırmaya başladılar. Venüs, Mars, Jüpiter, dünden bugüne, bu adlarla, aynı düşünce sistematığına göre adlandırılıyordu.

Yaşanan olaylar çok farklı algılarla ve bambaşka çeşitlemelerle dile getirilse de, tarih, özetle bir tek şeyi anlatıyor: Kazananlar ve kaybedenler. Kültür ve sanat konularıyla sınırlı kalan daha küçük kayıtlar

ise, somut örnekleri gözler önüne serdiğinden geçmişi bu kez elle tutulabilir şekilde yine önümüze koymaktadırlar. Çoğu kez inanç sistemleri ekseninde şekillenmiş olan Avrupa ve Osmanlı dünyaları için tekrarlanan, “Devletlerin yükselişlerini, rekabet ve yarışlarını ivmelendiren ve sonucu belirleyen kültürel dinamikler neydi?” sorusu da, bu nedenlerle benzer cevaplarla birlikte sıklıkla karşımıza çıkacaktır.

Parlak ve mutantan yaşanan uzunca bir dönemin bitiminde, hatta bitmeden, 18. yüzyıl boyunca ve sonrasında hızını artırarak devam eden yıpratıcı sarmal, Osmanlı’dan her gün bir başka parçayı kopartarak işleyişini sürdürmektedir. Bu süreç ilk belirtilerini gösterdiğinde bile, derleyip toparlanarak önlemler alınması gerektiğini uyarılar olmuştu. Uyarı kişileri, üst makamları rencide etmeden yeni denklemin kurumlar ölçeğinde nasıl kurulacağını dile getiremediklerinden, konuyu genel ahlak ve geleneksel düzenin bozulmasına bağlamakla yetindiler. Telaşa kapılanlar, büyük Osmanlı devletini bütüncül bir biçimde gözden geçirmek yerine, onu yutmak isteyenlere karşı ancak bir *müdüfâ-i nefse* geçmek zorunda olduklarını anladıklarında artık devran dönmüştü. Oysa, inhitat veya inkırazın bir yüzyıl öncesinde, her iki dünya arasındaki durum başabaştı.

Özellikle, Konstantinopolis’in Türkler tarafından ele geçirilmesiyle birlikte Avrupada pekişen Haçlı

İttifakı yanında, Ortaçağ tarihinin akışına yön veren büyük dönüşümlerin yaşandığı Rönesans hareketinin dengeli değiştirici özel bir anlam boyutu taşıdığını hemen bütün tarihçiler kabul ederler. Çok özet olarak tekrar hatırlanması gerekiyor: Yelken gücüyle yol alabilen büyük teknelerle uzak denizlere açılanların başlattıkları arayışlar, macera ve değişim tutkuları karşısında, hâlâ eski dünyanın büyük kısmını elinde tutan Osmanlılar, arayış, deneme ve değişim olgularını kolayca kabul edemediler. Portekizli kaptanlarla, Barbaros gibi kaptanıderyalar veya Piri Reis'in arayış ve motivasyonları bambaşkaydı.

Kuruluşundaki sağlamlığa ve dirençli yapısına fazlaca güvenen Osmanlı düzeninin yöneticileri, her türlü değişimin getirebileceği kayıplardan tedirgin oldular. 18. yüzyıldan itibaren bu direnişin ve kapanmışlığın beyhude olduğunu anladıkları zaman iş isten geçmişti. Bu umutsuz noktaya gelindiğinde ise, Avrupa'daki gelişmeleri telaş içinde, sorgusuz-sualsiz ithal ederek yine büyük bir açmazın içine girdiler.

15. yüzyıla dönersek, kültür, sanat ve teknolojik gelişmeler bakımından Fatih devrinin, sadece Osmanlı tarihi açısından değil; fakat dünya tarihi açısından da çok özel ve önemli bir dönemi açmak üzere olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, ünvanında bir "fetih" olayının parlaklığını taşıyan gözükkara bir asker, kültür alanlarındaki girişimleriyle de, bir İslam devletinde neredeyse Rönesans açıcı bir vizyona sahipti. Bu sultan, farklı kültürleri, son sınırlarına kadar kullanabileceği birikimler olarak gördü. Antik Çağ'ın bilim, matematik, felsefe ve tıp gelenekleri rahatça kullanıldı, düşünülenin ötesinde tercüme yapıldı. Savaş makinaları ve türlü silahların yapıları ve işleyişlerini anlatan bir eser, **De re militari** yine bu sultan zamanında saray kitaplığına girmişti¹.

Jeopolitik sezgileri kadar, kültür ve sanat sezgileri yüksek olan sultan, kadim İran ve Mısır kültürlerine ilgi duyduğu kadar, başta İtalyanlar olmak üzere, Avrupalı sanatçıları etrafına toplamayı başarmıştı. Portre resmini yaptırmak üzere Gentile Bellini'yi İstanbul'a davet ettirdiği, özellikle 1479-1481 arasındaki yoğun girişimleri sırasında Yeni Saray (Topkapı Sarayı)'ı İtalyan tarzı fresklerle bezettiği bilinir². Bu ilişkilerin II. Bayezit döneminde zayıfladığı, babası zamanında sarayda toplanmış olan çeşitli resim ve seçkin sanat malzemesinin bu sultan zamanında dışarıya atıldığı, Avrupa kültürüyle olan bağlantıların askıya alındığı kabul edilir³. Bu bağlamda, en güzel Fatih portrelerinden biri olan Bellini imzalı yağlıboya tablunun nasıl olup da Londra'daki National Gallery'ye kadar gittiğini ayrıntılarıyla bilemiyoruz. Dolayısıyla Osmanlı sarayında, 15. yüzyılın sonlarında nasıl bir rüzgârın estiği de anlaşılabilir.

Sorgulamadan ve Değişmeden Kalmak

Osmanlı yüzyılları boyunca, uzun süre tek adamın yönettiği yapı (monarchia), çoğu durumda en geniş anlamdaki bir seferberlik (totalite) kavramında dile geldiği üzere, her şeyin tutarlılık içinde yürümekte olduğu ve böylece her kafadan bir ses çıkmadığı için bütün çarkları beraberce işleyen bir makinaya benziyordu. İlginçtir ki, otantik Osmanlı metinlerinde "imparatorluk" ifadesi kullanılmaz. Devlet, Selçuklu'dan Osmanlı'ya, iki hanedanın ismi altında sürmüştür. Biat, itaat ve sadakatle kazanılan askeri başarılar, mimari, edebiyat musiki tarihinin parlak sayfalarına da yansıyor böyle bir düzen içinde somutlaşmıştı. Ne var ki, bütün bunların yükselerek sürmesi için felsefi düşünce ön koşul sayılmadığı gibi, kendi değerlerini de belgelemeyen, kültür varlığını yazıya dökmeyen bir ortamda düşünce taşlaştı ve sadece kendisine güvenen bu içe dönüklük, çevresinde oluşan büyük güçlerin kışkacına girinceye kadar sürdü.

Büyüklüğü ve gücü ne olursa olsun, değişim ve yenilik, az ya da çok direniş ve çatışmaları da beraberinde getirmektedir. Değişimi öngörenlerle, sadece geleneğe tutunarak yaşayan kitle tabanı arasında gerilimler süreklilik gösterir. Osmanlı düzeninde yenileşmeyi isteyenler; Sultan'ın kendisi, devlet adamları, bazen de Valide Sultanlar olsa da, tebaa ve kullardan oluşan halk, din adamları çoğunlukla onların karşısındadır. Değişim girişimleri, farklı istikamette yürümek isteyen güçleri karşı karşıya getirirken, ilkelerin sorgulanması veya bunların dokunulmazlıkları dehşet verici olaylarla noktalanabilmektedir. Bu tür cepheleşmelerden biri Genç Osman, diğeri Sultan III. Selim'in başını yemiş, bir başkası Sultan Abdülaziz'in hayatına kast eden gizli bir güç olarak kalmış, bir diğeri Sultan Abdülhamid'i tahttan indirmişti.

Kanlı biten siyasal olaylar, sultanların, kültür ve sanattan anladıkları şeylerin zaman zaman farklılıklar gösterdiğini su yüzüne çıkaran ipuçlarını da saklamakla birlikte, dünyayı ve dünyevi değerleri umursamamak genelde yaygın bir tutum olarak gözükküyor. Dolayısıyla, 15. ve 16. yüzyıl ortalarında, çok parçalı Avrupa devletleri ile yekpâre bir bütün olan Osmanlı varlığını karşılaştırırken, kurguları büsbütün farklı olan iki dünyada, değişimi algılayacak toplumsal kesimlerin de büsbütün farklı olduğunu hatırlamak gerekiyor. Doğu'da ve Batı'da, birbirlerinin dünyasını da yönetmeye hazırlanan siyasal güçlerin karşılıklı duruş sergiledikleri bir konumda, 16. yüzyıl başları ve 17. yüzyıl içinde, Osmanlı ortamında kaleme alınmakta olan bazı eserler, karşılaşılan sorunlara çözümler gösteren risale ve lâyhalar halinde ortaya çıkmaya başlamıştı. İlk uyarılardan birinin daha Fatih döneminde kendisini göstermesi ise daha şaşırtıcıdır.

Şair Kınalızâde Ali Efendi (ölm. 1572), Fatih Sultan Mehmed'e yakın, ona hocalık yapmış bir kişi olarak tarih sahnesinde görünürken, Türkçe kaleme aldığı **Ahlâk-ı Alâî**⁴ adlı eserinde, aşırılık, israf ve lükse karşı uyarılarda bulunmakta, bu gibi tutumlara dini yasaklamaları hatırlatarak cevap vermektedir. Sözgelisi, evlerin yüksekliğinin 6 zirâdan fazla olmaması gerektiği, aksi halde gökteki meleklerin, "Nereye gidiyorsun ey melun?" diyerek azarlayacaklarını hatırlattıktan başka, binayı yıkıp yeniden yapmak, tamirde aşırılık, bıkarak şeklini değiştirmenin çirkin bir hastalık ve kötü bir huy olduğunu, süsleme ve renklendirmede aşırılığın israf olduğunu belirterek, bu gibi davranışları kınar. Kınalızâde, ilk bakışta aşırılığa karşı dururken, en azından konut mimarisindeki yüksekliğe kendince sınır koyuyor, Osmanlı şehirlerindeki en yaygın yapı tiplerinin inşaatında, araştırma ve yeni teknoloji uygulamaları konusunda yapı ustalarının yolunu kapatmış oluyor. Ordusunda Macar asıllı top döküm ustalarına yer vermiş olan, İtalyadan sanatçı davet eden bir sultan ile aynı dönemde ileri sürülen görüşler, kuruluş devrini henüz yaşayan Osmanlı mimari üslubunun iç çelişkilerinin ne denli büyük olduğunu da gösteriyor.

Yaklaşık 100 yıl sonra, toplumsal çelişkiler bambaşka bir mahiyet alarak daha da derinleşmiş olacak ki, Sultan İbrahim (1640-1648) ve IV. Murad (1648-1687) dönemlerinde yaşanan endişe verici gidişat karşısında risaleler yazan Koçi Bey'in eseri, bir nasihatnâme, hatta islahat lâiyhası özelliğini taşımaktadır. Sultan karşısında artık cesur ve açıksözlü davranma zamanının geldiğine karar veren bu düşünür, ülkenin içine düştüğü kötü durumun başlangıcını Kanuni devrine ve özellikle III. Murad'a kadar indiren bir görüş derinliğine de sahiptir.

Koçi Bey, tımar ve zeamet sisteminin bozulması ile rüşvet, lüks düşkünlüğü gibi fesat ve kötülüklerin, ancak *kanun-ı kadim'e* dönmekle ortadan kalkacağına inanmaktaydı. Tuhaf olan şu ki, 17. yüzyılın sonuna gelindiği hâlde, ısrarla suçu iç değerlerde arayan, naif ve kısa görüşler birçok düşünürde tekrarlanmaktaydı. 1643'ten önce yazıldığı düşünülen bir eserde, bazı kanun ve geleneklerin de gözden geçirilmesi, hatta bunların değiştirilmesi gerektiği fikri köktenci bir tutumla dile getirilir. Bambaşka bir alanda, ölçü birimlerinin değişik eyalet ve şehirlerde farklı olmasının yaşattığı sıkıntılar anlatılırken: "... hutbe ve sikkeler nasıl birse, arşun, vukıyye, kile ve dirhemlerin de İstanbul'a göre olması..." ifadeleriyle bir standart oluşturmanın gerekliliği haklı olarak dile getirilir. Eğer, sadece ölçü birliği sağlanabilmiş olsaydı, tartma ve değerlendirme en hassas biçimde yapılabilecek, en azından ticaret ve teknolojinin bütün alanlarında

büyük bir hız ve tasarruf sağlanarak yalnız Avrupada değil yeryüzünde bir ilk olacaktı.

Ortaçağ takvimine geri döndüğümüzde, Avrupadaki Rönesans sürecinin ikinci yarısına karşılık gelen II. Bayezit dönemiyle birlikte, toplumsal düzenle birey arasındaki bağlantılar ve davranış biçimlerinin "klasik" diyebileceğimiz ölçülere göre kurulmak üzere olduğunu söyleyebiliriz. Toprak düzeni, ticari ilişkiler, ordu ve devşirme düzeni buna göre geliyor, kervan yollarındaki canlılık yanında şehirlerdeki fiziki çevre de buna göre yaratılıyordu. Yavuz Sultan Selim'in, devletin doğusunu güvence altına almakla kalmayıp İslam halifeliğini de üstlenmesi, neredeyse yeryüzünde "Osmanlı Çağı" diyebileceğimiz ve Kanuni döneminde zirveye çıkacak olan parlak yükseliş ve her şey kendi içinde tutarlı gözükmetedir. Eğer eski dünyanın batısındaki başka insanlar yeni düzenler kurup, bunları en atak biçimlerde ileri sürmeselerdi, belki Osmanlı tırmanışı öylece sürecekti. Ama öyle olmadı. Avrupa'nın büyüyen güçleri, siyasal bakımdan tek vücut görünmeseler de, en parlak günlerinden başlayarak Osmanlı'yı önce durdurdular, sonra da geriye itmeye başladılar. Bu rekabetin örnekleri farklı alanlarda parça-parça sahneye çıkıyordu.

İlki 1183'te kurulan ve uzun süre Avrupa'nın her yerinde canlar yakan engizisyon mahkemelerinin hükümlerinde işkenceci olabildikleri bilinmektedir. G. Bruno (1548-1600) adlı bir gökbilimci, bir sorgulama sonucu ateşe atılarak infaz edilmişti. Ama bu arada, maddeyi altına çevirmek isteyen simyacılar laboratuvar deneylerini öğrenmekteydiler. Tılsımlı ve mistik alanlar fen bilimleriyle çarpışmaktayken ilginç olan şu ki, bu yakıcı keşmekeş içinde, eski eserlere karşı artan ilgi koleksiyonculuğa dönüşüyor, galerilerde biriken eserlerin katalogları da basılmaya başlanıyordu. Durdurulamaz çok yönlü bir yükseliş, papazları ve imparatorları da sarıp sarmalamayarak Avrupa'ya yeni bir çehre kazandırmaktaydı. 1300-1530 yılları arasında Avrupa şehirlerinde ivme kazanan bu parlak çağ, çok sonraları, 19. yüzyıl tarihçisi J. Michelet (1798-1874)'nin tanımıyla "Renaissance" olarak adlandırıldı.

Tecessüs, Macera ve Bunların Belgelemesi

Eski Dünya'nın Anadolu yarımadasında, Yıldırım Bayezit'in Ankara Savaşı'nı kaybetmesinden hemen sonra İspanya Kralı III. Enrique'nin Timur'a gönderdiği elçi, 1403'te yola çıkarak, Konstantinopolis ve Trabzon'a da uğrayarak Ermenistan, İran ve Horasan'a geçer. 1404'te Semerkand'a ulaşan elçi, 1406'da Kastilla'ya döndüğünde gözlemlerini kralına sunmuş, 15. yüzyıl başlarında Asya ve Anadolu tarihi için de en önemli kaynaklardan biri sayılan bu rapor dünden bugüne çeşitli dillere çevrilmiştir.

Osmanlı tahtının kargaşa içinde bulunduğu bir sırada akıllara durgunluk veren mesafeleri katederek, tekrar İspanya'ya dönen Ruy Gonzales De Clavijo'nun kralına sunduğu jurnal neleri içeriyordu, verdiği bilgilerin ne kadarı basıldı tam bilinemez. Bu raporun verilışinden yaklaşık 350 yıl sonra, deniz aşırı bilimsel araştırma seferlerinin en eskisini gerçekleştiren J. Cook, ilki 1772-75 ve ikincisi 1766-80 arasında olmak üzere iki defa yolculuğa çıkmış, ikinci yolculuğunda ada yerlileri tarafından öldürülmüştür. Macera ve Keşif gibi adlar taşıyan teknelerle Avrupa'ya taşıdığı etnografik malzeme müzelerde sergilenmek üzere koruma altına alındı.

Kapak ya da sunuş sayfalarında, *itinerario*, *descriptio*, *voyage*, *relatio* yahut *journey* vb. ifadeler bulunan türden eserler Osmanlı dünyasında yok denecek kadar azdır. Clavijo'nun İspanya'ya dönüşünden 300 yıl sonra Seyahatnâme'sini tamamlayan Evliya Çelebi (ölm. 1684?), büyük ve kapsamlı eserini, 50 yılı aşkın bir süre, Osmanlı topraklarını ve komşu ülkeleri çoğu kez at sırtında dolaşarak kaleme almıştır. Yer yer eğlenceli bir üslupla anlatılanlar, çok yönlü kaynak değeri taşımaya yanında hoşça vakit geçirmeyi seven zevk sahibi bir insana aittir.

Özellikle askeri alanda atak ve hızlı davranabilen Osmanlı gücünün, dış dünyaya karşı tessüs duymasını, Avrupa'dan veya bir başka kültür çevresinden gelen eşyaya dikkatini yoğunlaştırmasını uzun süre engelleyen temel tutum, aşırı derecedeki kendine güven duygusuyla açıklanabilse de, özellikle 17. ve 18. yüzyılda iç bünyeden kaynaklanan duraklatıcı engelleri de gözden uzak tutmamak gerekiyor. Bunlar, en genel anlamda düşünceyi yavaşlatan, araştırmacı zihniyeti donuklaştıran anlamlı tehditler olarak tanımlanabilir. 17. yüzyılda, Kadızâde Mehmet Efendi (ölm. 1635) önderliğinde başlayıp, İslami bir arındırma hareketi kisvesine bürünerek süren ayaklanma, Osmanlı toplumuna kimlik kazandıran bir kısım yerleşmiş gelenekleri şiddetle reddederken devletin başına ciddi sıkıntılar açmıştı. Bir benzeri 19. yüzyıldaki Vehabi hareketinde tekrarlanacak olan "Kadızâdeler" hareketinin öne sürdüğü yasaklar arasında, kabir ziyareti ve ölenlere merasim icrasının men'i yanında, sanatın her türlüşünü lanetleyen tehditler de vardır. Bu taassup hareketinden kısa süre sonra, Sultan III. Osman (1754-1757), kâfir elinden çıktığı varsayılan vazo, tablo ve mobilya gibi, o güne kadar kullanılan Batı kaynaklı eşyayı saray dışına çıkarttı⁵. Bu tür endişelerin yoğunlaşması, anlamlı sanat eserleri ile sadece maddi değer taşıyan günlük eşya arasındaki fark konusunda bir kafa karışıklığı da yaratmaktaydı. I. Abdülhamid dönemi Şeyhülislâmı'nın 1788'de, "Kadın ziyareti ile, altın ve gümüşlü silahdan maada, altın ve gümüş haramdır."

fetvası ile bu tür eşyanın Darphâneye teslimi istenmişti⁶. Bu fetva ile nelerin yok edildiğini tam olarak bilemiyoruz. Ancak, kesin olan şu ki, bir kısım sanat eseri veya ona benzer eşyanın hoş karşılanmayışı açısından 17. ve 18. yüzyıllar, klasik çağın Osmanlı ortamına göre daha tahammülsüz çıkışlara sahne oluyor. Bu açıdan dönemin kültür algısını Avrupadaki eğilimlerle karşılaştırmak artık mümkün gözüküyor.

Hatırlamakta yarar var: Milano Kardinali Federigo Borromeo (1564-1631), çoğu Doğu-İslâm ülkelerinden getirilmiş el yazmalarından 10 bin kitaplık bir kütüphane oluşturmuş, ayrıca, kilise mensupları ve soylular için iki ayrı akademi yanında resim ve mimari eğitimi veren okullar açtırmıştı. Kardinalin koleksiyonunda yer alan çok çeşitli sanat eseri, bir eski eser meraklısı olan G. Mancini tarafından yayımlanarak tanıtılmıştı. Kardinalin hekimi ve eski eser danışmanı olan Mancini'nin yaklaşık 1620'de yazdığı bir kitapta, koleksiyonculuğa ilişkin konular; eserlerin ticari değerleri, sergileme usulleri, sahte eser sorunu ve benzeri konular yer almaktaydı. Borromeo, koleksiyonunu 1618'de, kendi adıyla kurduğu bir akademiye bırakmış, Milano'daki bu kurum daha sonra Accademia di Belle Arti adıyla yaşamaya devam etmiştir. Osmanlı Sarayı'nda ve medreselerde öteden beri kütüphanelerin varlığı bilinmekle birlikte, halka açık kütüphanelerin uzun süre kurulamadığı bir gerçektir. Bu konuda Avrupa-Osmanlı dengesinin bozularak, süreçlerin ters işlemeye başladığı ya da en azından kurumlaşma isteklerinin birbirini göz önüne almadıkları, algı farkının Osmanlı aleyhine arayı açtığı anlaşılıyor.

Osmanlı şeyhülislamı veya bilginleri, kendilerine ait özel koleksiyonları olsa da, yabancı ülkelere eser getirtip bunları incelemeye heves etmedikleri gibi, arkeolojik kazı konusuna da bir anlam veremediklerinden bu işi uzun süre yabancılara bırakmakta bir beis görmediler. Ülke toprakları altında yatan bir tarihin değerini anladıklarında ve peş peşe çıkarılan Nizamnâme'lerle bu yağma ve talanın önünü kestikleri zaman önemli bir birikim Avrupa müzelerine akıp gitmişti. Özetle bu konuda da Avrupa'ya göre 200 yıllık bir gecikmenin bedeli ağır oldu.

Şunu belirtmek gerekir ki, "eskiyi anlama" konusunda uzun süre açık ve anlaşılabilir tutumlar söz konusu olmadı. Antik Çağ'ın eserleri yahut Avrupalı eşya şöyle dursun, Osmanlı uleması, Selçuklu tarihini ve onlardan kalan eserleri bile merak edip bu konuya eğilmedi. Sultan'ın evi ve devletin yönetim merkezi olan sarayda, Emanât-ı Muhaddese kavramı altında, İslam Peygamberi ve halifelere ait bir kısım eşyadan oluşan küçük bir birikim korundu. Öyle anlaşılıyor ki,

eskiye ilgi duymanın temel belirleyicisi olarak inanç alanı uzun süre önceliğini korumuştur. Acaba, “sanat” gibi dünyevi işlerle uğraşmanın beyhude olduğu mu düşünülüyordu? sorusu akla geliyor. Hangi kaynaktan gelirse gelsin, eserin eskiliği ve çevreye katkısı, dönüp dolaşıp 19. yüzyılda gündeme gelerek müze kavramını yerleştirdi. Şu halde, “taassup nedir?” sorusunun bu anlamdaki en genel cevabı “kültürel gecikmedir” şeklinde verilebilir.

Çok dinli, çok mezhepli ve kendi içine kapalı cemaatlerden oluşan Osmanlı toplum yapısında, Müslümanlar da kendi içine kapalı oldukları gibi, inançlarına en yakın unsurları bile yakından algılamamışlardı. Sevilen, geniş kabul gören, mimaride yerini alan, hatta piyasası olan hüsn-i hat alanında, dile getirilmesinde hiç tereddüt edilmemesi gereken Arap harfli yazılar hakkındaki kaynak metinler bile dikkati çekecek kadar sınırlıdır.

Hattatların hayat hikâyelerini kısaca anlatan, eserlerinden söz eden az sayıdaki yazmalardan biri, 1587 yılında kaleme alınan **Menâkıb-ı Hünverân**⁷ adlı biyografiyle ortaya çıkar. Kitap sanatlarında payları olan, yazı sanatı, yazı malzemesi, yazının türleri ve üstatlarını ele alan Âli (1541-1599) adlı yazar, hüner sahiplerinin menkıbelerini anlatmaktadır. Bu eserde, bugün “minyatür” adıyla tanımladığımız kitap resimlemesi için, hareket halindeki canlıların resmedilmesinden kaçınıldığını, bunların gerçekçi bir anlayışla çizilmelerinin câiz olmadığı açıkça belirtilmiş, buna rağmen Türk musavvirlerinden Sinan Bey’in, Venedikli Mastori Pavli’nin öğrencisi olduğu, Sinan Bey’in öğrencisi Bursalı Şibli-zâde Ahmet’in ise Anadolu nakkaşlarının en iyisi olduğu da anlatılmıştır. İtalyan yazar G. Vasari (1511-1574)’den 30 yıl sonra dünyaya gelen Âli, kitabını **Le Vite**’den 37 yıl sonra yazmış oluyor. Âli’nin küçük hacimli risalesi istinsah edilmiş birkaç nüsha hâlinde uzun yıllar arşivlerde kalmış, ancak 1926 yılında basılarak matbu bir historiografi kaynağı olabilmiştir. Vasari’nin eseri ciddi bir hacim farkının ötesinde, matbaa baskılarının avantajıyla ilk yayımlandığı 1550’den itibaren defalarca basılıp yayılmıştır. Açık ki, Osmanlı dünyasında matbaanın uzun süre ayrık ve yabancı sayılmasıyla, bilim, kültür ve sanat eserleriyle her türlü birikimin yayılmasında ciddi bir gecikme olmuştu. Johann Gutenberg adlı bir usta ilk baskıyı 1440’ta Mainz’da gerçekleştirmiş, ilk Osmanlı matbaası 1727’de, yaklaşık 300 yıl sonra açılmıştı. Bu gecikmenin sebepleri bugün de tartışılmaktadır. Ancak, tartışılmayan bir gerçek var: Zaman ve mekânda kendi alanını dar bir çerçevede tutan Osmanlı bunun bedelini ağır ödemiştir.

Sanatçıların destanlarını anlatmış olan Âli’den yarım yüzyıl önce Osmanlı payitahtına gelen Hollandalı

bir sanatkârın tutumu farklı ve anlamlıdır. Pieter van Aelst (1502-1550)’in İstanbul’da bulunduğu bir sırada (1533) çizdiği resimler duvar halısı üretiminde kullanılmak üzere gravür tekniğinde basılmıştı. Panoramik sahnelerde, devlet ricali, askerler, halktan bazı tipler ve mimari çevre bir hayal zenginliği içinde eklektik unsurları taşırsa da, bazı ayrıntılar belge değerindedir. Bir halı ticareti bağlamında değerlendirileceği anlaşılan böyle bir çalışmanın Osmanlı’da karşılığını bulmak güçtür. Benzerleri olmadığı için çok sık başvurulan Matrakçı Nasuh (ölm. 1564)’un minyatürlü eserleri, daha çok askeri seferler boyunca menzillerde karşılaşılan şehirleri tasvir etmektedir. Bu ve benzeri Osmanlı yazmalarında yer alan minyatürler, yazılı anlatımları açıklamak amacıyla, insan unsurları en aza indirilerek çizilip renklendirilmiş resimlemelerdir. Çok sınırlı toplumsal kesimler için birkaç nüsha istinsah edilebilen bu tür eserler, matbaa söz konusu olmadığından uzun süre çoğaltılamamış, Van Aelst’in eseri de aradan 450 yıl geçtiği halde Türkçe’ye çevirilmemiş ve basılmamıştır.

Osmanlı yazarlarınca kaydı tutulan, fakat yıllar sonra bile geniş kitlelere ulaşmayan yazılı metinlerin ele aldıkları konuların öncelikleri de farklı olmuştu. Tarihçiler, payitaht’ı esas alıp, imparatorluğun diğer şehirlerini ve bölgelerini ancak olağanüstü durumlara sahne oldukları zaman gündeme getirmişlerdir. Bir kısmı okunamayacak derecede mübalağalı üslupta kaleme alınmış bu eserlerde, en fazla, ortamı ve eserleri ayrıntılı tanımlayanlar (tatad ve tafsil), yahut üslubu ve sanatçıyı överken tasvir ve hikâyelere başvuranlar da çıkmıştır.

Diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı kültür çevresinde de hat ve mimari önde gelen sanatlardır. Adı bilinen sanatçıların çoğunluğu bu alanlarda çalışmış olanlardır. Gerek Avrupa şehir devletlerinde gerekse Osmanlı tebaası içinde okuma yazma bilenlerin sayısı uzun süre oldukça düşük seyretmiş, Almanya’da matbaanın bulunuşuyla denge değişmiş, buna bağlı olarak genişleyen aydın sınıfı yeni bir gerçek olarak rekabet şartlarını da değiştirmiştir. Osmanlı ortamında, hat levhaları ve mimari kitabelerin okuyucusu az olmakla birlikte, mimari eserler kamusal alanlarda apaçık görülebilirlik avantajına sahipti. İlginçtir ki, birkaç büyük sultanla temsil edilen Osmanlı klasik çağında, Mimar Sinan’ı ve eserlerini anlatan, onlara ışık tutan yazmaların sayısı dikkati çekecek kadar azdır. Büyük ustanın kaleminden çıktığı düşünülen **Mimarnâme** adlı eserin günümüze ulaşmamış olması, bu bağlamda önemli bir boşluk bırakırken, genelde “tezkire” olarak adlandırılan birkaç yazma, bir dizi tartışmalı ve çelişik hususları da karşımıza çıkarmaktadır. Bunlardan biri, 1890’larda Ahmed Cevdet Bey (1862-1935) tarafından,

yazmanın kaleme alınışından yaklaşık 300 yıl sonra yeniden keşfedilmişçesine tanıtılmıştır. Yaklaşık 100 yıldır bu yazmalar üzerinde çalışmakta olan çağdaş uzmanların vardıkları sonuçlar ise açık, anlaşılabilir ve tam değildir. Tezkirelerde verilen yapı listeleri birbirini tutmazken, bu metinlerde bir Osmanlı mimarının kişiliğine uymayan ifadeler de vardır.

Sinan tezkirelerinin yazılışlarından yaklaşık 100 yıl önce, mimarlık tarihine ilişkin merak ve bilgi oluşturma çabalarının şaşırtıcı örneklerinden biri, henüz devlet olamamış İtalya'nın şehirlerinden birinde, Floransa'da yaşamıştı. Papa X. Leo (1475-1521) tarafından, Raffaello'nun yararlanabilmesi için bir kitap tercüme ettirilir. Roma Çağı mimarlarından Vitruvius (M.Ö. I. yüzyıl)'un **De Arkhitektura** adlı bu eseri, mimaride oranlar, düzenler ve yapı tiplerini anlatırken kendi döneminden önceki gelişmeleri de verdiği için Roma çağından günümüze değerini koruyan bir kitaptır. 1486'da Avrupada ilk çevirisi yapıldıktan sonra, pek çok dile tekrar tekrar çevrilip basılan kitap 19. yüzyıla kadar mimarlıkla uğraşanların el kitabı olmuştur.

Osmanlı mimarlık ortamında kayıt tutma geleneği, inşaat masraflarını içeren defterlerde fazlasıyla ayrıntılıdır. Malzeme, teknoloji ve hatta çalışan kadrolarda yer alan isimleri bu belgelerden deftere de etmek mümkündür. Ancak, masraf kayıtları ve vakfiye senetlerinin amacı, kuramsal bilgi mirasını aktarmak ve mimarlık tarihine ışık tutmak değil; harcamaları denetlemek ve kurulan tesisin idamesini sağlamaktır. Mimari koruyan devlet adamları ise sayılıdır. Küçük medhiyeler ve tarih düşürme dizeleri dışında, mimariye ilişkin kuramsal eserlerin çoğaltılması gibi bir endişe göze çarpmıyor.

Gecikme ve Atâlet'in Bedeli

Birkaç sayfa boyunca özetlemeye çalıştığımız karşılaştırmalar, Rönesans ile çağdaşı Osmanlı entelektüel düzeninde davranışların bambaşka yollar tuttuklarını gözden kaçmayacak derecede belirgin olduğunu gösteriyor. Şöyle ki, Osmanlı düşüncesi, 19. yüzyıla kadar, yaygın anlamdaki "eski eser – eski kültür" kavramlarını tanımadığı gibi, kendi kültürel kimliğini sürdüreceği bilgileri de kayıt altına almamıştır. Merkezi otoritenin bu anlamdaki korumacılığı, mimari tesisler bağlamında hayratın muhafazası, vakfedilmiş tesisin kullanılabilir şekilde ayakta tutulabilmesi ile bir kısım taşınabilir eşyanın, mukaddes hatıra veya emanetin korunmasından ibarettir. Sınırlı kalan bu eğilimler, eserlerin bağımsız bir şekilde etüt edilmesine, bu eserlere yönelik araştırma ve inceleme yapılabilmesine yol açmamıştı. Bir başka deyişle, koruma/muhafaza etme kaygısı ile çok sonraları gelişecek olan eser etüdü farklı ve uzlaşmaz şeyler zannedilmişti. Kültürel simge niteliğindeki eserle, dünyevi amaçla ilgilenmenin

yolları ayrılmış, eserin tarihi derinlikteki yerini kavramakla, onun ölçülebilir cismani özelliklerini örtüstürmek denenmemiştir.

Kınalızâde'den Koçi Bey'e ve daha ismini sayamadığımız nicelerinin, bilinenleri her defasında tekrar tekrar dile getirmelerinin bir yararı olmadı, Osmanlı yöneticileri ve onlarla birlik olanlar varisi oldukları düşüncelerden ve acı karşılaşmalardan ders çıkaramadılar. Kendilerine musallat olan bir çeşit akıl tutulmasını silkeleyip atamadılar. Dikkat çekici olan şu ki; uyarıcı akıllı adamlara tepkide bulunanlar, kendi düşüncelerini öne sürmektense her fırsatta Kur'an, hadisler ya da bir başka şekilde, fakat her defasında sadece inanç temelli geleneksel cevapları hazırda tuttular. Oysa gelişmeci yolu açmak isteyenler de aynı cemaatin üyeleri idi. Açık ki, eskiyi, güçlü boyutlarıyla sürdürmek yanında, sapmaları düzeltme yolundaki irdelemelerin geleneğe aykırı ilan edilmesi, sadece kendine aşırı güvenden değil; bir düşünce tembelliğinin sonucu gibi gözüküyor.

Destansı bir tarihin, en zirve noktalarında başlayarak ilerleyen sinsi çöküntü belirtileri göstermesinin sebepleri kuşkusuz birden çoktu. 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupada yükselmekte olan her şeyi kader'e bağlamakla atâlet'e düşen Osmanlı düşüncesindeki ihmalleri fark eden bizzat Osmanlı düşünürleri, inhitatin önemli sebeplerinden biri olarak dışarıda sürüp giden ahvali irdelemek, kendine ait kültürel verileri karşılaştırmalı bir anlayışla kayda geçmemek olduğunu sezmışlerdi. Ne var ki, hatalar zinciri sürüp gitmekteyken onların sesleri de boğuldu.

16. yüzyıl Avrupası'ndaki Rönesans ve Aydınlanma'ya benzer bir şeyler, Osmanlı'da 18. yüzyılda denenmeye başlamıştı. Fakat baskın gerçek şu ki, Batıda olup-bitenler önce kabul edilmek istenmedi, görmezden gelindi; bir yüzyıl sonra kabul edildiği zaman, İslahat, Tanzimat ve Meşrutiyet paniğine sürüldü. Bu ve benzeri devlet reformlarında ileri sürülen kimlikler düpedüz Avrupa kalıplarıydı. Değişen dünya düzeni Osmanlılar için çözülme ve dağınıklıktan başka bir şey getirmede. Zaten atı alan Üsküdar'ı geçmişti. ◀

¹ Rimini'li Roberto Valturio'nun 12 bölümden oluşan kitabı 1472'de Veronada basıldıktan sonra, bir şekilde Fatih'in eline geçmişti. Kitap Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı'nda H. 2699 numara ile kayıtlı olarak bulunmaktadır.

² Z. Sönmez, **Türk-İtalyan Siyaset ve Sanat İlişkileri**, Bağlam Yayınları, İstanbul 2006, s. 95-96.

³ Halil Edhem, **Elvah-ı Nakşiye Koleksiyonu**, İstanbul 1340 (1924), s. 14; Milliyet Yayınları, Sanat Kitapları: 1, İstanbul 1970, s. 26-27.

⁴ Kınalızâde Ali Efendi, **Devlet ve Aile Ahlakı**, Haz. A. Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser: 69, İstanbul, s. 19, 20.

⁵ M. Cezar, **Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi**, I, Erol Kerim Aksoy Vakfı, İstanbul 1995, s. 53; E.Z. Karal, **Tarih Notları**, İstanbul 1941, s. 29.

⁶ İ. Cem, **Türkiyede Geri Kalmışlığın Tarihi**, Cem Yayınları, İstanbul 1971, s. 195-196.

⁷ Ali, **Menâkıb-ı Hünverân**, Hattatların ve Kitap Sanatçıların Destanları, Haz. M. Cumbur, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay: 499, 1000 Temel Eser Dizisi: 86, Ankara 1982, s. 120, 118, 119.

* Marmara Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü Başkanı

HÜMANİZM VE TÜRK EDEBİYATI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Hilmi Uçan*

Türk edebiyatında Tanzimat dönemi önemli “düzenlemeler”in yapıldığı, köklü değişikliklerin olduğu bir dönemdir. Sarayın veya iktidarların başlattığı evrimler/devrimler Cumhuriyet döneminde zirveye ulaşır. Devrim ve değişimin kökeninde geri kalmışlık psikolojisinin yol açtığı bir taklit duygusu ve aşâğılık duygusu vardır. Böyle bir duruş eşikteki insanın ruh hâlidir. Bu hâl, ne içeri girebilen ne de dışarı çıkabilen tereddütlü bir duruştur. Edebiyatımızda eski Yunan ve Latin’i öne çıkarmaya çalışılan ve Nev-Yunanilik olarak adlandırılan hümanist anlayış da böyle bir taklit duygusundan doğmuştur.

HÜMANİZM VE TÜRK EDEBİYATINDA NEV-YUNANİLİK

Hümanizm, “insancılık” olarak Türkçeye aktarılan bir kelimedir. Tanrı-merkezli değil, insan-merkezli bir düşüncedir. Bir sanat akımı olarak Hümanizm, Eski Yunan ve Latin’i örnek alır. Esin kaynağı Yunan ve Latin mitolojisidir. Hümanizm, Tanrı’nın sevdiklerini ve sevmediklerini değil insanın sevdiklerini ve yaralandıklarını, hazlarını öne çıkarır; hayatı bu eksende şekillendirmeye çalışır. Başka bir deyişle, seküler bir hayatı öngörür. Hümanist anlayış felsefi bir duruştur. Yüce bir yaratıcının varlığı ile ilgilenmez. Tevhit, deizm veya ateizm onun ilgi alanında değildir. Mevcut durum içinde, elle tutulan, gözle görülen bir hayatın içinde insanın yararlanabileceği, haz alabileceği bir dünyayı öngörür. Hümanist anlayışa göre doğruları Tanrı değil, insan belirler.

Hümanizmin kaynakları Rönesans’a, Antik Yunan’a kadar götürülebilir. Antik Çağ, Yunan düşüncesinin

aydınlanma çağıdır. Rönesans, insanın evrendeki yerini belirlemeye çalışan bir düşünce akımıdır. Sokrates, Protagoras, daha sonra Dante, Petrarca, Boccaccio, Rabelais, Montaigne gibi isimlerle edebiyat dünyasında da yaygınlaşan Hümanizm, bunalıma giren modern dünyanın bir kurtuluş arayışıdır. Bu anlayışa göre insan değerli olan tek varlıktır. Her şey insana göre, insan aklına göre düzenlenecektir. İnsanla ilgili sorunların çözümünde doğüstü varlıklar işin içine sokulmayacaktır. Rabelais’in Gargantua adlı eseri, pozitivist bir eğitimi önerir. İnsanı bir bütünün parçası olarak değil, insanı merkez olarak açıklamaya çalışır, her türlü otoriteden kurtulmayı önerir. Bu eserdeki Thélème Tekkesi’nin giriş kapısında “istediğini yap” yazar. Thélème Tekkesi, o günün güncelini reddetmenin simgesidir. Bozulmuş, yanlış yorumlanmış bir metafizik, din anlayışı, güncel Hristiyanlık reddedilir. Bu tekkenin rahibi olan Jean “kendi gönlüne göre bir manastır kurmak” ister. Gargantua da keyif düşkünüdür ve istediğini yapmak, yaşamak ister. Hümanizm, insana kutsal olandan bağımsız olarak yeryüzünde bir konum belirleme çabasıdır.

Rönesans’ın öncülerinden olan François Rabelais’in görüşleri, daha sonra gelecek olan reformist J. Calvin’in görüş ve önerilerinin de öncüsüdür. Rabelais de, J. Calvin de günün hiçbir saatini boş geçirmemek, yeniden yapmak için eskiyi yıkmak gerektiğini düşünürler. Çok çalışmak gerektiğini söylerler. Ama niçin çalışmak gerektiği konusunda tutarlı bir anlayışları yoktur. Her ikisi de insan için çalışmak, insanın refahı için çalışmak gibi görece bir hedef belirlerler.

19. yüzyılda Fransa'nın dünya edebiyatı üzerinde yoğun bir etkisi vardır. Tanzimat Dönemi edebiyatçıları arasında da Fransız edebiyatına bir yöneliş vardır. Cumhuriyet döneminde de Batı'nın teknolojik ilerlemeleri karşısında şaşırarak, şakına dönen Türk aydını Fransız edebiyatının kaynaklarını araştırırken Eski Yunan ve Latin kültürü ile karşı karşıya gelir.

Latin ve Yunan edebiyatına ilgi Tanzimat döneminde artmaya başlar. Eski Yunan ve Latin uygarlığına karşı duyulan bu ilgi edebiyat eserlerinden ziyade düşünceye, toplumsal sorunlara yöneliktir. Sözgelimi Ahmet Mithat Efendi *Yunan-ı Kadim Zenan* adlı bir yazı yazar, kadın ve aile hayatı hakkında bilgiler verir. Yine bu dönemde eski Yunan'ın tarihiyle, felsefeye ilgili tercümelemeler vardır. Şemsettin Sami'nin, Nabizade Nazım'ın Yunan mitolojisinden söz eden *Esâtir* adlı eserleri vardır. Cumhuriyet döneminde üniversitemizde Latince ve Yunan edebiyatı dersleri okutulmuştur.

9 yıl Paris'te kalan Yahya Kemal, Paris dönüşü bu kültürü öne çıkarmaya çalışır. Yahya Kemal, Yakup Kadri Karaosmanoğlu Anadolu'da yaşayan Müslüman halkın Akdeniz havzasında yaşayan bir uygarlığa ait olduklarını kanıtlamaya çalışırlar. Yahya Kemal Fransız edebiyatına değil Yunan edebiyatına yönelmemiz, Yunan edebiyatını taklit etmemiz gerektiğini düşünür. Yahya Kemal'in ve Yakup Kadri'nin başını çektiği bu akıma edebiyatımızda **Nev-Yunanilik** adı verilmiştir. Adını andığımız iki sanatçı bir de **Havza** adlı bir dergi çıkarmayı düşünürler. Bu dergide Akdeniz havzasının ayrı bir kültür kaynağı olduğunu dile getirmek isterler. İrandan Yunan'a geçmeyi bir ideal olarak benimserler. Sadece edebiyatta değil düşünce dünyamızda, düşünce biçimimizde de Eski Yunan'ın taklit edilmesi gerektiğini düşünürler.

Tanzimat ile birlikte tutunacak bir dal, bir "baba" arayan aydınımız, Eski Yunan'ı "baba" olarak öne çıkarmaya çalışmıştır. Ahmet Mithat Efendi *Le Cid*'i tercüme eder; Ömer Seyfettin'in tamamlanmamış bir İlyada tercümesi vardır. Yahya Kemal *Sicilya Kızları*'ni, *Biblos Kadınları*'ni yazar. Ziya Gökalp'e göre Şark musikisi de Garp musikisi de eski Yunan musikisinden doğmuştur. Gökalp musikide bir sentez arayışındadır. Salih Zeki Aktay, Hasan Ali Yücel, Nurullah Ataç, Azra Erhat da Nev-yunanilik anlayışını öne çıkaranlar arasındadır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Batı'dan, Eski Yunan'dan tercüme yapılar. *Yücel* dergisi 1940'lı yıllarda hümanizmi savunan önemli bir dergidir. Yine 1940'lı yıllarda Liselerde Latince dersi okutulur. Yakup Kadri Karaosmanoğlu o günlerin gazeteslerinden *Hakikat* gazetesinde yazdığı bir yazıda bu uygulamayı över, bu derslerin okutulmasının med-

reselerin kaldırılmasından, Latin harflerine geçişten de önemli olduğunu söyler.

Eski Yunan ve Latin kültürü, hümanist düşünce, buna bağlı mitolojik eserler, 1940'lı yıllardan sonra kültür politikamızın odak noktasını oluşturmuştur. 1940'lı yıllardan 1966'lı yıllara kadar çıkarılan *Tercüme* dergisi bu anlayıştan hareketle çıkarılmıştır. Dergide yayınlanan çevirilerden bir kısmı Eski Yunan ve Latin edebiyatındandır. Derginin konu ile ilgili özel sayıları da vardır. Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüboğlu bu derginin önemli isimleri arasındadır. Edebiyatımızda Mavi Anadoluçular olarak bilinen topluluk da Yunan ve Latin'i öne çıkarırlar. Halikarnas Balıkcısı adıyla tanınan Cevat Şakir Kabaağaçlı bu topluluğun önde gelen ismidir. Ancak bu topluluk Eski Yunan ve Latin'in de Anadolu kültür ve uygarlığına ait olduğunu düşünürler.

Cemil Meriç edebiyatımızda yunanperestliğin Yahya Kemal ve Yakup Kadri ile başladığını düşünür ve şöyle der: "İrandan Yunan'a geçen iki dost bu yolculuktan altın meyvelerle dönerler. Ama anırlar ki gurbet tehlikelerle dolu. Bakileri, Galipleri, Hamitleri yetiştiren bir şiiri Yunan-ı kadime bağlamak, ummanı ırmağa bağlamaktır"¹. Yakup Kadri Yunan edebiyatını yüceltmek adına, bütün kitapları yaktığını, kaynağı eski Yunan'da bulduğunu söyler.

İnsan sevgisi önemli bir sevgidir. Ne var ki aynı zamanda insan insanın kurdudur. Bu nedenle insanın denetimini yine insana bırakmak, salt insanı öne çıkarmak sonuçsuz kalabilir, insanı, insanlığı mutsuz edebilir. Böyle bir anlayış insanı ekonomik bir varlık hâline getirilebilir. Geleneksel edebiyatımız soyut bir edebiyattır. Allah sevgisine, Peygamber sevgisine öncelik veren bir edebiyattır. İnsan sevgisi bu iki sevgiden doğar. İnsan da Yaratıcısından dolayı sevilir; insana yaratılanların en şerefli olduğu için hizmet edilir. Belki de bu nedenlerle sadece insan sevgisini öne çıkaran Hümanist bir akım Türk edebiyatında kendine bir yer bulamaz.

Kör bir taklit duygusuyla edebiyatımızda bir girişim olarak kalan Nev-yunanilik ve Hümanizm anlayışı uzun ömürlü, kalıcı bir anlayış olamamış, ardılları olmamıştır. Yahya Kemal Beyatlı ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun öncülük ettiği eski Yunan'ı taklit eden bir edebiyat, Nev-yunanilik, hümanist anlayış edebiyatımızda bir heves olarak kalmış, bir akıma dönüşmemiştir. Bunun yerine düşünce dünyamızda, felsefede, insani ilişkilerde, kurumsal yapılanmalarda etkili olmuş, seküler bir anlayışın yerleşmesine katkıda bulunmuştur. ◀

* Cemil Meriç, Bu Ülke, Ötügen Yay. İstanbul, 1979, s.61.



FRANSIZ TEĞMENİN KADINI FİLM İÇİNDE FİLM, OYUN İÇİNDE OYUN

Hasanali Yıldırım



yi filmlerin açılış sahneleri iyi romanların açılış cümleleri gibidir. Bize aslında eserin ruhunu, o ruhun tebellür ettirmeye niyetlendiği aslını ve özünü verir.

1981 yapımı, Karel Reisz tarafından yönetilen ve Meryl Streep ile Jeremy Irons'ın başrollerini paylaştığı Fransız Teğmenin Kadını/The French Lieutenant's Woman adlı filmin açılış sahnesi tam da böyle: Bir İngiliz sahil kasabasının sisli bir gününde siyah atkıya bürünmüş bir kadın el aynasından kendisini süzmekte... Biz kadının yüzünü görmüyoruz, yalnızca sırtının bir kısmını görebilmekteyiz; sırtının, yani onu başkalarından ayıramayacağımız yerinin. Bu açıdan kendisini tanıyamayacağımız hâlde görmediğimizi söylemeyeceğimiz bir kertede tanışıklığımız.

Hakkındaki izlenimimiz bizi yanıltmaya uygun. Ne ki yüzünün bir kısmını da şöyle-böyle görür gibileşiyoruz. Başı açık bir hemcinsi ona dikkatle bakmakta. Bir zoom out'la mekânı da tarıyoruz. Bizim göz ucuyla ve çok kısaca tanıklık ettiğimiz gerçeklik, az sonra yerini çok farklı bir gerçekliğe bırakacak. Başka bir ifadeyle, filmin açılış sahnesi, zaten bir film setine ait ve film içinde film başlamak üzere... Sıkı durun, varan iki geliyor: Bilin bakalım filmin adı ne? Evet, bizim izlediğimiz film.

Dışlanan Kadının Arınması

Kadın kendinden emin adımlarla tırmandığı dalgakıranın ucuna değin ilerler ve sislere gömülü ufka bakışlarını diker. Uzaktan gelen çan sesleri... Denizde hırçın dalgalar... Fırtına habercisi belki, belki de yalnızca umut kırmak için dalgakıranı kırbaçlamakta dalgalar...

İlk bakışta 18. yy İngilteresi'nin Londra yakınlarındaki bir sahil kasabasında geçen filmin hikâyesi yalnızca bir izlenim verir: Orta yaşlarındaki Sarah Woodruff adlı mürebbiye, görev icabı kasabaya geldiğinde tanıştığı bir Fransız teğmene aşık olur. Gün gelir, teğmen kendi ülkesine döner; karısının yanına.

Teğmenin evli olduğunu bilmeyen Sarah'ı ıstırap dolu günler bekler çünkü kasabalı artık onu bir çeşit toplumsal aforozu tabi tutmuştur. Herkesin dışladığı kadın, yağmur-çamur dinlemeden günlerini sahile gelip denize bakarak geçirir; gelmeyeceğini kesinlikle bildiği teğmenini bekleyerek. Kasabalının "Fransız Teğmenin Kadını" veya daha isabetli bir adlandırmaıyla "Bayan Trajedi" dediği kadının hayatı tamamıyla bu

ritüelden ibarettir. Ta ki gelecekte baronet ünvanını alacak Darwinci bilimadamı Charles Smithson bilimsel araştırma amacıyla kasabaya gelinceye değin. Kasabanın zengin tüccarının, belki güzel ama Viktorya Dönemi'nin tipik bir örneğinden başka bir hususiyet arzetmeyen sıradan kıızıyla nişanlanan Smithson, Bayan Trajedi'nin nişanlısından dinlediği çarpıcı hikâyesinden etkilenmiştir; fazlasıyla hem de.

Merakın Doğurduğu Aşk

Elbette böyle bir merak tatmine ulaşmadan rahat bırakmaz kişiyi. Gün gelir, bu birbirine taban tabana zıt iki farklı cinsten karakter gizlice buluşur. Sarah gerçek hikâyesini anlatır Charles'a. Ve ondan yardım ister; düştüğü bu içinden çıkılmaz trajik zindandan kurtulmak için hissi bir destek. Charles ise adını koyamadığı ama içten içe ayırdına vardığı bu ilginin arkasında yatan asıl sebebe tamamıyla inanmamıştır elbette. İnandı gibi yapmak işine gelir tabii ki.

Artık trajik yol erkeğindir: Hislerinin emrettiği yoldan gidip türünün en nasipsiz nümunesi bu karakteri, Bayan Trajedi'yi düştüğü bu dipsiz kuyudan çıkarması mı gerekiyor yoksa mantığının ikaz ettiği gibi bataklıkta sığ görünen köşesinden bile kaçarcasına uzaklaşması mı?

Fakat tehlikenin en cazibi dişili değil midir? Kadını hem yaşadığı bu tahammülfersa hayattan, toplumun baskısından, yoksunluklardan ve dışlanmışlıktan, hem de (asıl) kendisinden uzaklaştırmak için yakındaki başka bir kasabaya göndererek yeni bir hayata başlamasını sağlayan Charles, kadını bir daha görmeyeceğine kendisini inandırır.

Ne ki çok geçmeden bir yolculuğu bahane ederek Sarah'ı ziyaret etme arzusunu bastıramaz ve o âna değin başardığı kendini bastırma dürtüsünü engelleyemez. Trajediyle burun burunadır artık.

İnsan Trajedisini Doğarken mi Yüklenir?

Yalnızca trajediyle mi? Gerçekle de. O güne değin önce nişanlısından, ardından Sarah'ın bizzat kendisinden dinlediği Fransız teğmen hikâyesi bütünüyle gerçeğe aykırıdır. Çünkü en basitinden kadın bekâretini korumaktadır. Yani kasabanın bütün o dedikoduları asılsızdır. Peki ya Trajedi Hanım'ın o fırtınalı havalarda bile deniz kenarında gelmeyecek gemiden incek Fransız teğmeni beklemelerine ne demeli? İşte Sarah'ın muamması; yani kadının.



Taşralı mürebbiye ile Fransız teğmenin arasında nelerin geçtiği iyice belirsizleşir film ilerledikçe. Aslında tam olarak ne kaynaklık etmektedir bu trajediye? Yoksa asıl trajedi bizatihi kadın olmak mı?

Ne ilk şaşırtmacasıdır bu filmin ve elbette ne de son. Mantığın alaşağı edildiği, kilisenin hükümranlığının altın çağlarını ifade eden Viktorya Dönemi'ne bir eleştiri de taşıyan eser, aynı zamanda insanlık tarihinin en önemli ikinci olayının, Sanayi Devrimi'nin hazırlık evresinin atmosferini, dolayısıyla premodern insanın prototipini de çizmekte. Bütün bu durumlar, asıl önpandaki karakter ve olayların zeminini teşkil edecek tarzda tasarlanılmış üstelik. O yüzden de asla göze batmıyor; muhatabının gözünü yormuyor.

Büyük bir Romanın Altında Ezilmeyen bir Film

Film kadar, ona esas teşkil eden roman da muhatabına hiç kolay bir okuma vadetmiyor. Doğrusunu söylemek gerekirse olağan bir aşk macerasını takip etmekle yetinenlerin işi kolay. Ne ki karakterlerin iç yüzüne bakmak, davranışlarının asıl sebeplerine sarmak, olayların gelişimindeki karşılıklı etkileşimin sırrına vakıf olmak isteyen sıradışı okurun işi hayli zor. Fransız teğmenin Kadını'nı okurken. Kitap yalnızca sonuna doğru değil, neredeyse birkaç sayfada bir muhatabını şaşırtıyor; işin aslını sorgulatmaya sürüklüyor. Hakkatin tezahürlerinin birbirileriyle nasıl da çelişebileceğinin resmi geçidini düzenliyor adeta.

Romanın okurunu başka başka sürprizler de beklemekte. Avrupa Edebiyatı'nda ancak postmodern dönemde görebildiğimiz, bizde ise Ahmet Mithat Efendi'nin, sanki bir yabancılaştırma efekti kullanıyormuş gibi sık sık başvurduğu anlatımı kesip okura yazar olarak bizzat seslenme anlayışı bu eserde de karşımıza çıkmakta. Yazar okuruyla dertleşiyor roman boyunca; özellikle de kritik aşamalarda. Hatta karakterlerini okuruna şikâyet eder; çözümlemekte zorlandığı konuları gözönüne serer.

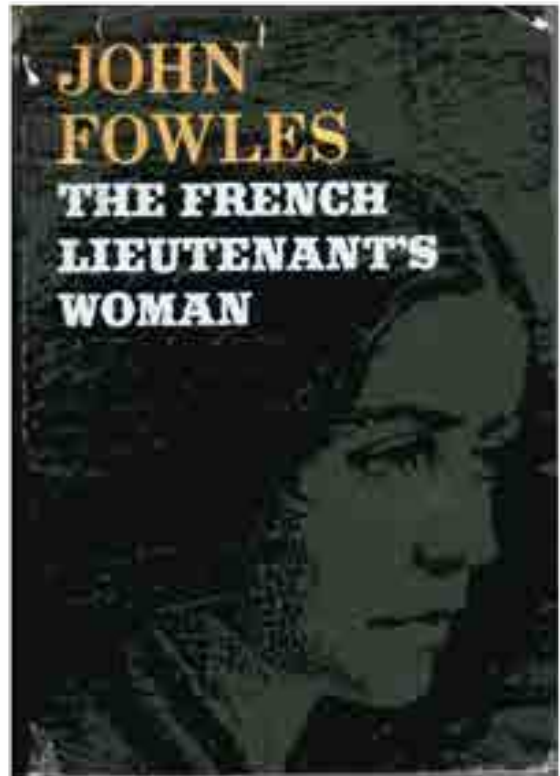
Ayrıca şu hususun altını özellikle çimek gerek: Okuruyla yarenlik ederken Fowles esrarengizliğinden zerre taviz vermez. Hem tanrı-anlatıcıdır kitapta, hem de

tanrısını hesaba çeken fani. O yüzden kitabı belli bir roman tekniğine hapsedmek zor. Kimileyin klasik edebiyat anlayışı doğrultusunda ilerler sayfalar, kimileyin modern anlatı tekniklerine göre çatallanır, kimileyin de postmodern edebiyatta gördüğümüz yazı-yazar-eser harmanlamasına tanıklık ederiz eser boyunca. Üstelik en beklenmedik anda içiçe geçer bu farklı edebiyat anlayışları.

Aaaa Çoksonlu bir Roman, Sonsuz bir Döngü

Kitabın belirgin bir kıymet hükmü içerisinde değerlendirilemeyecek bir kertede bit(iril)mesi, belli bir oranda filme de taşınır. Sanki trajedi bulaşıcı bir hastalık gibi evrile evrile her iki karakteri de boyunduruğuna alır; anlama ve çözüme ıstırapıyla elele verir ve bu anlama kaygısı muhataba da aşılanmak istenir film süresince.

Devran döner ve iki aşık, yıllar sonra biraaraya gelir nihayet. Ama nasıl bir buluşmadır bu? Nelere gebedir bu buluşma? Sürekli midir yoksa muvakkat mi? Onca badireden sonra aralarındaki ilişki sürerse bir mut-



Muhatabını böylesine derinden sarsan kaç eser sayabilirsiniz ki! Yoksa siz neyi söylüyorsa tersini (de) ima edebilecek yaratıcılıktan eser kaldığını mı sanıyorsunuz?



luluktan sözedebileceğiniz mi? Sıradan okurun alışık olmadığı bütün bu sorular, filmin son niyetine tercih ettiği çözümlere için de aynı oranda geçerli elbette.

Gençlerin gözüyle bakarsak Fransız Teğmenin Kadını eski bir film. Ben gençken filmle aynı adla yayımlanan roman “çok moda”ydı. Her moda karşı durmayı varlık hakkı sayan biri, başını çevirdiğinde karşılaştığı bir metni elbette çözsatar sanmakta mazur. Gelgelelim kitaba haksızlık ettiğimi anlamak için aradan bir 25-30 sene geçmesi gerekti.

Fowles’un romanını senaryolaştıran isim de mühim: Harold Pinter. Carl Davis’in besteleri hem dönemin ruhuna uygun, hem de karakterlerin trajikliğini yansıtırken yakaladığı örtülü lirizmle örülü.

Yeni Zamanlarda Yeni Verimler

Unutulmaması gereken bir başka konu da şu: Hem romanın, hem de filmin üzerine yazılıp söylenenlerin ardı arkası gelmiyor. Aradan geçen zaman her iki eserin unutulmasına yol açmıyor; tersine, yeni bakış açılarıyla sürekli yeni sorulara ve yeni cevaplara muhatap kılınıyor.

Tıpkı roman gibi filmde de ana karakteri tayin etmek olanaksız. Kâh mürebbiye bilimadamından rol çalar; kâh erkek, kadına hükmedeyim derken mahkûmlaşır.

Bir edebiyat severseniz romanı okuduğunuzda karakterlerin açıkça tayin edilmiş çerçevelerine hayran kalabilirsiniz. Fakat edebiyat sevginizi yalınkat bir ilgi düzeyinin daha ötesine taşıyabilmişseniz farkedersiniz ki Sarah size kesin bir biçimde özellikle takdim edilmemiştir. Nerede sahibidir, nerede rol yapmaktadır, nerede meseleyi abartmaktadır? Bunları ne zaman doğru tespit ettiğinizi zannederseniz o anda tespitlerinizin avucunuzdan kayıp gittiğine şahit olabilirsiniz. Bir cıva gibi. Veya bir kadın.

Dolayısıyla romanda yer alan üç farklı sondan sanki ikincisini tercih etmiş gibi görünen filmin sonunu da rahatlıkla ilk anda görüldüğünden başka türlü yorumlamak mümkün.

Viktorya Dönemi’nde Özgürlük Arayışı

Muhatabını böylesine derinden sarsan kaç eser sayabilirsiniz ki! Yoksa siz neyi söylüyorsa tersini (de) ima edebilecek yaratıcılıktan eser kaldığını mı sanıyorsunuz?

Romandaki varoluşçuluk bahisleri, roman kahramanlarının romancının emirlerinin dışına çıkma gayretleri, din ile bilim arasında çatışma, varoluşçuluk, kadın-erkek arasındaki çatışma yüklü cazibenin sırrı gibi birçok konuyu kendisine mesele kılan kitap, neredeyse hiçbir yerinde olağanüstülüğünü yitirmiyor.

Filmde anlatılan kadın, elbette biricik. Açıkça belirtelim: Çizilen kadın tipi en fazla mensup olduğu karakteri bağlar; türünü değil. Üstelik bize, biricikler üzerinden hareket ederek genelleme yapmamamız da ısrarla tembihlenir. Buna rağmen “trajedi” tipinin bütünüyle kadın türünü temsil ettiğini ileri sürmek çok mu iddialı bir durum? Üstelik yazarın Sarah Woodruff karakterini yaratırken hem Thomas Hardy, hem de Claire de Duras’ın kadın karakterlerinden yararlandığını hesaba katarsak...

Her popüler eser hoş ama boş olmak zorunda değilmiş. İster ilkin filmi izleyin, sonra romanı okuyun; isterseniz tersini yapın. Çok önemli bir şeyin değişmeyeceğini görürsünüz. Çünkü tıpkı romanın yazarı John Fowles gibi aynı adlı filmin yönetmeni Karel Reiz da ürününü kotarırken, kendisine model olarak romanı seçmiş; modeli dilediğince yorumlama hakkını ise sonuna kadar kullanmış. O yüzden de roman ile film arasındaki ilişki, birinin alanına öbürünün tecavüzünü mümkün kılacak zaafardan arındırılarak kotarılmış.

Romanın karşıt cinsten iki karakteri arasında yaşanan gerilim edebiyatın imkânları dairesinde nasıl bir kuşatıcılıkla dile getirilmişse aynısı sinemanın imkânları dairesinde filmde de ifade edilebilmiş. Çünkü her iki “metin” de insanın en ciddi meselesine odaklanıyor: kadına! ◀

ELMAR HOLTENSTEIN İLE “FELSEFE ATLASI” ÜZERİNE

Prof. Dr. Elmar Holenstein, 1964-1972 yılları arasında, Louvain/Leuven, Heidelberg ve Zürich üniversitelerinde felsefe, psikoloji ve dilbilimi alanlarında eğitim aldı. 1970 yılında Edmund Husserl'in fenomenolojisi üzerine yaptığı çalışma ile doktor, 1976 yılında da “Roman Jakobson'un Fenomenolojik Yapısalcılığı” başlıklı çalışması ile doçent oldu. 1977 ile 1990 yılları arasında Almanya'daki Bochum-Ruhr Üniversitesi'nde, 2002 yılına kadar da Zürich'teki ETH'de felsefe profesörü olarak görev yaptı. 2002 yılından bu yana Japonya, Yokohama'da hayatını sürdürmekte olan Holenstein ile “Felsefe Atlası” üzerine kısa bir söyleşi gerçekleştirdik.



Ahmet Faruk Çağlar

Bir düşünürün menşeinin ve yetiştiği coğrafyanın düşüncesi için son derece önemli olduğunu söylüyorsunuz. Küreselleşmenin giderek yaygınlaştığı ve hayat biçimlerinin her anlamda benzeştiği çağımızda da coğrafyanın düşünürler ve düşünceleri üzerinde hâlâ önemli etkileri olduğu söylenebilir mi?

► Günümüzde düşüncenin gelişimi açısından coğrafi olarak tanımlanan bölgelerin etkisi giderek azalırken, kişinin içinde yetiştiği çevre daha etkili oluyor. Küreselleşen dünyada sonu pek görünmeyen sosyal bir farklılık ise zengin ile fakir, ayrıcalıklı ile ayrıcalıklı olmayanlar arasındaki farklılıktır. Buna karşın tarihi yaklaşık beş bin yıl eskiye dayanan ve bugün en güçlü şekilde gözlenen fark ise, şehirli (bir diğer ifadeyle: kentli) ve köylü çevreler arasındaki farktır. Örneğin Avustralya'da bugün hâlihazırda nüfusun yüzde 90'ı kentsel kalabalıkların içinde yaşamaktadır.

Felsefe Atlası'nda her bir filozofu milli kimliğiyle tanımlamaktan kaçındım, örneğin Locke'u bir İngiliz filozofu olarak ya da Leibniz'i bir Alman filozofu olarak tanımlamaktan. Bunun yerine onları yetiştikleri ve faal oldukları bölgelere göre tasnif ettim. Peki neden? Şehirli çevreler aynı ülkenin kırsal bölgelerine nazaran daha kültürlerarası ve uluslararasıdır.

1960'lı yıllarda birçok entelektüel, kısmen ve hatta çok hızlı bir şekilde, radikal gruplar bir kenara bırakılırsa, tüm insanların ateist olacağına ve böylece toplumların çoğunluğunun Tanrı'ya inanmalarını ve seküler toplumlar olmak üzere ikiye ayrılmasının sona ereceğine inanıyorlardı. Bu bir illüzyon ve hüsnükuruntu idi. Her zaman

müziğe yeteneği olan, hassas ve müzikle yetişmiş insanlar olduğu gibi, bu ayrıcalığa sahip olmayanlar da olacaktır. İnsanın gençliğinde karşılaştığı bu tür farklılıkların düşüncesi de etkilemesi kaçınılmaz bir durumdur.

İnsanlar ne zamandan beri kültür ve felsefeyi ülkelere, ülke sınırlarına göre anlamaya çalışıyor? Bunun "Hümanizm" ile başladığı söylenebilir mi? Yoksa bu yönde bir refleksin kökleri çok daha eskiye mi dayanıyor?

► Bu konudaki tezimi genel olarak şöyle formüle edebilirim: "Kıtaların, iklim bölgelerinin, etnisitelerin (diğer adıyla ırkların), devletlerin, ekonomi bölgelerinin, dillerin, dinlerin ve değer topluluklarının (zihinsel veya duygusal, etik veya estetik türden) sınırları birbiriyle uyuşmaz. 19. yüzyılda milletlerin genetik ve kültürel olarak homojen olduğu ya da öyle olmak zorunda olduğu inancı çok yaygındı. Normalde devletler ne genetik ne de kültürel açıdan homojendir. İnsanlar genetik homojenliğin kültürlere göre daha az olduğunun pek bilincinde değildir. Kendini kültürel olarak Türk hissedene kimselerin ne kadarı acaba gerçekten bin yıldan daha evvel, bugünkü Moğolistan'ın batı kesiminden gelen ve hatta bugünkü bilgilere göre daha o zaman genetik olarak heterojen olan Türklerin soyundan geliyor?

Modern devletlerin ortaya çıkışından evvel coğrafi haritalarda birbirine komşu ve tam olarak sınırlanmış devletler çoğunlukla ülke adıyla değil halklarının adıyla yazılırdı -Germany değil, Cermenler veya İskitya değil, İskitler gibi-

Bu bağlamda, "insan"ı merkeze alan "Hümanizm" in nasıl olup

da "Nasyonalizm" i ve "Nasyonal Devletleri" doğurduğunu da sormak istiyorum. Yani ilk bakışta "insan"ı merkeze alan Hümanizm ile insanı ırkına göre kategorilere ayıran Nasyonalizm arasında bir çelişki var gibi görünüyor. Bu "çelişki" nasıl açıklanabilir?

► "Hümanizm" çok anlamlı bir kavramdır. En genel anlamıyla sizin söylediğiniz gibi insanı merkeze alan bir zihniyet olarak anlaşılır. Dar anlamıyla ise Avrupada 14. yüzyıldan 16. yüzyıla devam eden bir antik Helen-Roma ideal insan modeli ve buna bağlı dünya görüşünü içeren kültürel bir hareket için kullanılır. Ben Avrupadaki "Hümanizm" ve "Nasyonalizm" arasında bir ilişki görmüyorum.

Klasik hümanistler, örneğin Erasmus von Rotterdam, kendilerini kozmopolit (dünya vatandaşı) olarak görüyorlardı. Çinde bu ilişkiler daha az açıktır. Hem konfüçyüsçüler hem de mohistler olarak adlandırılan ve Kongzi'nin (Konfüçyüs) ilk önemli karşıtları olan Mozi'nin takipçileri hümanistler olarak nitelendirilebilir. Mozi evrenselci bir ahlakı ve tüm insanlara eşit davranılmasını temsil ediyordu. Kongzi insanların aile çevreleri ve daha geniş anlamda kendi halklarının doğası itibarıyla birbirlerine sıkı bir şekilde bağlı olduklarını ve aynı zamanda yabancılara nazaran birbirlerine karşı ahlaki olarak daha sorumlu olduklarına inanıyordu. Kongzi'nin altında Moziden ve birçok Avrupalı hümanistten daha realist, diğer bir ifadeyle daha güçlü bir natüralist insan ideali vardı. İnsanı tanımlama şekline bağlı olarak farklı "hümanizmler" vardır. Fakat biz elbette abartılı şekilde biyolojik, hatta ırkçı bir insan idealini temsil eden 19. ve 20. yüzyıl milliyetçilerini

“hümanistler” olarak nitelermeye alışkın ve meyilli değiliz.

Cicero’ya atfen, felsefenin tarih kadar kadim olduğunu söylüyorsunuz. Ve Farabi’nin “Felsefe dinden eskidir.” sözüne atıfta bulunuyorsunuz. Buna rağmen, Yunan felsefesini öncesinden ayıran, onu “özgün” kılan, Yunan felsefesinin tarihte daha önce görülmemiş nitelikte, “farklı” bir düşünce biçimi olduğundan bahsedilemez mi? Yunan felsefesi -insan anlayışının/düşüncesinin mitolojiden arındırılması anlamında- düşünce tarihinde bir kırılmayı/dönüşümü temsil etmiyor mu? Ve bu anlamda “Yunan mucizesi” haklı bir tanımlama değil mi?

Yunanlıların felsefi verimliliğine olan hayranlığınız bana Jacob Burckhardt ve Max Weber’i hatırlattı. Burckhardt Yunan Kültür Felsefesi (Griechische Kulturphilosophie) adlı eserinde şöyle yazar: “Yunanın gerçek ve ulaşılamaz büyüklüğü onun efsanesidir; Onunki gibi bir felsefe yeni felsefeleri ortaya çıkarırdı, efsaneyi değil.” Bu hayret verici bir ifadedir. Birisinin şöyle demesi gibi: “Alman dili konuşulan ülkelerin gerçek ve ulaşılamaz büyüklüğü onun müzigidir; Kant ve Hegel’in felsefesiyle karşılaştırabilecek şeyler başka yerlerde bulunabilir belki, fakat Bach’ın, Mozart’ın ve Beethoven’ın müzikal kompozisyonlarını karşılaştırabileceğimiz bir şey bulmak mümkün değildir.

Bu tür genel iddialarla elbette bir sonuca ulaşılamaz. Helenlerin ve Asyalıların düşünce dünyaları üzerinde itinayla çalışılmalı ve hangi düşüncenin tek başına veya özel olarak sadece birinde olduğuna ve diğerlerinde olmadığına karar verilmelidir. Buda’nın Helen çağdaşı Heraklitos’tan dikkat çekici bir farkı da, düşüncesinin mitolojiden bütünüyle ve tam olarak, dilinin de geniş ölçüde metaforlardan uzak

olmasıdır. Heraklitos bir Helen olmasaydı, 19. ve 20. yüzyıllardaki Avrupa filozofları onu bir filozof olarak görmeyecek, aksine nasıl ki Buda ve Konfüçyüs’ü birer filozof olarak kabul etmeyip sadece bir bilge olarak görüyorlarsa, onu da bir bilge olarak görecektir. Zira Heraklitos da düşüncelerini gerekçelendirmez ve nadiren somut kavramlar kullanır.

Dünya ve insan aklının ontolojik durumu (onların gerçeklik ya da „idealizmi“, salt zihinsel yansımaları ve dilsel yapısı), ahlaki değerlerin evrenselliği veya göreliliği, veyahut tamamen hiçliği (uzlaşımçılığa karşı özcülük veya hatta nihilizm) gibi temel ve klasik felsefi sorularla sadece Helen ve Helen eğitimi görmüş filozoflar değil, aynı zamanda Güney ve Doğu Asya’daki düşünürler de meşgul olmuşlardır. Bununla birlikte Avrupadaki filozofları Asyalı çağdaşlarından ayıran özellikleri ise onların felsefi soruları genellikle daha sistematik olarak ele almalarıydı. Bu anlamda Batılı filozofların daha esaslı olmalarının nedeni “daha derin” düşündükleri ve tek başlarına en “son” felsefi soruna kadar ipin ucunu bırakmamaları değildi, aksine yaptıkları işi “daha çok alt bölümlere ayırarak” yapmalarıydı. İşte bu husus, sonraki süreçte dünyanın her yerinde profesyonel felsefenin her zaman “Batı” felsefe geleneğine dayandığının bir nedeni olarak değerlendirilebilir.

Heraklitos bir Helen olmasaydı, 19. ve 20. yüzyıllardaki Avrupa filozofları onu bir filozof olarak görmeyecek, aksine nasıl ki Buda ve Konfüçyüs’ü birer filozof olarak kabul etmeyip sadece bir bilge olarak görüyorlarsa, onu da bir bilge olarak görecektir. Zira Heraklitos da düşüncelerini gerekçelendirmez ve nadiren somut kavramlar kullanır.

Öte yandan bilinç analizinde bir zenginlik olarak 4. yüzyılda Kuzeybatı-Pakistan’da bugün Peşvar olarak isimlendirilen Purushapura’da doğmuş olan Vasubandhu gibi Budist filozoflara da yönelindiği görülür. Yine özellikle sezgisel ahlaki bilincin açıklanmasında, bugüne kadar, son olağanüstü neo-konfüçyen filozof olan, 1472 yılında güney Çin Eyaleti Zhejiang’daki Yuyaoda doğan Wang Yangming’e başvurulur.

Güney Asya’daki felsefe tarihinin yazıya dökülmeden de felsefe yapmanın mümkün olduğunu gösterdiğini söylüyorsunuz. Yazılı olmayan bu felsefe (ve sözlü diğer felsefe gelenekleri) -tırnak içinde söylüyorum- “primitif” kalmaya mahkum değil mi?

Afrika’nın ve Kolomb öncesi Amerika’nın yazılı olmayan kültürlerinde de felsefi düşünce olduğuna dair, Alman Kültürlerarası Felsefe Derneği’ndeki arkadaşlarımızın hazırladıkları, fakat benim düşünceme göre pek az itinalı çalışmaları üzerine ben şu noktaya dikkat çektim; yazısız felsefi düşüncenin ne kadar eskiye götürülebileceği bilinmek isteniyorsa, Güney Asya’nın (Hindistan’ın) da bu açıdan incelenmesi gerekmektedir. Güney Asya’da eksen çağında (M.Ö. 800’den M.Ö. 200’e) ve akabinde takvim hesabının değişmesine kadarki yüzyıllarda hepsi okur yazar olmayan büyük filozofların sözlü Afrika ve Amerika kültürlerinde şimdiye kadar karşılaşılmayan düşünce faaliyetleri vardır. Fakat daha sonra Güney Asya’daki filozoflar da yazıyı kullanmaya başladılar. Yazıdaki soyutlama ve sistematik zorluğun hangi ölçüde elzem olduğu ise evvela kişinin bu ikincil soruna ilgi duymasıyla çözülebilecek bir meseledir.

Doğrusal bir kültürbilimin (Geisteswissenschaft) tasarımına dair öne sürülen en çarpıcı görüşün Hegel’e ait olduğunu belirtiyorsu-

nuz. Bu doğrusal yol (yine Hegel'e göre) Perslerden başlayıp kuzey Avrupa'ya çıkıyor. Bizi bu yolun "doğrusal" olmadığına ikna edici neler söyleyebilirsiniz?

► Felsefi gelişimin doğrusal yolu Hegel'den sonra başlar, tabii bu sistematik olarak ve Çinlilerde olduğu gibi sadece kendi genetik ilişkileri içerisinde ele alınmaz ise. Eksen çağından itibaren Afro-Avrasya yarımküresinin batısında (Güneybatı Asya, Kuzey Afrika ve Avrupa'da) gerçekten felsefe tarihinde bir genetik süreklilik vardı. Fakat bu çizgisel değildi. İçerik ve coğrafi olarak çok sayıda bölüme ayrılan ve sonra tekrar yakınlaşan yollar şeklinde gerçekleşmişti. Bu aynı zamanda sorunsuz bir şekilde sürekli olmadı, aksine boşluklar ve Helenli yazarlara geri dönüşlerle, Avrupa'da ise kısmen "Arap felsefesi"ne uğrayarak gerçekleşti. Bu nedenle süreç dairesel ve spiral şeklinde gelişti. Sonraki gelişimi de her zaman tüm genişliğiyle sadece ileri doğru gerçekleşmedi. Felsefede bir açıdan ilerleme varsa, ona neredeyse her yerde başka açılardan kayıplar eşlik etmektedir.

Düşünce binasının alt katmanlarının düşünce tarihindeki yeri ve önemi ne olursa olsun, bunlar "alt katman" olarak kalmaya mahkum değil mi? Bugün dünyaya, dünya insanına "Batı" dışından orjinal bir öneride bulunulması ihtimali var mı, kaldı mı?

İnsan düşüncesinin dayanak noktalarını yeterli ölçüde biliyor muyuz? Helen düşünürlerinden elli-yüz bin yıl öncesinde, en eski insan dillerinde aradıklarımız onlar değil mi? Ve bu dayanak noktalarının kavramsal ve argümanlaştırılarak düşünülen ifadeleri yalnızca veya sadece Helen "antikitesinde"? mi var?

Avrupa'da 19. yüzyıldan itibaren mantığın bazı klasik olmayan formları serbestçe geliştikten

sadece kısa bir süre sonra, aynı gelişmelerin yüzyıllarca önce Güney Asya'da olduğu anlaşıldı. Panini'nin bugünkü Kuzey Pakistan'daki Gandharada, M.Ö. 400'ler de geliştirdiği dilbilgisi ve sesbilimi, Avrupalı hindologların ondan haberdar olması sonrasında 19. yüzyıl genç gramercileri ve hatta 20. yüzyılın "yapısalcı" dilbilimcilerine, yani "modern linguistik" olarak adlandırılan yeni insan bilimlerinin bir model bilimi olan 20. yüzyılın "yapısalcı" dilbilimcilerine ilham kaynağı oldu.

David Hume ve Adam Smith'in ahlakın temellerine dair anlayışlarının Çin filozofu Mengzi'nin Cizvit misyonerlerinden kısa süre önce 1711 yılında yayımlanan metinlerinden doğal hislerle tamamen bağımsız olduğu hâlen yeterince aydınlatılmış değil. Hume 1734-37 yılları arasında La Flèche'de Cizvit okuluna komşu olarak kalmıştı ve Descartes da bu okulda okuyordu. Öteden beri Asyalı filozofları okumak faydalı olmuştur. Fakat bu filozoflardan yalnızca kendi ve sözde "saf batı geleneği" vesilesiyle bildiklerimizi dikkate almaktan sakınmalıyız.

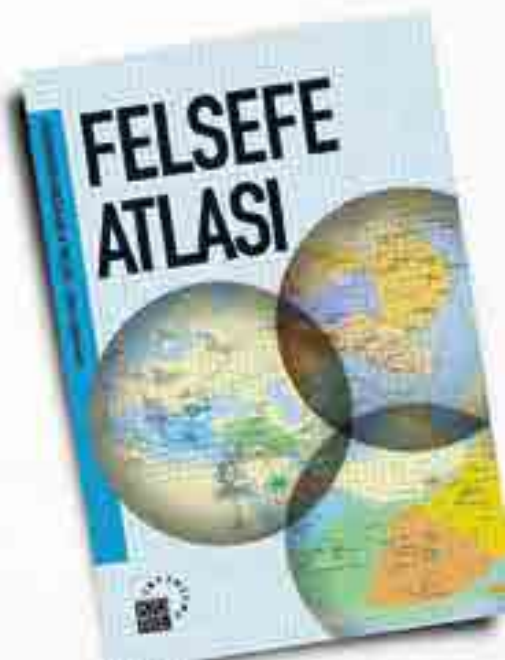
Peki, Hegel öncülüğünde "Batı" neden tarihi kendisine çıkan bir yol olarak okuma ihtiyacı duydu? Daha önemlisi "Doğu" da aynı şeyi yapmadı mı? Kindi ve Farabi'nin de söz gelimi bilim ve felsefenin Keldanilerden Mısır'a, oradan Yunana, Yunan'dan Süryanilere ve son olarak Müslümanlara geçtiğine dair görüşlerini hatırlıyorum. Her iki yaklaşım arasında ne fark var?

Öyle görünüyor ki Hegel, Kindi ve Farabi, bildikleri her şeyi yaratıcı bir şekilde asimile etmek isteyen ve kendilerini seleflerinin bilgisini tamamlayan kişiler olarak gören düşünürler. Avrupa tarafından Hegel ile Güneybatı Asya tarafından Kindi ve Farabi arasındaki ince farkları bu filozofları daha iyi tanıyan ehillere bırakmak duru-

mundayım. Başka bazı filozoflar ise sadece kendi rotalarındaki gelişmeleri görmüyorlar. Bu noktada önemli olan; takip edilemeyen gelişmeleri hızlıca değersiz gelişmeler veya sadece olumsuz gelişmeler olarak değerlendirmekten kaçınmaktır.

Aynı "atalar"dan geliyor olmamıza rağmen "Doğu-Batı" kırılması her geçen gün derinleşiyor gibi görünüyor. Tarihi ve düşüncüyü "Doğu-Batı" karşıtlığı üzerinden okumayı bir türlü aşamıyoruz. Bu ayrışmayı/karşıtlığı kıskırtan başlıca unsurlar neler sizce? Ve bunun aşılması yakın gelecekte mümkün mü?

Görünen o ki insanlar doğası itibarıyla kutupsal karşıtlıklar çerçevesinde düşünmeye ve duyduklarını kutuplaştırarak sınıflandırmaya meylediyorlar. Böylelikle batı ve doğu, erkek ve kadın, rasyonel ve duygusal kültürler ve buna benzer farklılıklar ortaya çıkıyor. Acaba "Asya değerleri" olarak nitelenen değerler -aile bağları, eğitime olan saygı, çalışkanlık, disiplin, uzlaşma ve dayanışma- yalnızca Asya'da, Asyalılar da mı bulunuyor? Avrupalı ve Amerikalılarda bulunuyor mu?



Türkler, Araplar, İranlılar, Hindistanlılar, Malezyalılar ve Moğollar gibi İstanbul Boğazı'ndan Pasifiğe tüm Asya, Çinliler, Koreliler ve Japonlar gibi aynı şekilde Konfüçyüs tarafından mı eğitildiler? Ve “yakın gelecekte” Avrupalılar ve Amerikalılar da birlikte ve ayrıcalıklı mı olacaklar?

İnsan “doğu ve batı”, “doğu ve batı kültürleri” gibi korkunç şekilde basitleştirilmiş karşıtlıkların üzerinden, doğrudan sadece iki kültürü değil de, aksine kültür tipolojisi uzmanlarının yaptığı gibi, genetik olarak birbirleriyle akraba olmayan ve coğrafi olarak birbirinden uzak olan birçok kültürü bir arada sistematik olarak karşılaştırdığında, bilimsel açıdan çok verimli bir noktaya taşıyor.

Aslında bu karşıtlık bir yönüyle düşünceyi besliyor. Siz de Yahudilik tarihi, “Doğu” ile “Batı” arasındaki rekabetçi ilişkinin ne denli yaratıcı ve çeşitlendirici olabileceğinin kanıtı diyorsunuz. Bununla birlikte, bugünkü fiziksel, kültürel, sosyal, siyasal vs. şartlar “Batı” dışında, başka bir coğrafyadan bir “felsefe” ortaya konması için müsait mi? Hasılı, 21. yüzyıl itibariyle bir “rekabet” kaldı mı? Ki bu rekabette bir verim umalım...

Baba tarafından üçüncü, anne tarafından ikinci nesil Japon asıllı Amerikan olan Francis Fukuyama 1992’de Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle tarihin sonunun geldiğini yazdı. Buna göre gelecekte bundan böyle sadece Batı tarzında özgür demokratik tek bir devlet formu olacaktı. İdeolojiler arasındaki kavgaların sonu görünüyordu. Ancak çok kısa bir süre içerisinde korkunç bir şekilde bunun tam tersinin işaretleri ortaya çıktı. Bugün Amerikan tarzı bir demokrasiden, “aydınlanmış” birlik partisi tarafından diktatörce yönetilen “Çin Halk Cumhuriyeti”ni daha iyi bir devlet formu olarak

görenler sadece dışarıdan bakan insanlar değil. İdeolojik savaşlar sadece reaksiyoner İslamcılar ile dünyanın geri kalanı arasında gerçekleşmiyor. Bunlar ABD’de ve başka yerlerde, koyu muhafazakârlarda ve henüz olgunlaşmamış 1968 kuşağında da var.

Bu noktada bir not olarak eklemek isterim: Fukuyama’nın geldiği yer ve yetiştiği ortam belki de onu bu iyimser düşüncelere sevk etmiş olabilir. Lütfen ilk sorunuza düşünün!

Fakat Fukuyama’nın görüşünü dikkatle inceleyecek olursak acaba bu gerçekten iyimser bir görüş mü? Her şeyden önce: bu aslında gerçekçi bir gelecek perspektifi mi? İdeolojik çatışmalar her zaman olacaktır. Basit bir nedenden dolayı: İnsanların biricik ve aziz olan değerleri maalesef herkes için tam anlamıyla eşit seviyede uygulanmıyor. Mesela en üst seviyedeki bir bireysel özgürlük hakkı, en üst düzey sosyal adalet herkesin ideal eşitlik ilkesiyle iyi geçinmiyor. Bu nedenle her zaman kültürler ve devletler içerisinde bütün halkın refahını mümkün mertebe bireysel özgürlükleri sınırlamadan garanti altında gören ve aynı şekilde bunu daha ziyade eşitlik ilkesi açısından savunan ve bu beklenti içerisinde

olan siyasi partiler olacaktır. Tarihin sonu en azından bu tür görüşler için henüz görünmemektedir.

Peki, kültürün diğer alanlarında durum nedir?

Ben bu tür sorulara karşı bir araştırma stratejisi olarak kendimi dil ve dilbilimi alanında inceleme yapmaya alıştırdım. Dilsel olgular diğer çoğu kültürel olgulardan daha sağlam bir zemin teşkil ediyor ve dilbilimi özellikle metodolojik açıdan gelişmiş bir alan olması dolayısıyla, daha önce söylediğim gibi insan bilimleri konularında bir model teşkil ediyor. Dillerden yola çıkarak gerçekten “her şeyin aktığı” (Heraklitos) ve “değişken” (Buda) olduğu çıkarımını yapabiliriz. Diller kronik bir şekilde değişirler. Değişiklikler karşıt yönlerde doğru uzanır. Kişi anlaşılacak istiyorsa bilinçli veya bilinçsiz olarak alıcının diline uyar.

Böylece buna kanıt olarak kelime seçiminde ve en az bilinen dilbilgisel yapıdaki standartlaştırmalarla dil sınırları aşılır. Diğer yandan dil, kıyafetten farksız bir şekilde, yine bilinçli veya bilinçsiz olarak, belli bir grup ile kendini özdeşleştirme ve kendini başkalarından farklılaştırmaya yaramaktadır. Kültür tarihi açısından dikkate değer bir durum ise, özellikle de ikinci ve üçüncü nesil göçmenlerin, dilsel ve diğer alanlarda dikkat çekici bir şekilde güçlü oldukları bizzat vatanseverlik meselelerinde, kendileri için artık bir vatan hâline gelen ülke ile kendilerini özdeşleştirdiklerinin görülmesidir...

Sorunuzun son kısmına geliyorum. Acaba kendilerinden bir verim beklemeyi ümit edebileceğimiz “Batılı” ve “Batılı olmayan” kültürler arasında gerçekten bir rekabet var mı? Eğer bir dil, onu ilk dil olarak öğrenmeyen geniş bir insan kitlesi tarafından kullanılıyorsa, o dil orijinal konuşanlarının artık üzerinde bir gücü olmayan

Acaba kendilerinden bir verim beklemeyi ümit edebileceğimiz “Batılı” ve “Batılı olmayan” kültürler arasında gerçekten bir rekabet var mı?

dış etkilere maruz kalıyor demek- tir. Stanfordlu Sosyo-dilbilimci Charles Ferguson 1982'de "Dilin 'kontrol'ü diğer insanlara geçti." diye yazmaktadır. Bu özellikle de İngilizcenin Avrupa ve ABD dışındaki bütün toplum katman ve çizgilerinin ilk dili, asıl anadili olması açısından geçerlidir. Eğer bir Hintli, Afrikalı veya Japon romanlarını İngilizce yazmaya başlarsa, bunun sadece İngilizcenin kelime hazinesine bir etkisi olur, ve edebi bir tür olarak bizzat da romana etkisi olur. Benzer bir durumu felsefede de beklemek gerçek dışı bir durum mu olur? Yani ABD'de veya kendi ülkelerindeki Asyalı ve Afrikalı filozofların, "Batılı" filozofların tartıştıkları güncel problemleri tartışmalarını beklemek... Bilimlerde bununla ilgili bir kanıt daha hızlı ve kolayca ulaşmak belki de mümkündür. Örneğin 1957 yılında Fizik alanında Nobel ödülü alan iki Çin kökenli Amerikalı Tsung-Dao Lee ve Chen-Ning Franklin Yang'ın parite yasalarıyla ilgili söz konusu araştırmalarında, sahip oldukları Çin kültürünün arka planından istifade edip etmediklerini ortaya çıkarmak araştırmaya değer bir konudur.

Geçmişteki etkileşimin boyutları ne olursa olsun bugün gelinen nokta ortada. Batı'nın ulaştığı son noktayı temsil eden Amerika felsefi/bilimsel hemen her alanda bir numara. Yakın gelecekte ekonomide Çin'in Amerika'yı geçeceği itirazı yapılsa bile Çin'in "insan"a herhangi bir önerisi olabileceğini söylemek zor. Olsa bile bu da "Batılı" olmaya mahkum görünüyor... Ne dersiniz?

► Çinliler, Hintliler gibi, felsefede, siyaset bilimi ve belki de en açık şekilde sanat gibi bilimlerde spesifik olarak "Batılı" ve "modern" olarak görülmektedir, ancak Avrupa dışından farklı yaklaşımları olup ve bu alanlardaki kazanımları ile de dikkat çekmektedir. Politikada her yerde ve tüm ülkelerde zekice

olan, açık bir şekilde heyecanını "Batı'dan" alan reformlar ve devrimlere -demokrasi, insan hakları- iki açıdan dikkat çekilmesidir: (a) bu konuda kendi geleneğinde de dikkate değer yaklaşımlar olduğu ve (b) bunun spesifik olarak "Batılı" olmadığı, aksine genel insani bir konu olduğu. "Modernleşme" ve "Batılılaşma" kavramlarını eşit kabul etmek yanlıştır. 1669'de Pekin'de Çin İmparatoru Kangsi, Cizvitlerin bir kitabının başlığının eski bir yazıt olan Yeni Batı Takvim Bilimi olmadığı, aksine sade bir şekilde Yeni Takvim Bilimi olduğunda ısrar etti. Öne sürülen şeyin matematik biliminin içeriğine göre yeni, fakat spesifik olarak Batılı olmadığı onun için gayet açıktı.

"Batı'nın" kalıcı faydası, daha önce söylediğimiz gibi; antik Yunan'dan beri pek çok bilimsel ve felsefi bulgunun Güney ve Doğu Asya'dan farklı olarak, Batıda daha sistematik olarak çalışılmış olmasıdır. Fakat "Batı" çoğu kez o coğrafyalarda yapılan kazanımlardan istifade etmiştir. Yeni zamanlardaki Avrupalı matematikçiler İranlı ve Arap bilim adamları aracılığı ile tanıdıkları Hintli matematikçilerin çalışmalarından -cebir, trigonometri- istifade etmişlerdir. Matematikteki ilerleme açısından son derece önemli olan sayıların

ondalık sistemi -sıfır-rakamı dâhil-, "Batı kaynaklı" olduğu şeklinde dünyaya yayılan her şeyin aslında öyle olmadığına dair fevkalade bir örnektir. Bu da Güney Asya'dan geldi. Kopernik devrimci kozmolojik görüşlerinde ampirik gözlemlere ve hesaplamalara dayanıyordu, ki bu gözlem ve hesaplamalar Türkçe konuşulan kuzeybatı İranda, Maraga rasathanesinde uzay bilimci ve matematikçilerden oluşan uluslararası bir kurul tarafından yapılmıştı. Rasathane zamanın İran'daki Moğol hükümdarı tarafından kurulmuştu.

Çiçek aşısı "Batıda" Lady Wortley Montegu sayesinde tanındı. Montegu bu aşıyı 1717'de İstanbul'da görmüş ve değerini anlamıştı. Avrupa'ya Osmanlı İmparatorluğu üzerinden -ve onun Mısır'a doğru genişlemesi sayesinde- gelen ve felsefi açıdan diğer bir önemli buluş, İbn Haldun'un sosyolojik tarih felsefesinin keşfedilmesidir. İbn Haldun İslam tarihinde "Altın Çağ" olarak adlandırılan 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar olan dönemin haricinde de yaratıcı felsefi ürünler ortaya konulduğunun bir örneğidir.

Bununla birlikte şunu da eklemek gerekir: Felsefe Atlası'nı hazırlarken arzu ettiğim bir şey de, Güney ve Doğu Asya'daki yaratıcı felsefenin sadece eksen çağ ve İslam tarihinde "Altın çağ" olarak adlandırılan dönemle sınırlı olmadığını metinler ve haritalarla delillendirmektir, ki Avrupa algı ve araştırmaları önyargılar nedeniyle uzun zaman boyunca sadece bu dönemle yetinmişti. Bu kısıtlamanın kökleri Avrupalı felsefe tarihçilerinde yatıyordu, Asyalı filozoflarda değil.

Her ne kadar Çin tarafından dünyanın birinci ekonomik gücü özelliği kırılıyor olsa da, ABD'nin yakın gelecekte "neredeyse tüm felsefi/bilimsel alanlarda" bir numara olarak kalıyor olması, kendi topraklarındaki Asya kökenli bilgilerin çok

İbn Haldun İslam tarihinde "Altın Çağ" olarak adlandırılan 8. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar olan dönemin haricinde de yaratıcı felsefi ürünler ortaya konulduğunun bir örneğidir.

sayıda olmasından kaynaklanmaktadır. Ne Çin, ne Rusya, ne de Avrupa, dünyanın bütün bölgelerinden pratik olarak ABD kadar çok sayıda entelektüeli ağırlayamaz. Sadece Japonya ve Çin'deki gibi farklı kültürlerden gelen düşüncelerin kabul edilip edilmemesi veya yaratıcı düşünce konusunda kabiliyetli insanların göçmen aileleriyle birlikte her zaman kabul görüp görmediği farklı bir noktadır.

Fakat bu tür göçmenler olmasa da bugün Çin'in felsefi ve her şeyden evvel insan bilimleri ve tıp alanındaki potansiyeli hafife alınmamalıdır. 1,3 milyardan fazla nüfusa sahip bir ülke, yaratıcı ve dinamik insan unsuru konusunda elbette her biri 80 milyon nüfusa sahip olan Türkiye ve Almanya'dan farklı bir kaynağa sahiptir. Avrupalı filozoflardan farklı olarak Çinli filozoflar sadece Avrupa'yı değil, aksine aynı zamanda kendi geleneklerini de tanyorlar. Zenginliği açısından sadece Güney Asya ve Avrupa düşünce tarihi Çin ile karşılaştırılabilir. Ayrıca Çin'deki filozoflar karşıt siyasi şartlar altında düşünsel anlamda faal olmaya alışmışlardır. Onların çoğu hayatları boyunca takibata uğramış, zulüm görmüş ve uzak bölgelere sürgün edilmişlerdir. Felsefe Atlası'nı hazırlarken buna benzer bir durumu ayrıca Müslüman filozoflarda da görerek kayda geçirdim.

Küreselleşmenin de etkisiyle insanlık kaçınılmaz olarak tek bir kültüre evrilecek midir?

► Dünya genelinde insanlığın tek bir kültüre evrilmesi ihtimali, büyük bir ihtimalle dünya genelinde tek bir dilin kullanılması ihtimali kadar zayıftır. Yaratıcı insanların, her zaman kendilerini diğerlerinden ayıran temayülleri vardır. Herkes bunu fark edemez. Beklenmedik şekilde sürekli olarak, yeni ortaya çıkanlar da dâhil olmak üzere bölgesel farklılıklar kendisini göstermektedir. Harry Potter

çevirilerinde önemli açılardan İngilizce orijinalinden farklılaşan sadece Türkçe çevirisi değil herhâlde. Bu bizzat romanın Amerikan basısında da geçerli olan bir şey.

Gelecekte en dramatik farklar muhtemelen artık dünyanın farklı bölgelerinde değil, daha ziyade farklı toplumsal gruplaşmalar arasında görülecek. Avrupadaki muhafazakâr Hristiyanlar şimdiden, ahlaki değerler ve metafizik dünya görüşü açısından, seküler düşünen ve monden yaşam tarzına sahip kendi yurttaşlarından muhafazakâr Müslümanlarla daha fazla ortak noktaları olduğunu keşfediyorlar. Artık öyle Avrupalılar var ki, bunlar "Japon kültürünün" kendi büyüdükleri kültürden doğallık açısından çok daha fazla şey ifade ettiğini hissediyorlar. Şüphesiz ve maalesef küçük bölgelerde var olan kültürlerin yok olması kaçınılmaz. Tıpkı günümüzde sadece çok az sayıda insan tarafından konuşulan bazı dilleri kaybediyor olduğumuz gibi. Fakat "Çin kültürünün" öngörülebilir bir gelecekte "Batı kültürü" lehine çok az kaybı olacaktır. Aynen Çin dili ve yazısında olduğu gibi. Dilbilimcilerin görünüşte bu kadar zor bir yazı olan Çin yazısının nasıl böyle güçlü bir dirence sahip olduğunun nedenleri üzerine yapacakları çalışmalarda daha çok yol kat etmeleri gerekiyor. Bu noktada muhafazakâr bir tutumun

hiçbir şekilde tek sebep olduğu söylenemez.

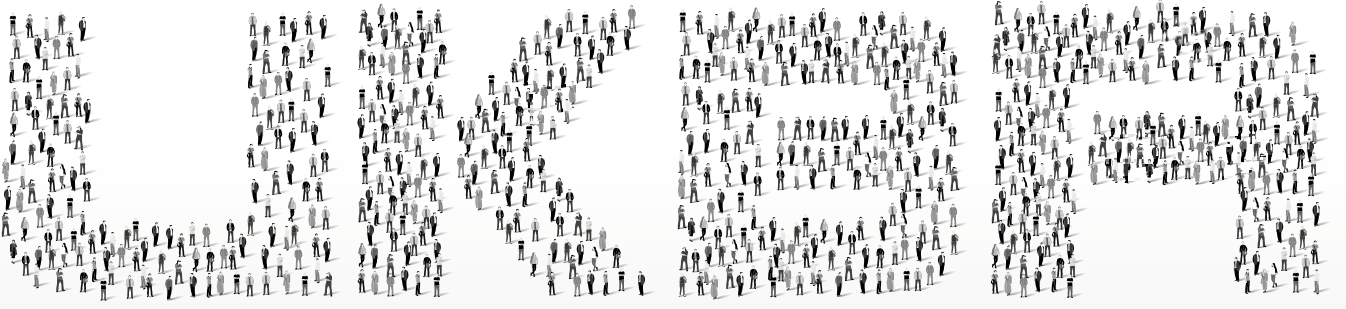
Giderek daha fazla artış gösterenler ise çift veya daha fazla katmanlı kültürlerdir. Günümüzde çoğu bölgede anadilin yanında İngilizce'nin ikinci bir dil olarak mevcudiyeti gibi veya Çinliler de geleneksel yazısının birinci yazı ve Latince yazısının belirli amaçlar için ikinci yazı olarak geçerli olması gibi. Buna benzer şekilde "Çin kültürü" temel kültür olarak verilmeye devam edilirse, bunun yanı sıra belli alanlarda geçerlilik bulan küresel, günümüzde daha ziyade ağırlıklı olan Avro-Amerikan kültürünün ikinci kültür olarak verilmesi gibi.

Son olarak şunu sormak istiyorum; İstanbul'un felsefe için artık bir önemi kalmadığını, Batılı üniversitelerde yapılan İslam düşünce ve edebiyatının metin analizlerine katkı dahi sağlayamadığını söylüyorsunuz. "İstanbul'un insanlığın düşünme çabasına (yeniden) katkısı için gerekli maddi ve manevi şartlar neler sizce?

► 20. yüzyıl "Batı felsefesi" haritasında Yunanistan ve Konstantinopolis/İstanbul'dan feragat edilebilir diye yazdım. Tabii İstanbul'un 20. yüzyılın ilk yarısında Sovyetler Birliği ve Nazi Almanya'sından kaçarak gelen bilim adamlarına ev sahipliği yaptığını hesaba katmaz isek. Mimar Le Corbusier'in "Şark seyahati" dışında bu bilim adamlarının İstanbul üzerine izlenimlerini kaydetmedikleri önemli bir husustur. Bu durum gerçekten İstanbul'dan değil, kendilerinden kaynaklanmış bir durum olmalıdır. Eğer sadece "Batılı" veya Avrupa etkileriyle bozulmamış Türk kimliğine sahip sözde İslamcı entelektüeller önyargılarını bir kenara koyarlarsa ya da genç nesiller her iki gelenekte yetişirlerse İstanbul, felsefe ve insanlık adına yeniden bütünüyle anlamlı bir hâle gelebilir.

Eğer sadece "Batılı" veya Avrupa etkileriyle bozulmamış Türk kimliğine sahip sözde İslamcı entelektüeller önyargılarını bir kenara koyarlarsa ya da genç nesiller her iki gelenekte yetişirlerse İstanbul, felsefe ve insanlık adına yeniden bütünüyle anlamlı bir hâle gelebilir.

BİZ, EN ACILI GÜNÜMÜZDE 300.000 KİŞİYİZ IN SCHWEREN STUNDEN SIND WIR 300.000



HERKES ÖLECEK YAŞTADIR
DER TOD KENNT KEIN ALTER



RESMÎ İŞLEMLER
BEHÖRDENGÄNGE



DİNÎ VECİBELER
RELIGIÖSE VORSCHRIFTEN



NAKİL
ÜBERFÜHRUNG



TESLİM
ÜBERGABE

IGMG Cenaze Yardımlaşma Derneği | Cenaze Hizmetleri

IGMG Bestattungshilfeverein e. V. | Bestattungskostenunterstützungsgemeinschaft (BKUG)

Boschstraße 61-65 | D-50171 Kerpen | T 0049 2237 97930-11 | F 0049 2237 97930-30 | cenaze@igmgukba.org | www.igmgukba.org
Amtsgericht Köln VR 17651 | Kreissparkasse Köln | IBAN: DE37 3705 0299 0149 2829 41 | BIC / SWIFT: COKSDE33



POSTMODERNİ POSTMODERN YAPAN ECZA

Cemal Şakar

Ülkemizde postmodernizm 1980'lerden sonra sanatta ve edebiyatta ağırlığını hissettirmeye başladı ve sonraki yıllarda bu etki artarak devam etti. Önce eserler verildi, kuram ve eleştiri de eserleri takiben doğdu. Bu tartışmalara bağlı olarak postmodern edebiyatın nitelikleri neredeyse kesinlik derecesinde saptandı. Üstkurmaca, metinlerarasılık, parodi, pastiş, yazarın metne müdahalesi, mutfağın okura açılması ve okunan metnin kurmaca olduğunun göze sokulması, görecelik, anlam bütünlüğü yerine anlamın parçalanması vs. ilk akla gelen nitelikler arasındadır.

Postmodern edebiyatın nitelikleri saptandıktan sonra kimi eleştirmenler edebiyat tarihi boyunca geriye bakarak Ahmet Mithat'ı hatta modern romanın kurucusu kabul edilen Cervantes'i de postmodern romancılar olarak ilan ettiler. Aslında ilk bakışta postmodern edebiyatın genel niteliklerine romanın bidayetinden beri birçok romancıda rastlamak mümkündür. Özellikle roman bağlamında söz konusu nitelikler zaten türün neredeyse doğasıyla ilgiliydi ve birçok romanda bunlar hep olageldi. Sadece bir dönem modernist estetiğin ilkelerine sıkıca bağlı kalınması nedeniyle bu tür romanlar görmezden gelindi ya da modernist estetiğe uymadığı için dışarıda tutuldu.

son
ülke



Postmodern estetik yüksek estetik ile kavgaya tutuşup popüler olanı bir şekilde sanatla buluşturunca kanon dağıldı ve dışarıda tutulan birçok roman edebi kamunun dikkatini çekti. Üstelik bu dikkat çekişle birlikte söz konusu romanlar postmodern estetiğin verdiği cevazla birlikte kurucu, öncü romanlar muamelesi görmeye başladı. Postmodernizmin en azından metinlerarasılık, parodi, pastiş bağlamında da olsa geleneksel metinlere dönmesi, onları yeniden gündeme taşınması, gelenekle bağ kurmak, geleneğin canlanması olarak değerlendirilmesinin de önünü açtı. Böylelikle modernizmin gelenekle arasında yükselttiği duvarlar yıkılmış olacaktı. Özellikle tarihteki olaylar, kurmaca ya da tarihsel kişiler birden romanların figürleri hâline geliverdi; ama kendileri olarak değil, postmodern estetiğe boyun eğmiş parodisi yapılan olaylar ve kişiler olarak.

Cervantes'in ya da Ahmet Mithat'ın kuruculuğundan, öncülüğünden elbette şüphe edilemez; buradaki sorun postmodern edebiyatın nitelikleri belirince aslında bunların postmodern romanın da kurucuları olarak ilan edilmesinde. Böyle yapılmakla aslında bu romancılara dahi payesi verilmeye çalışıldığı açıktır, ama postmodernistlerin dahilikle sadece dalga geçtiklerini unutmamak gerekir. Aslında burada bizim meselemiz kimlerin dahi olup olmadıkları ya da postmodernistlerin birçok değeri alaya alması değil; meselemiz Ahmet Mithat'ı postmodernist ilan ederken neleri ıskaladığımızdır.

Mesela Orhan Pamuk postmodern bir romancıyken, romanları benzer nitelikler taşıyan Ahmet Mithat niye postmodern değildir? Bir romanı postmodern yaparken diğerlerini dışarıda tutan ecza nedir?

Burada öncelikle postmodern düşüncenin diğer düşünce sistemlerinden hangi yanlarıyla ayrıldığına bakmak gerekir. Modernlik sürüp giderken, ne oldu da birden postmodern olandan söz edilir oldu? Elbette birçok unsurdan söz edebiliriz, yeni bir durumun ilanı için öncelikle öncesinin ölümünün ilan edilmesi gerekir; o hayatietini sürdürürken yeni bir durumdan söz edilemez. Postmodern durum büyük anlatıların ölümünü ilan etmekle aslında kendini, yeni durumu da ilan etmiş oldu. Hızla hatırlayalım; büyük anlatıların ölümünü ilan etmek, Hakikatin ölümü anlamına geliyordu. Biz buna inanç yitimi, vahyin inkârı da diyebiliriz. İnsanın bağlandığı Hakikat olmayınca olaylar ve olgular da izafeleşir. Vahyin inkârıyla birlikte bütünlük parçalandı, ilahi uyum yerini kaosa, belirsizliğe bıraktı. Parçalılık, eklektizm gibi unsurlarla birlikte âlem yeniden öznel bir şekilde kurgulandı. Bir yandan olaylar ele avuca gelmez,

bakılan yere göre değişen bir yapı arz ederken; diğer yandan yazar da kendini bir büyük anlatıya bağlamayınca pozisyon alamaz oldu. Oysa olayları ve olguları değerlendirmek pozisyon almayı zorunlu kılar; böylesi bir tutum olmayınca her şey edebiyatın elinde oyun, eğlence ve zevke dönüştü.

Modernler Tanrı'yı öldürürken, postmodernler insanı öldürdü. İnsan şahsiyet sahibi bir varlık olma statüsünü kaybetti ve bir anti-insana, anti kahramana, "her şeyin mümkün olduğu insan"a, "niteliksiz insan"a dönüştü. İnsanın geleneksel ontolojik bağları berhava edilince geriye kalan niteliksiz insan, çevre felaketleriyle beslenen bir kıyametin ortasında kalıverdi. Ütopya geri çekildi, distopya baş tacı edildi. Postmodern durumun sonuçlarını Afağ Esedova'dan (*Edebiyatlaşan Dünya*, Kabalıcı yay. İstanbul 2015) bir alıntıyla özetleyelim: "Yeni durumda, yeni dünyada gerçek dünya kendi değerini yitirir, onun hakkında olan öznel tasavvurlar gerçeküstüleşir, ideal dünya ise ideallliğini yitirir. Allah tarafından terk edilmiş, manasını yitirmiş absürt dünya, boş gökyüzünün altında kalmış eşyalar, bölünmüş bütünlüğün parçaları ve 'kendi kendinin nedeni', 'kendi kendinin sınırı' olan sanatçı 'ben'i yeryüzünü terk eden Allah'a karşı durarak bütün varlığı yeniden söküp kurmak, kâinatın yaratıcısı ve düzenleyicisi görevini üstlenmek ister. Bin yıllar boyunca oluşan değerlere şüphe ve yeniden değerlendirme ile bakılıyor" (s. 16-17).

Bugün Ahmet Mithat'ı ya da Cervantes'i postmodern romancı olarak ilan etmek; postmodern estetiği, postmodern düşünceden ayırmanın, ayrı düşünmenin sonucudur. Estetik ilkelerin değişmesi, yeni sanat anlayışlarının ortaya çıkması mutlaka hayatın, toplumsal koşulların değişmesiyle ilgilidir. Sanat anlayışları toplumsal koşullardan, gelişmelerden bağımsız olarak değerlendirilemez. Modernite ile modernizm arasındaki organik bağ aynıyla postmodernite ile postmodernizm için geçerlidir.

Her zaman bir büyük anlatıya bağlı kalmış, buna göre pozisyon almış ve modern bir refleksle de olsa kendini hâce-i evvel olarak tanımlamış Ahmet Mithat'ı bugün postmodern romancı olarak ilan etmek, onun bütün emeklerinin boşa gitmesi demektir. Elbette o da kimi romanlarında oyunu, eğlendirmeyi, zevki öne çıkarmış olabilir, ama bunu yaparken bile insanlara bir hakikati anlatma, aktarma derdinde olmuştur.

Bugünün verileriyle edebiyat tarihi boyunca geri dönüp birtakım yazarları postmodern ilan etmek onların bağlandığı hakikatin üzerini örtmek anlamına gelmektedir; değilse en basitinden naifliktir. ◀

İSLAM SANATI

Selçuk Mülayim
İsam Yayınları

İslam'ın doğuşu, Yakındoğu kültüründe yeni ve çok önemli bir dönemi başlatır. İslam dekorasyonunun tasvirsiz kimliği, yerel kültürel bağlamında ilginç soruları akla getirir. Temaların dekoratif şekillerden, insan ve hayvan figürlerinden oluştuğu vurgulanmalıdır. 12. yüzyılda Selçuklular Yakındoğu'ya ininceye kadar, başlıca kültür merkezleri durumlarını korudu; 13. yüzyılda Anadolu'daki gelişmeler, figür zenginliği bakımından İran ve Arap ülkelerindeki merkezlerle göre farklıydı. Görkemli Osmanlı hakimiyeti geniş bir coğrafyaya yayılırken, Osmanlı mimar ve sanatçıları, Selçuklu eserlerine göre oldukça farklı bir kimlik geliştirdi. Mimarideki yeni stil, esas olarak Sinan tarafından ortaya konmuştu. Bu sanat, temaları ve motifleri açısından İslam dünyasının sanat çevrelerinden hızla farklılaştı. Bunlara ek olarak, resim, heykel, şekil, motif ve süsleme adına her ne çizildiyse tümü için geçerli olmak üzere şunları söyleyebiliriz: Her yerde olanın hareket etmesine gerek olmadığı gibi, herhangi bir şeye benzemediğinden resminin yapılması da mümkün değildir.



HIZIR İLE MUSA (OLMAK VE ARAMAK)

Özkan Gözel
Profil Yayıncılık

Olana aslında çoktan olmuş olsa da bizim onun tekrarına tanıklığımız, tekrar edeni ikrarımız hep sonradan. Ama neden sonra olsa da, bu tanıklık hep taze, hep ilk defa. Çoktan olmuş olan yeniden oluyor, ol! Emri her ân yineleniyor; varlık sürekli yineleniyor çünkü. Varlık onu çepeçevre saran karında her dem, dem-be-dem devine-dura ol!'a geliyor. Varlıkta her şey dâimi bir oluş halinde. İnsan da. O da, başta, en başta, ol! dendikten sonra, ol-karın'da, ,ol!'a geliyor her daim. Varlığı -ana karnındaki bebeği saran meşime gibi- çevreleyen, saran, sarmalayan zaman; varlığı, karnında bulunduran, onu olduran zaman, döşünde devine-duran varlığı havasızlıktan boğulmaktan ya da bayatlayıp kokuşmaktan koruyor, onu taze, diri-taze, terütâze tutuyor daima; ama aynı zamanda varlığı değiştirip, ,bozuş'a ve oradan yeni bir ,oluş'a sokuyor. Varlık, zamanla soluk alıp veriyor. Keza s/oluyor zamanla. Varlığın çevreni (Horizont) denen, varlığın karnı hakeza. İnsan, (var)oldukça karnın çocuğu... İnsan, ibn'ul vakt.



UMRE 2016

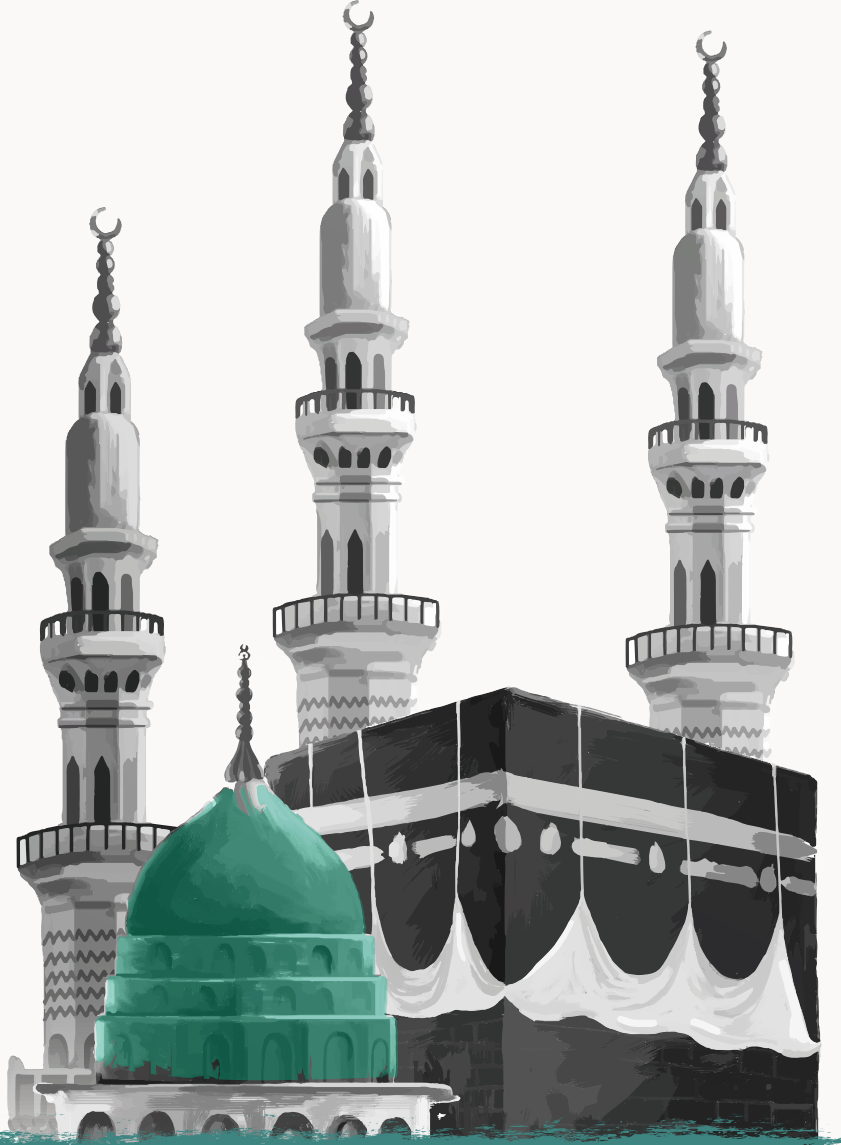
*Beytullah'ı
ziyarete
gidiyoruz!*

ŞUBAT/MART/NİSAN UMRESİ

EMEKLİLER UMRESİ

MAYIS/HAZİRAN/RAMAZAN UMRESİ

ARALIK (YILBAŞI) UMRESİ



- **Üniversitelilere** ve **25 yaş** altı gençlere özel fiyatlar
- **Çocuklu ailelere** eğitimci eşliğinde kreş hizmetleri
- **Emeklilere** belirli tarihlerde özel fiyatlar
- **Okul tatilleriyle** uyumlu tarihler
- **Almanca ve Arapça** rehberlik eşliğinde müstakil kabileler
- **Türkiye'den** Hennes Tour aracılığıyla yakınlarınızla birlikte **umre fırsatı**

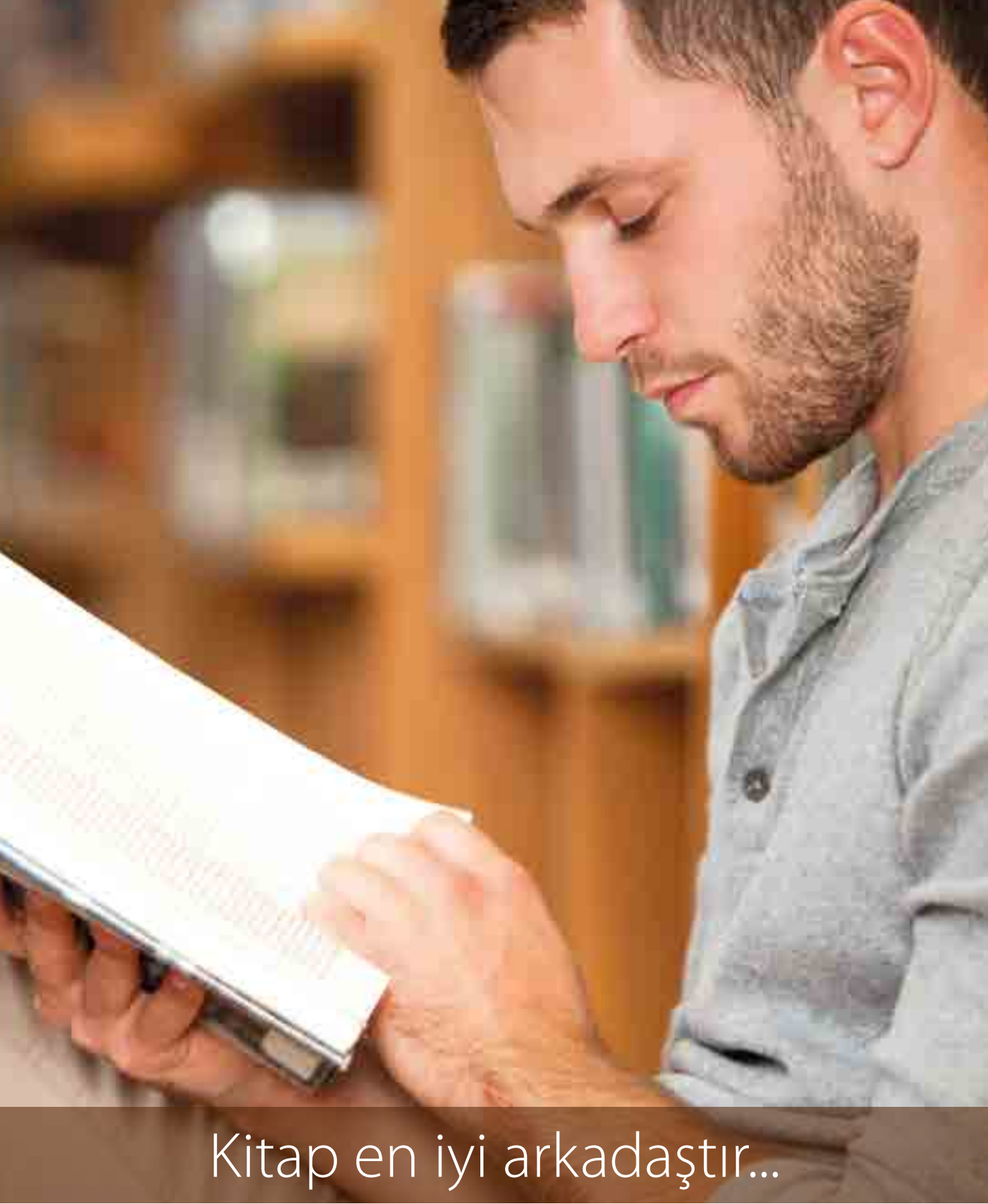
hennes
tour

Türkiye Temsilciliği | Hennes Tour
T +90 332 3515055 (Konya)
T +90 212 6355593 (İstanbul)
T +90 312 3113130 (Ankara)
info@hennestour.com

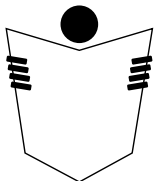
Islamische Gemeinschaft Millî Görüş Hadsch-Umra Reisen GmbH

Boschstraße 61-65 | T +49 2237 9746-0 | www.igmgreisen.com
D-50171 Kerpen | F +49 2237 9746-19 | f o t igmgreisen





Kitap en iyi arkadaştır...



Kitap Kulübü

Merheimer Straße 229 | D-50733 Köln | T +49 221 7390441 | F +49 221 723061
www.kitapkulubu.de | info@kitap-kulubu.de