



sabah ülkesi

üç aylık kültür-sanat ve felsefe dergisi

SAYI 60

Temmuz 2019

Gelenek ile Sünnet:
İnsanı Kadim Hafızanın Yükünden Kurtarmak
Ekrem Demirli

İdrak Eden Öznenin Sürekliliği Sorunu:
Tarih Bizim Neyimiz Olur?
Ömer Türker

Hatırlama Ve Unutmanın Karşılıklı Etkileşimi
Ugo Perone

Yahudi Kimliğinin Kurucu Unsuru
Olarak Hafıza Ve Holokost
Salime Leyla Gürkan

Metaforlar, Hafıza Ve Unutma
Ulrik Houliind Rasmussen

Paul Ricœur'de Hafızanın İşi ve Ödevi
François Dosse

Yemek, Hafıza Ve Duyular:
Gustemolojik Bir Yaklaşım
David Sutton

Tony Street İle Söyleşi



HAC UMRE 2019



KÜLTÜR TURLARI 2019



EĞİTMENLER EŞLİĞİNDE
ÇOCUK KULÜBÜ
HİZMETLERİ



ÜNİVERSİTELİLERE VE
25 YAŞ ALTI GENÇLERE
ÖZEL FİYATLAR



KUDÜS
ZİYARETLİ UMRE
PAKETLERİ



BELİRLİ TARİHLERDE
EMEKLİLERE
ÖZEL KAFİLE VE FİYATLAR



KANDİLLERDE
8 GÜNLÜK
ÖZEL PROGRAMLAR

İSLAM TOPLUMU MİLLÎ GÖRÜŞ FARKI VE YARIM ASIRLIK HAC-UMRE TECRÜBESİ



Türkiye Temsilciliği | Hennes Tour
T +90 332 3515055 (Konya)
T +90 212 6355593 (İstanbul)
T +90 312 3113130 (Ankara)
T +90 224 2254225 (Bursa)
info@hennestour.com

Islamische Gemeinschaft Millî Görüş Hadsch-Umra Reisen GmbH

Colonia-Allee 3 | T +49 221 942240-470 | www.igmgreisen.com
D-51067 Köln | F +49 221 942240-480 | f t i gmgreisen



sabah ülkesi

Kontakt/Irtibat:

Colonia-Allee 3 • D-51067 Köln
T +49 221 942240 200
F +49221 942240 201
E info@sabahulkesi.com

Herausgeber/Yayın:

IGMG - Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e. V. gemeinsam mit dem Verein zur Förderung der morgenländischen Kultur e. V. İslam Toplumu Milli Görüş ve Sabah Ülkesi Derneği

Chefredakteur/Genel Yayın Yönetmeni:

Ali Çolak (V. i. S. d. P.)

Redaktion/Yayın Kurulu:

Abdulkadir Filiz
Ali Mete
Mehmet Kandemir

Im Auftrag der IGMG - Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e. V. und des Vereins zur Förderung der morgenländischen Kultur e. V. durch PLURAL Publications GmbH erstellt.

İslam Toplumu Milli Görüş ve Sabah Ülkesi Derneği adına PLURAL Publications GmbH tarafından hazırlanmıştır.

Anzeigenservice/İlan Servisi:

T +49 221 942240 200
F +49221 942240 201
E info@sabahulkesi.com

Abonnement/Abonelik:

T +49 221 942240 200
F +49221 942240 201
E info@sabahulkesi.com

Jahresabonnement/Yıllık Abone Ücreti:

20 Euro

Für Vereinsmitglieder der IGMG kostenlos.

IGMG Genel Merkez üyelerine ücretsizdir.

Gestaltung und Druck/Tasarım ve Baskı:

Im Auftrag der Herausgeber durch PLURAL Publications GmbH erstellt.

Yayın adı PLURAL Publications GmbH tarafından hazırlanmıştır.

Auflage/Tiraj: 4275

Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazarlarına aittir. Yazılarda dile getirilen görüşler yazarların kişisel görüşleridir ve IGMG'nin kurumsal görüşlerini yansıtmaz.

Die Verantwortung für die Beiträge liegt bei den Autoren. Die Meinungen in den Beiträgen binden nur die Autoren selbst und geben nicht die Position der IGMG wieder.

ISSN: 9772195-645007 60

Bir akışta var olmaya devam edebilmek ancak “olan şeyi” hatırlarda tutabilmek ile mümkündür. Bu açıdan bakıldığında hafıza, unutmak ve hatırlamak hayati bir öneme sahiptir. Hayatta oluştan, hayatta kalıştan ancak süreklilik gösteren bir bilme ile bahis açmak mümkündür. Bu hem bireysel boyutta hem de toplumsal boyutta, farklılaşan yönleriyle birlikte elbette, böyle. Bu hatırlamayı, dolayısıyla sürekliliği mümkün kılan şey nedir? Neyi nasıl unuttur ve neyi nasıl hatırlarız? Bir bilinçten, öznenin bahis etmek ancak unutulmuş ve hatırlananların meydan yerinde mümkün. Bir bireyi de toplumu da hafıza kuruyor. Birey de toplum da hafızası ile hayatta kalabiliyor, hayatta oluşu üzerine düşünebiliyor.

Bir toplumun-bireyin hafızası ne demektir? Bu hafızayı kuran ve devam ettiren “şey” nedir? Hangi hafıza taşıyıcılardan bahsedebiliriz? Unutuş ve hatırlayış her zaman bilinçli tercihler midir? Edilgen unutuş ve hatırlayışlar mümkün mü? Ve dahası hatırlamak ve unutmak sanılanın aksine geçmişe değil geleceğe dönük bir eylem midir? “Unutma ve Hatırlama” konusunun, nörofizyolojiden başlayıp teolojiye uzanan geniş bir aralıkta sorular ürettiği hepimizin malumu. Tarih neyi, nasıl yazarak insanın yeryüzündeki hikâyesini kuruyor? Her hikâye kendi inançlarına nasıl bir insan ve gelecek vaat ediyor?

Bu sayımızda Ekrem Demirli, François Dosse, Ulrik Houliand Rasmussen, Ugo Perone, Ömer Türker, Andreas Huyssen, Oğuz Haşlaklı, David Sutton, Lütfi Sunar, Özkan Öztürk, Alison Scott-Baumann, Dmitri Nikulin, Mahmut Hakkı Akın, Elisa Magri, Hans-Georg Moeller, Harun Kuşlu, Jeffrey Andrew Barash, Paola García, Faruk Karaarslan, Salime Leyla Gürkan, Yitzhak Y. Melamed, John Milbank, Muhammed Bedirhan, Ylva Østby, Dylan Trigg, Asım Gültekin’in yazılarıyla hafıza-tarih, unutmak-hatırlamak bahsinde yeni sorulara sebebiyet vermesini umut ettiğimiz bir dosya hazırladık.

Kültür-Sanat bölümümüzde Semih Ceyhan, M. Hakan Alvan, Türkan Alvan, Ali Qleibo beğeniyle okuyacağınızı düşündüğümüz yazılarıyla sizlerle. Tony Street ile Mantık tarihi hakkında gerçekleştirdiğimiz söyleşinin konunun ilgililerinin yanı sıra farklı alanlarda çalışmalar yapanlar için de faydalı ve ufuk açıcı olacağını düşünüyoruz.

Unutmak ve hatırlamak öylesine önemli ki, insan ve toplumlar unutarak ve hatırlayarak bir dünya kuruyorlar, dünyalarını değiştiriyorlar. Siz hangi dünyada yaşıyorsunuz? Hangi dünyada yaşamak istediniz? Hangi tarihin içinde, hangi hafızayla devam ettirebiliyorsunuz hayatı? Kendinizi hangi hatırlayış ve unutuş ile kurdunuz? Var mısınız tefekkür etmeye?

Bir dahaki sayımızda buluşmak üzere.

Ali Çolak



22



34



26

SÖYLEŞİ

26

Tony Street ile İslam Mantık Tarihi Üzerine Mülakat
Harun Kuşlu & Kadir Filiz

FELSEFE

6

Gelenek ile Sünnet: İnsani Kadim Hafızanın Yükünden Kurtarmak
Ekrem Demirli

10

Paul Ricœur'de Hafızanın İş ve Ödevi
François Dosse

16

Metaforlar, Hafıza Ve Unutma
Ulrik Houliind Rasmussen

22

Hatırlama Ve Unutmanın Karşılıklı Etkileşimi
Ugo Perone

DOSYA

34

İdrak Eden Öznenin Sürekliliği Sorunu: Tarih Bizim Neyimiz Olur?
Ömer Türker

38

Hafıza Ve Unutma Üzerine Güncel Tartışmalarda Sanatın Durumu
Andreas Huyssen

42

Platon Düşüncesinde Anamnêsis: Saklı Olanın Unutulmuşu
Oğuz Haşlakoğlu

44

Yemek, Hafıza Ve Duyular: Gustemolojik Bir Yaklaşım
David Sutton

48

Bir Hatırlama Biçimi Olarak Şarkiyatçılık Ve Modern Alman Kimliğinin İnşası
Lütfi Sunar

54

Bilinç Ötesi Bir Hatırlama Figürü: Bezm-i Elest
Özkan Öztürk

60

Şimdi Zaten Geçmiştir; Bir Gelecek İnşa Etmek İçin Erdemli İtaatsizliği Kullanabilir Miyiz?
Alison Scott-Baumann

- 64** İlk Çağ'da Hafıza
Dmitri Nikulin
- 68** İslami Bir Hafızayı İnşa Etme Sorumluluğu
Mahmut Hakkı Akın
- 72** Hegel'in Etik Hafıza Şeklindeki Mutlak Bilgi İzahı
Elisa Magri
- 76** Erinnerungskultur'u Unutmak Ya Da: İçselleştirilmemiş Kimlik
Hans-Georg Moeller
- 80** Müslüman Düşünürlerin Gözüyle Bilgeliğin Coğrafi Hafızası
Harun Kuşlu
- 84** Kitle İletişimi Devrinde Kamusal Alanın Teşekkülü Ve Kolektif Hafıza
Jeffrey Andrew Barash
- 90** Mahmud Derviş'in Unutuşun Hafızası Üzerine
Paola García
- 94** Modern Dünyada Hatırlama Ve Unutma Üzerine Bir Derkenar
Faruk Karaarslan
- 98** Yahudi Kimliğinin Kurucu Unsuru Olarak Hafıza Ve Holokost
Salime Leyla Gürkan
- 102** "Ta Ki Tüm Sırları Bilen Samimiyetini Tasdik Etsin": Hafıza Ve Suçluluk Ya Da Teşuva
Yitzhak Y. Melamed
- 104** Tarih, Siyaset Ve Hafıza: Charles Péguy'nin Günümüz İçin Önemi
John Milbank
- 110** Nisyan: İnsanın Doğasına Ait Bir Kemal
Muhammed Bedirhan
- 114** Nostaljinin İzinde
Ylva Østby
- 118** Avmostalji: Fenomenolojik Bir İnceleme
Dylan Trigg
- 122** Unutuş Ve Hatırlayışın Ülkesi: Hafıza
Asım Gültekin

44

İÇİNDEKİLER

98

114

128

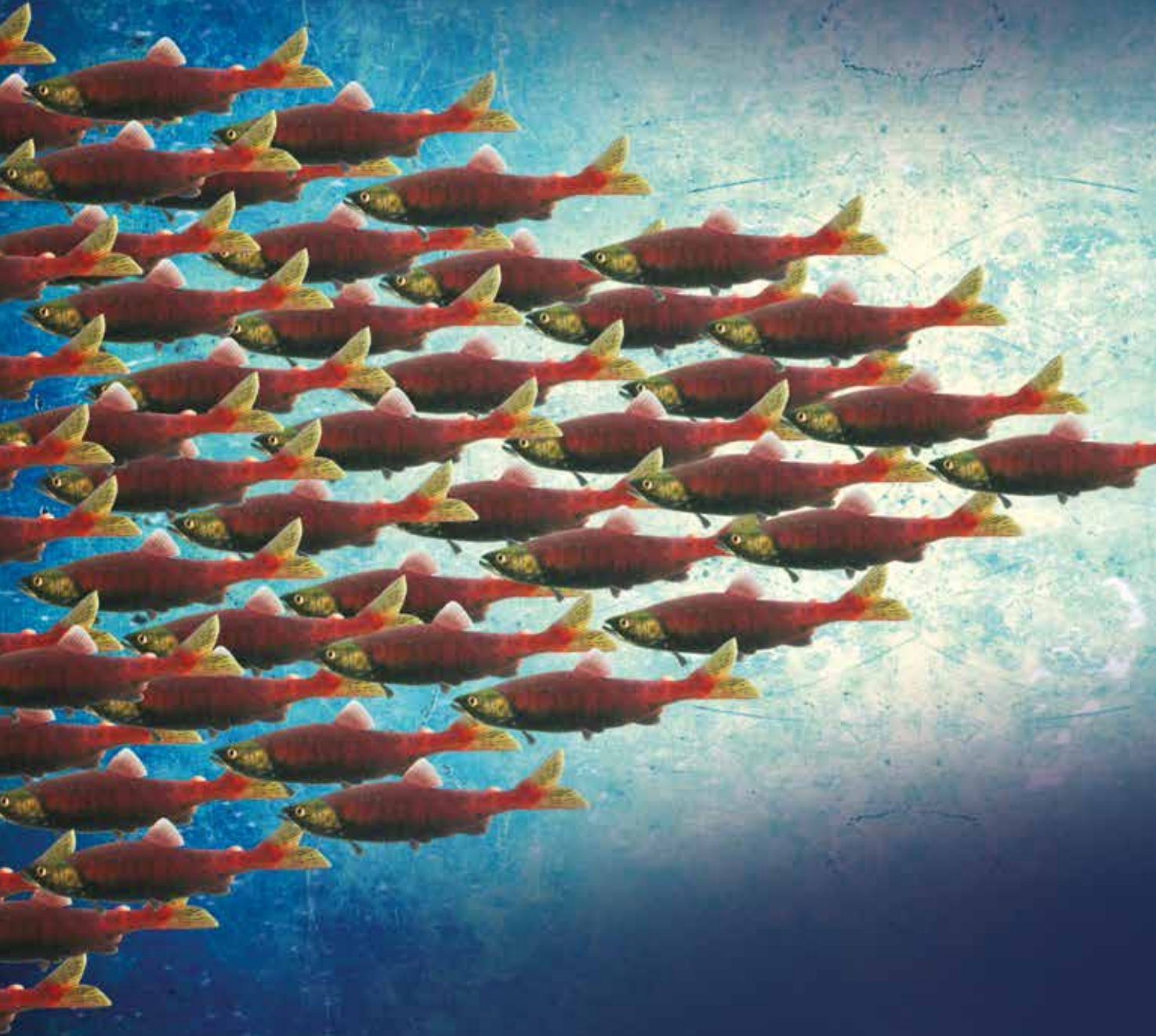
KÜLTÜR / SANAT

- 128** Fuat Köprülü-Nazif Bey-Seyyid Nesib Efendi Arasında Tasavvuf Tarihi Yazıcılığı Üzerine Bir Tartışma II
Semih Ceyhan
- 138** Aşk Derdine Derman Şiir Ve Musikidir
M. Hakan Alvan & Türkan Alvan
- 146** 17. Yüzyılda Osmanlı Kudüs'ünden Bir Portre: Efsanevi Şeyh Muhammed B. Muhammed El-Halîlî
Ali Qleibo

TANITIM

- 150** Kitap Tanıtım

GELENEK İLE SÜNNET: İNSANI KADİM HAFIZANIN YÜKÜNDEN KURTARMAK



Ekrem Demirli

Peygamberliği ispat eden mucizeler toplumların başat değerleri ve başarı çatalarıyla irtibatlı hadiseler şeklinde ortaya çıkar. Bir toplumda kehanet veya sihir mi gelişmiş, mucize o alanda insanın âcizliğini gösterecektir: İnsanın yaptığı/ürettiği sahte (sihir) ve yanılsama iken mucize sahtenin taklit ettiği hakikattir. Mucize insanların yapıp ettiklerinin gerçek başarı ve necat vesilesi değil, dünyevi iktidardan öte bir şey vermeyen bir aldanış olduğunu göstermek üzere gelen ilahî bir ikazdır.

Mucizeler ile toplum değerleri ve başarılar arasında irtibat kurmak yaygın bir temayül olsa bile bunun delillerini bulmak kolay değildir. Burada asıl dayanak “mucize” kelimesinin anlamı olan “âciz bırakma” ile toplumsal seviyenin ilişkisidir: İcâz (âciz bırakma) insanın iddialı olduğu alanda bile onun yetersizliğini göstermek amacı taşır. Her peygamber yaşadığı devre, dönemin değerlerine ve başarılarına “meydan okuyan” kişidir. Hz. Mûsâ’nın sihirbazları susturması veya Hz. İbrâhim’in gök cisimleri üzerinden istidlali, yanılsama ve aldanmanın ötesine geçerek eşyayı hakikati üzere idrakin yolunu gösterir.

Böyle bir yaklaşım Hz. Peygamber’in mucizelerini izah için başvurulmuş teolojik bir izahın tezahürüdür gerçekte. Kelam bilginleri Hz. Peygamber’in mucizelerinden söz ederken böyle bir açıklama modeli bulmuş, peygamber ile toplumsal vakıa arasında makul bir irtibat tesis etmişlerdir. İnsana en başarılı olduğu alanda âcizliği gösterilsin ki hem peygamberin “peygamber” olduğu anlaşılsın, hem insan için başka kapıya yönelme umudu kalmasın. Hz. Peygamber’den aktarılan mucizeler onun önceki peygamberler gibi somut mucizeler getirmediğini anlatır. Hz. Peygamber’in Hz. Mûsâ gibi sihirbazlarla ilgili bir mucizesi yoktur. Peygamber’in kâhinlerle ilişkisi daha dikkate değerdir: Kadim toplumlarda sırlı bilgi kaynağı olan kâhinleri susturacak mucize göstermek yerine Hz. Peygamber ilahî bilgiye ve iradeye teslimiyeti tek yol olarak gösterdi. Kâhinlerin payesinin sebebi sayabileceğimiz “yağmurun ne zaman yağacağı, kişinin yarın ne kazanacağı, insanın nerede öleceği, rahimlerde neyin olduğu” gibi hususlarda din kapıları yüzümüze kapatarak insana “âcizliği” anlattı: Bilemezsin.

Tarih boyunca Müslüman toplumların sünnet ile ilişkide yaşadıkları ciddi sorun budur: Dinamik ve değişken toplum ve birey görüşüne mukabil insanlık tecrübesinden beslenen determinist bir hafızanın çelişkisi!

Dil bir yandan metnin taşıyıcısı ve hamili iken öte yandan onun edilgenidir. Dil evi olduğu metin tarafından yeniden inşa edilerek başka bir seviyeye taşınır. Sünnetin Arapçayı kurması asırların mirasından temelli bir kopuş demektir.

Hiz. Peygamber'in asıl mucizesinin ilahî söz olduğu hususunda görüş birliği vardır. Hiz. Peygamber bize sözü getirdi lakin kendisi -Hristiyanlıktaki gibi- ilahî söz olarak gelmedi. Hiz. Peygamber'in mucizesinin söz olması Arapçanın ilahî sözün zemini ve yorum çerçevesi olarak yüceltilmesine yol açtı. Başka bir anlatımla öteki peygamberlerin mucizelerinin mukabili olan toplumsal başarı çıtaları İslam'da dil (Arapça) sayıldı. Başından beri Arapçanın imkânları ve Arapların maharetleri yüceltilti; sihirbazların Hiz. Mûsâ hakkında "O bir sihirbaz değildir." diye şahitlik etmiş olmalarının mukabili Arap şairlerinin "Kuran şiir değildir." diyecek olmalarıydı: İcâz tam olarak bu demektir ve delil bu âcizlikten doğacaktır.

Kur'an-ı Kerim bir dil mucizesidir. Onun ilahî kelimeler olduğunun delili, dili en iyi bilenlerin bir benzerini getirmekten âciz kalmalarıydı. Artık Arapça ve kurucu kabile Kureyş'in "model zihin", "model dil", "kurucu kabile" olarak yüceltildiği bir süreç yaşandı. İslam bilimleri alanındaki gelişmeler Arapça merkezli bir düşünce ve medeniyetin Doğu Akdeniz'e hâkim olmasını sağlayacaktı. Bugün bile Arapça birçok Müslüman için bütün dillerin üzerinde bir dildir. Ancak burada ciddi bir sorun vardır: Biz ilahî kelimeleri bir dille ve dilin imkânları dâhilinde tanırız, bu doğru! Acaba ilahî kelimeler bu dilden ve onun imkânlarından mı yararlandı, yoksa ilahî kelimeler ve onun ilk yorumu olan sünnet, Arap diline kurucu bir unsur olarak mı geldi? Her dil bir değerler kümesi ve bir dünya telakkisi barındırdığına göre, ilahî kelimeler ve sünnet, çöl dünyasının değerlerini mi aktardı bize, yoksa o dili "açarak" yeni bir zihin, yeni bir hafıza, yeni bir değerler kümesi mi teşkil etti?

Sünnet: Dilin Tekrar İnşa Edilmesi veya Dile Metafizik Arka Plan

İlahî kelimelerin Arapça ile ilişkisi üzerinde konuşmak çok yönlü incelemeleri gerektirir. Haddi zatında ilahî kelimelerin "Arapça bir Kur'an" olması başlı başına zihni kilitleyen bir meseledir. Meseleyi sünnet ekseninde, yani nassı okuyan/yorumlayan ilk idrak olarak Hiz. Peygamber'in mirası üzerinden ele almak takip edeceğimiz yöntemi belirginleştirebilir. Hiz. Peygamber ilahî kelimeleri sadece getirmedi; onu okudu, yorumladı, fiilleriyle ise nassın anlamını ete kemiğe büründürdü. İlahî kelimelerin dille ilişkisini anlamak için bakılacak ilk yer Hiz. Peygamber'in yorumu olabilir.

Bu meyanda akla gelmesi gereken ilk şey, Hiz. Peygamber'in yeni bir dil kurduğudur. Geçmişte ve günümüzde bu mesele Müslümanların dikkatini yeterince

çekmiş görünmüyor. Medine'de yeni bir cemaatin kurulduğunu kabul etmek mümkün iken yeni bir dil inşa edildiğini ve esas meselenin yeni dille konuşan cemaatin varlığı olduğunu düşünmek zihni alışkanlıklarımızla çelişiyor. Şöyle demek gerekir: Medine'deki cemaatin Arapçası ile cahiliye Mekkelilerinin Arapçası aynı değildi: Aynı dili konuşuyorlar lakin aynı şeyi anlamıyorlardı. Sünnet ile birlikte Arapça cahiliye dönemindeki Arapça olmaktan çıkarak yeni bir dil hâline geldi. Bundan sonra Müslümanlaşan her toplumda benzer süreçler yaşanacaktı: Tasavvuf edebiyatıyla birlikte Müslüman toplumların dilleri yeniden kurulacak, dile metafizik arka plan getirilecek, bu edebiyatla yeni bir toplum ve yeni bir düşünce gelişecekti. Her dil yeniden kurulacaktı.

Burada bir paradoks var: Dil bir yandan metnin taşıyıcısı ve hamili iken öte yandan onun edilgenidir. Dil evi olduğu metin tarafından yeniden inşa edilerek başka bir seviyeye taşınır. Sünnetin Arapçayı kurması asırların mirasından temelli bir kopuş demektir. Bunu birkaç açıdan ele almak mümkündür:

Her şeyden önce dil bir hafızadır ve bir dünya görüşünü taşır. Bir dille doğmakla dünyayı o dile göre tanı, bizden öncekilerce şekillendirilmiş dünyada gözlerimizi açarız. "Ana dili" öğrenmek, asırlardan beri gelen deyimler, kelimeler, duyularla yorumlanmış bir dünyayı kavramak demektir. Arapçanın nasıl bir dünya telakkisi içerdiği meselesi üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Çölün basit ve radikal gerçekliği deyimler ve anlatılarla bireylerin zihnini nesiller boyu şekillendirmiştir. Bilebildiğimiz kadarıyla Arapların belli belirsiz bir kader anlayışı vardı; gök cisimleri, felekler ve dünya sınırları belirsiz bir fail olarak itham edilir, insanın çaresizliğine karşı zevk sefa salık verilirdi. Hemen bütün toplumlarda benzer dünya telakkileri görmek mümkündür. Hiz. Peygamber Allah inancını dilin merkezine yerleştirdiğinde, dildeki belirsizlikler Allah'a iman ile yeni bir istikamet kazandı. Başka bir anlatımla dil kiblesini bulunca her kelime ve her deyim yeni anlam kazandı. Sünnet ile birlikte dil tarihin yükünden arınarak daha dinamik varlık ve hakikat anlayışının yorumu oldu. Kaderci ve kör talihi esas alan anlatımlar veya vefasız dünya ağıtı, yerini Allah merkezli iyimser dünya görüşüne bıraktı. Feleğin savurduğu hayatlar yerini "imtihan dünyası" tabirine bıraktı. Yok olma korkusundan beslenen karamsarlık öte dünya inancına dayalı iyimserliğe yenildi.

Sünnet ile birlikte dil tarihin yükünden arınarak daha dinamik varlık ve hakikat anlayışının yorumu oldu. Kaderci ve kör talihi esas alan anlatımlar veya vefasız dünya ağıtı, yerini Allah merkezli iyimser dünya görüşüne bıraktı.

Din dile güçlü bir Allah inancı taşımakla insanın ve öteki tüm varlıkların -göksel veya yersel- özneliğini daraltarak Tanrı'nın hakiki özne sayılmasını sağladı. İslam ile birlikte yeni deyimler, tabirler ortaya çıktı. Dil insanlarla birlikte Müslümanlaşarak inancın ve ahlakın taşıyıcısı hâline geldi. İnsanın kendini veya başkasını suçlaması veya minnet duygusu anlamsızlaştı; her insan doğrudan Allah ile irtibatlı ise dilin bize anlattığı yatay ve tarihsel evren telakkisinin yerini dinamik ve dikey ilişki alacaktı. Allah'ın her an ve her yerde bulunuşu dili şekillendiren kadim gelenekleri bir anda anlamsızlaştırdı.

Burada esas dikkat çeken bir şey daha var: Sünnet dile böyle müdahalede bulunduğunda asırların mirası ve aklıyla çatışma yaşadı: İnsanlık tecrübesine karşı bireyin hâlihazırda idrak ettiği! Üstelik bu durum sadece sünnet ve Arapça için değil, bütün diller ile dinin ilişkisinde geçerli olmuştur. Din kadim mirasın insan, toplum ve tabiat hakkında teşkil ettiği zengin tecrübeyi değersizleştirerek hafızaya büyük darbe indirdi. Belki de dindar olmak bundan sonra "hafızasız kalmak" demekti. Başta mülkiyet ilişkileri olmak üzere, toplumsal sınıflar, insanlar arası ilişkileri, insanın insan ile ve Tanrı ile ilişkileri "şimdi" ve "burada" diye yorumlanarak insanları hafızanın asırlık yükünden özgürleştirmek istedi. Bu yönüyle de sünnet dilin dışına çıkmak demekti. Sünnet ile gelenek arasındaki çatışmalar dinî hayatın en büyük sorunu idi: Zihnimizi ve değerlerimizi şekillendiren geçmişin yükü ile öznesi Tanrı olan "şimdi" ve "burada" olanın çelişkisi, din ile toplum-gelenek arasındaki gerilimin kaynağı olageldi. Din merkeze Tanrı'yı ve Tanrı için yaşama ilkesini alarak geleneksel değerlerin koruduğu yapıyı bir an için korunaksız yaptı. Gelenekler uzun insanlık tecrübesiyle toplumu korunaklı kıldıkları ölçüde kabul görürler: Toplum korunur, birey korunur, tabiat ve hayat korunur! Hafıza kelimesinin "koruyucu" anlamı burada işimize yarayabilir: Bu hafıza insanlığı ve toplumu koruyan imkânlar sunduğu ölçüde itibar görür. Sünnet ise toplumsal hafızanın koruyuculuğuna mukabil Tanrı'nın koruyuculuğunu yerleştirerek bizi endeterminist bir insan ve toplum anlayışına taşıdı.

İslam esas itibarıyla bu hafızanın ve onu taşıyan dilin eleştirisi olarak ortaya çıktı. Kur'an-ı Kerim Arapça bir kitap idi fakat Arap zihninin ürünü değildi; onun ilk şekillendirdiği zihin olan Hz. Peygamber'in zihni de geleneksel anlamıyla Arap zihni değildi. Hafıza sınıfsal yapıları, bireysel farklılıkları tahkim ederek insanlar arasında aşılmaz duvarlar inşa eder. Bunun dayana-

ğı da insan ve toplum tabiatı hakkındaki telakkidir. Toplum tabiatı bize insanların durumlarını bir olgu ve aşılmaz kader olarak dayatır: İnsan ne ise odur veya ona yakın bir şeydir. Değişim ancak masallarda veya hayatın gerçek olmayan anlatılarında rahatlatıcı bir unsur olarak dile gelir. İnsan mizacı hakkındaki teoriler determinist bir doğa teorisinin parçasıdır ve bu teori dil ile bize taşınır.

Sünnet ise hem toplumsal hem bireysel hayat için sürekli bir değişimi kabul ederek dilin determinist yapısını yıkmakla işe başladı: Maşallah veya inşallah demek, her şey olabilir demektir. Özellikle tasavvufa adını veren "hal (değişmek)" kavramı dinin bakışını özetler. Hayat her an değişebilir ve her yeni, bambaşka imkânları taşır. Sünnetin geleneksel değerleri nasıl değiştirdiğini anlatmak için iki örnek verebiliriz:

Birincisi Hz. Peygamber'in varlıklar ve olgular arasında sürekliliğin olmadığına dikkatimizi çekmek üzere söylediği "Bulaşıcılık yoktur." hadis-i şerifidir. İnsanlık tecrübesi "süreklilik" üzerine kuruludur ve hastalıklarda, alışkanlıklarda vs. bulaşıcılığın olacağını kabul eder. Hz. Peygamber insanı ve tabiatı tanımada her birimin ilahî irade karşısında bağımsız olarak yer aldığını söyleyerek lineer bir sürekliliği batıl kıldı. Bu sayede hafızada bir kopuş yaşandı: Süreklilik ve bulaşıcılık şeklinde anlattığımız her şeyi tadil etmemiz gerekecektir. İkinci örneği ise Hz. Ömer'den aktaralım: Hz. Ömer kendisinden sonra halifenin kim olacağı konuşulurken "Salim'in azatlı kölesi yaşasaydı onu halife yapardık" demişti. Hz. Ebû Bekir "Halife Kureyş'tendir." demiş, bu cümle İslam siyaset tarihinde birçok tartışmanın yaşanmasına yol açmıştı. Hz. Ebû Bekir'in cümlesi insanlık mirası ile uyumlu sayılabilir: Halife ancak üstün bir kabileden gelebilir, insanlar ancak öyle birini halife kabul edebilir. Buna mukabil Hz. Ömer vakaaya ve hafızaya aldırış etmeden azatlı kölenin halife olabileceğini söyler. Sünnetin dile ve hayata müdahalesinin en iyi örneği budur! Fakat kabul etmek gerekir ki, zaman içinde gelenek kendini yeniden konumlayarak sünnetin etkinliğini azaltmış, endeterminist teoriye mukabil determinist bir fert ve toplum teorisini esas alan yaklaşım hâkim olmuştur.

Tarih boyunca Müslüman toplumların sünnet ile ilişkide yaşadıkları ciddi sorun budur: Dinamik ve değişken toplum ve birey görüşüne mukabil insanlık tecrübesinden beslenen determinist bir hafızanın çelişkisi! ◀

PAUL RİCCEUR'DE HAFIZANIN İŞİ VE ÖDEVİ

François Dosse*

Baygın Batı dünyasının maruz kaldığı bir tarihsellik krizinden (geleceğin krizi) geçiyoruz; bu dünya, bir öngörü eksikliği çekiyor ve baygınlık da genelde yadigar bir ateşli hastalık ve babadan kalma bir bağla geçmişine bağlanma biçimi altında bir yineleme zorlanımına indirgeniyor. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [Hafıza, Tarih, Unutuş] adlı Ricœur'ün ustalık eseri 2000 yılında işte bu koşullarda yayınlandı, kelimenin tam anlamıyla sürpriz bir olaydı, sanki tarihçinin sahasına bir göktaş düşmüştü, zamanın ihtiyaçlarına yönelik o tarihçinin vereceği parlak cevap da böylece sarsılmıştı.

Ölçüsüzlükten ve ölçüsüzlüğün sebep olduğu farklı ıslah biçimlerinden Kant gibi kaçmakla çok meşgul olan Ricœur, tarih ve hafıza arasındaki bağlara özgü diyalektik üzerine düşünmeye merak salmıştı; bu diyalektik, yüzyılın sonunun hem hassas davrandığı hem de kimi zaman takıntı hâline getirdiği bir noktayı yani trajik bir 20. yüzyılın felaketlerinin bilançosunu tesis ediyordu. Bu düşünce de onu bir vatandaş olarak kaygılarını belirtmeye sevk etti: "Anmaların etkisinden ve hafızanın -ve unutmanın- istismarından konuşmayalım diye bir yerde aşırı bir hafızanın, diğer yerde aşırı bir unutmanın sebep olduğu sarsıcı manzaradan rahatsızım. Adil hafızanın politikası fikri, bu bakımdan, benim bariz vatandaşlık temalarından biridir."

Ricœur, bazen aşırı hafıza olabilecek şeye saldırırsa da hemen ardından bunun aşırı unutma meselesi de olabileceğini vurgulamaya özen gösterir. Ricœur'ün iddiası, Yahudi soykırımı gibi bir travma sürecinin bayağılaştırılması anlamına gelmez. Ricœur'ün tüm düşüncesi zorunlu bir sapma düşüncesidir. Ancak hafızanın ödevi yani kurbanlara adalet sağlama ödevi bir ufuk olarak kalsa da iş vasıtasıyla yani tarihin bir epistemolojisinin zorunlu seviyesi vasıtasıyla zorunlu sapmayı hatırlatır. Bir hafıza ödevine sahip olmadan önce tarihçi hafıza işiyle yüzleşir, tıpkı kaçınılmaz bir matem işiymiş gibi. Bu sebeple, "Hatırla!" bu hafıza işi vasıtasıyla zenginleşir. Bunun haricinde, soykırım ile olumsuz anlatı kimliği karakterini onaylayarak onun eşsizliğini ve evrenselleşen değerini tesis eder.



Baygın Batı dünyasının maruz kaldığı bir tarihsellik krizinden (geleceğin krizi) geçiyoruz; bu dünya, bir öngörü eksikliği çekiyor.

Hatırlamak gerekir ki tarihsel bakımdan anlatı kimliği olabilecek şeyi örneklendirmek için bu kimlik biçiminin olumlu bir veçhesiyle olumsuz veçhesini karşılaştırır; bir başka deyişle, ABD'ye bağlılık hissi adına Mayflower olayı üzerinden ya da Fransız kimliği için Fransız Devrimi üzerinden billurlaşan anlamın çökmesi ile olumsuzluğu çerçevesinde kurucu bir olay olarak yükselmiş hâlde kendini bulan soykırım örneği mukayese edilir. "Geriye dönük ya da daha ziyade geriye doğru geçerli bir şekilde böyle nitelenmiş bir olay, kurucudur. Çünkü tören esnasında az çok kutsallaştırılan anma eylemiyle bu hâli almıştır. Hatta biraz daha ileri gidip diyebilirim ki savaş sonrası Avrupa bilincinde yer eden Auschwitz gibi olaylar ve belki de belirli bir süre sonra Sovyetler bilinçlenirse Gulag gibi olaylar, olumsuz manada kurucu olaylar anlamını kazanır. Bu sebeple, matemdeki anma, olumlu kurucu olaylarla aynı kurucu eylemi icra eder; tabii bu olayların tekrar yaşanmasını engelleyecek davranışları ve kurumsal düzenlemeleri meşru kıldıkları ölçüde."²

Son çalışmasında Ricœur, soykırımın ahlaki bakımdan eşsizliğini ayırt eder; karşı-hafızası olmayan bir hafızadır bu, talihsizliği de bundan ileri gelir, diğer travmalarla karşılaştırılamazdır. Buna karşın, Hannah Arendt gibi isimlerden sonra, diğer totaliter rejimlere nispetle tarihsel bir an olarak bu sürecin kıyaslanabilir olduğunu onaylar. Epistemolojik düzeyde, kanıt konusundaki ısrarı sebebiyle ya da Popper'in yanlışlanabilirlik epistemolojisine riayet eden bir tarih-yazımı işleminde direktmesi nedeniyle inkârcı tezlerle yüzleşen profesyonel tarihçilere büyük bir destek noktası sunar: "Doğru/yanlış kavramları bu seviyede Popper'daki yanlışlanabilir ve doğrulanabilir anlamlarıyla pek tabii kabul edilebilir. Auschwitz'te gaz odalarının bunca Yahudi'yi, Polonyalıyı ve Çingene'yi öldürmek için kullanılmış olması doğru ya da yanlıştır. İnkârcılığın reddi bu seviyede rol oynar."³ Hafıza ödevinden vazgeçtiğine yönelik Ricœur'e yapılan eleştiri, hiçbir surette bir temele dayanmaz, çünkü kendisi daima borcunu ödeyen bir filozoftu, son eserinde de bu mecburiyeti anar zaten: "Hafızanın ödevi, hatıra vasıtasıyla kendinden başka birine adaleti sağlama ödevidir."⁴ Amacı da onun bütün felsefe çalışmalarının davet ettiği üzere Yunanlardaki *logos* ile yani felsefenin hakikat amacı ile hafızanın "Hatırla!" buyruğunun ya da kısaca sadakatin bir veçhesi olan Yahudi-Hristiyan geleneğini beraber düşünmek ve böylece pratik bir bilgeliğin yolunu açmaktır.

Ontolojik açıdan, tarihsel disiplini ilgilendiren tefekkür alanına müdahalesi, başından beri bütün eserlerinde bulduğumuzdan daha geniş olan ve trajik kesişimine rağmen insanın yetkin olma arzusunu, eyleme kabiliyetini ve yeteneğini daima üstün tutmaya çalışan bir hareketin parçasıdır. Eyleme kabiliyeti veya praksis üzerindeki bu ısrar, Ricœur ve Hannah Arendt'in zaten ortak bir ufkudur; Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı eserinde sunduğu üç kavramdan üçüncüsü, *Vita activa* [faal yaşam] yahut insan olmanın eylem ufkudur.⁵ Eyleme üzerine bu soruşturma Ricœur'de esas bir yer tutar, ne de olsa kendisi felsefe tezini irade üzerine yazmıştır.⁶ Bu vakitten itibaren bütün düşünce hayatı boyunca tasavvurları, Yunanların *phronesis* daha sonra Latinlerin de *prudencia* dediği pratik bir zekâyı işleme kaygısından hareket etti. Tarih, hafıza ve unutma arasındaki üçlü ilişki üzerine bu eserinde Ricœur, varoluş kabiliyetlerinden birini yani hafıza oluşturma kabiliyetini araştırır; bu vesileyle, profesyonel tarihçilerle diyalogunu devam ettirme ve günümüzde tarihçilik faaliyetinin ortaya koyduğu şeyi aşmaya çalışır. Katkısının ufkunda da talihsizliğin tutsağı olmamayı ve artık var olmayan şeyin yıkıntılarından olmaya katlanmamayı nasıl başarırız sorusunu sormak vardı.

Ricœur'e göre, tarihçinin görevi, genelde İyi ve Adil arasında kendisine sunulan seçeneği aşmaktır. Bu manada, Ricœur, Todorov'un açtığı yolda ilerlemez.⁷ Tam aksine, adaletle fazladan hakikat ekleyebilme mahiyetindeki tarihçi faaliyetiyle yüzleşir; böylece, kamusal alandaki doğruculuk işini değerlendirerek kolektif bir matem işine katkıda bulunur. Hakkaniyet kaygısıyla yürütülen bu iş, daha adil bir hakikati ortaya çıkarma amacındadır; bu bakımdan Ricœur, tarihçinin işinin pozitifliğiyle yüzleşir; Ricœur'ün kendi namına devamlı savunduğu üzere, bu pozitiflik, anlatının diğer biçimlerine özellikle de kurguya açılımdan vazgeçmeyi asla barındırmaz, dolayısıyla bu tavır da Ricœur'ün bu eserinde Auguste Comte'un pozitivizmine bir dönüş sezen Rainer Rochlitz'e karşıdır. Rochlitz şöyle der: "Olayları 'vuku bulunduğu hâllerleriyle' aktarma idealiyle birlikte 19. yüzyılın pozitivist tarih yazıcılığını hatırlatan, tarihin olgu kısmına bu odaklanma, *Temps et récit* [Zaman ve Anlatı] adlı eserde merkezî bir rol üstlenen bir veçheyi ikinci plana yerleştirir."⁸ Adalet, birbirine dolanmış üç form altında hakikat işini kaydeden gerçek birleştirici kategoridir; bu formlar, başkasına adil davranma iradesi, borç fikri ve son olarak mağdurlara ahlaki bir öncelik sunmadır.

*Hafızanın ödevi, hatıra vasıtasıyla kendinden başka birine
adaleti sağlama ödevidir.*



Bunu yapmak için Ricœur sahte seçeneklerin dışında bir ara alan açar; işte bu alan, “vuku bulduğu hâliyle” geçmişin tarifinin haber kipi ile talimatların emir kipi arasında eşit mesafeyi gözetir; talimatların emir kipi, analitik tedavi işini beraberinde getiren bir bağ kurma / bağ çözme çerçevesinde asıl meselesi “mutlu hafıza” olan bir dilek kipi, bir istek, bir beklenti, hakiki bir umut ufku biçimi altında belirir. Fakat burada Ricœur tarafında huzurlu bir ortak rızaya dayanan bir saflığın ifadesini görmek hatalı olacaktır çünkü Ricœur’ün tüm felsefesi gerilimlerin, çıkmazların, farklı yorumların felsefesidir. Ona göre, çelişkileri asla çantada keklik sayamayız, sadece, insanın dönüştürücü eylemine zemin hazırlayan kusurlu araçlar ortaya koyabiliriz. Dolayısıyla, “mutlu son” olmadığı gibi, “mutlu unutuş” da yoktur, sadece “borç dâhilinde, bağ kurma / bağ çözmeye yönelik hassas bir iş takip edilebilir: Bir taraftan hatanın bağı çözülür, diğer taraftan asla borcunu ödeyemeyecek bir borçlunun bağı kurulur.¹⁰” Bu da canlıların kendilerinden önceki nesillere karşı borcuna tekabül eder.

Ricœur’ün bütün çalışması, insan eyleminin imkânlarını her seferinde yeniden açmayı ve hatayla merhametsizliğin ağırlığına karşı direnç biçimi almayı amaçlar. Aziz Augustinus’un ilk günah anlayışını savunan Kalvinci bir çevrenin aşırı etkisi altındaki Ricœur bu kadercilikten hep sıyrılmaya çalıştı, işte bu sebeple Jean Naber’in eseriyle karşılaşması onun için gayet mühim, çünkü 1950’li yılların ortasında yayınlanan kötülük hakkındaki bu eser¹¹ “kötülük” kavramını “hata” kavramıyla değiştirme fırsatını Ricœur’e verdi. Günah üzerindeki ısrarın karşısına Aziz Pavlus’un “arınan” hakkındaki ilk asimetrisini yerleştirir: “İnsan, sonluluğun üzüntüsü içinde ‘Evet’ demenin sevincidir.¹²” Sonlu iradeyle sonsuzluk kutbu arasındaki bu gerilim, kendinin kendiyi rastlaşmamasına, bir kopmaya götürür, çatışmanın kaçınılmazlığıyla bağlantılı, kötülük boyutuna yönlendirecek bir çatlağa sevk eder; fakat bu, “kötülüğün kendi kadar kökten olsa da iyilik kadar ilk değildir.¹³”

Bazılarının anlamadığı şey, Ricœur’ün üçlü sacayağında unutmamanın da tarih ve hafıza kadar yer etmesi. Fakat bu bağlamdaki en önemli katkılarının biri, her ne kadar unutmama hem tarih hem hafızaya aynı anda meydan okusa da ve böylece olumsuz bir boyuttan gelse de bu unutmamanın aynı zamanda olumlu bir boyuta yani saklama kapasitesi olan ihtiyatlı unutmama boyutuna da sahip olacağını göstermek olacaktır. Bu unutmama, bizzat hafızanın koşuludur: “Unutmama sadece hafızanın

ve tarihin düşmanı değildir. En çok bağlı olduğum iddialardan biri, hafıza ve tarih için bir kaynak üreten ihtiyatlı bir unutmama da olduğudur.¹⁴” Böylece Ricœur, unutmamayı sırf olumsuzluktan ayıracak ve bu bağlamda, diyebiliriz ki, bazılarının onu zevkle tarihçi kisvesine sokma girişimleri haricinde, tamamen tarihçi işini üstlenecektir. Bununla birlikte, dış zar yaralanmalarının ya da bir kütüphanenin yanmasının neden olduğu dönüşü olmayan kayıp ile koruyan ve böylece bizzat hafızanın koşulu olan ihtiyatlı unutmama arasında ayırım yapar, tıpkı Ernest Renan’ın ulus hakkında ve Kierkegaard’ın kaygıyı salma hakkında yaptıkları gibi. Hatırlanması buyrulan bu ihtiyatlı unutmama, koruyan bir unutmamadır: “Bulunmuş-olmak, artık-bulunmama ya ağır bastığı sürece, geçmiş fikrini iliştirilen anlam içinde unutmamanın pozitif bir anlamı vardır. Bulunmuş-olmak, unutmamayı, hatırlama işine sunulan kadim bir kaynak hâline getirir.¹⁵” Hatıralar savaşının içinden geçtiğimizde ve bu sebeple tarihle hafızayı karşı karşıya getiren kaba bir çekişmeye şahit olduğumuzda Ricœur, bunların ilişkilerinin kararsızlığını göstermek için araya girer: “Hafıza ve tarih arasındaki, birinin sadakati ve diğerinin hakikati arasındaki çekişme epistemolojik bağlamla giderilemez.¹⁶”

Ricœur, buyrulan unutmamayı yani hedefi iç barış olan genel affın unutuşunu andığında ve bir de bir toplum “kendine sonsuza dek dargın kalamaz¹⁷” dediğinde, tarihçi Nicole Loraux’nun Atina kenti hakkındaki örneğine en yakın yerde durur: Loraux, unutmamayı unutmama üzerine, yani “asla dile getirilmeyen bu tezat¹⁸” üzerine siyasetin bina edildiğini gösteriyordu. Fransada devletin buyurduğu unutmamanın en çok bilinen örneği, Kral IV. Henri’nin imzaladığı Nantes Fermanı’nın ilk maddesinde görülür, şöyle denir: “Evvvela, 1585 Mart ayından başlamak üzere bizim tahta çıkışımıza kadar geçen süre içinde şu ya da bu şekilde geçmişte kalmış her şeyin hatırası sanki hiç vuku bulmamış gibi silinecek ve bir daha asla uyandırılmayacaktır.” Bununla birlikte Ricœur, hafızanın unutmamasını susturma iradesine özgü sınırlar hakkında uyarır. “Bu hayali birliği düşündüğümüzde, geçmişin hatalarından geleceği korumaya meyilli diye suç örneklerini resmî tarihten silmesi ve uyumsuzluğun faydalarından kamuoyunu mahrum bırakarak çekişen hafızaları sağlıklı bir yeraltı ortamına mahkûm etmesi bir kusur sayılmaz mı?¹⁹”

Ricœur, farklı yapıdaki iki emeli ayırmaya özen gösterir: tarih için doğruculuk, hafıza için sadakat emeli. Bunun yanında, hafızanın kabahatlerine karşı aşırı bir

“Mutlu son” olmadığı gibi, “mutlu unutuş” da yoktur.

Hafızaya nispetle yazı hem unutmadan koruyan bir ilaç hem de hafızanın gayretinin yerini alma tehlikesi taşıdığı ölçüde bir zehirdir.

güvensizliğin tarihçinin konumunu kutsallaştıracağını ve tam tersine hafıza vasıtasıyla tarihi ıslah etmenin de açıklama ve kavrayışın zaruri epistemolojik seviyesinde çıkmaza neden olacağını gösterir. İlk aşamada bir hafıza fenomenolojisi inşa eden Ricœur, sadakat olmazsa hakikat, hakikat olmazsa sadakat ne işe yarar diye sorar. Tarih ve hafıza arasında iç içe geçme kaçınılmazdır. Freud'un gösterdiği üzere hafıza birtakım patolojiye, engellenmelere ve dirençlere maruz kalsa da aynı zamanda manipülasyonların ve emirlerin de tuzağına düşebilir. Buna karşın, bazı durumlarda bazı "mutlu" anlara erişim sağlayabilir, tanınma anları gibi. Proust'un anlattığı istemsiz anı durumu böyledir, ama bu aynı zamanda bir hatırlama hafızasının ya da bir hafıza işinin meselesi olabilir ki bu da Freud'un matem işi sözleriyle anlattığı şeye benzer. Ancak, hafızanın imkân sunduğu bu küçük tanınma mucizesi, bu "küçük mutluluğa" erişme iddiası olmayan tarihçi için erişilebilir değildir, çünkü onun bilme şekli daima metin belirtilerine ihtiyaç duyar, bu da onun bilgisini yokluk üzerine kurulu, hiç kapanmayan ve belirsiz bir şantiye hâline getirir.

Fenomenolojiden ontolojiye giden bu yolda Ricœur aslında tüm felsefi külliyatı boyunca birlikte işlemeye çalıştığı iki felsefi geleneği harekete geçirir. Zaten Ricœur'un esas katkısı da bu hakikatli birleştirme ışığında ölçülmeli. Hafızadaki geçmişin temsili muammasına bir cevap sunmak istediğinde Yunanların *logos* kavramı ona bir temel sunar. Platon zaten "ne" hatırlarız sorusunu sormuş ve *Theaitetos* diyalogunda da *eikôn* (imge-anısı) diye cevap vermişti. İşte *eikôn*'un çelişkisi de tam olarak burada: var olmayan bir şeyin zihindeki varlığı, var olmayanın mevcudiyeti. Bu birinci yaklaşıma Aristoteles hafızanın bir başka karakterini ekler: zamanın izini taşıması; tabii bu da bir tarafta muhayyile yahut fantazma diğer tarafta hafıza arasına bir sınır çizgisi çekmek demek, ne de olsa hafıza bir önceliğe, bir "yaşanmışlığa" işaret ediyor. Fakat bu hafıza işaretleri nedir? İnsan davranışlarının hepsinin zar mantığıyla açıklanacağını savunan Jean-Pierre Changeux ve onun *Homme neuronal* [Nöron İnsanı] kitabının indirgemeci yaklaşımlarına karşı mesafeli ve teyakkuza duran Ricœur'e göre bunlar üç sınıftır. Zar, ruh ve madde hafızalarının işaretleri arasında ayrıma gider. Hafızanın bu üçüncü boyutunda yani madde ve belgesel işaretleri boyutunda zaten tarihçinin araştırma alanı içindeyiz. Bu da tarihle hafızanın kaçınılmaz çakışmasını tesis eder; "Galileo" paradigmasına karşı olan, tarihin bağlı olduğu "olgu" paradigması mahiyetinde Carlo Ginzburg'un ortaya koyduğu şeyi inşa eder.

Fakat, hafıza seviyesiyle tarihsel söylem seviyesi arasında bir yarık var ve bu da yazıyla oluşuyor. Ricœur burada Platon'un *Phaidros* diyalogunda *pharmakon* olarak yazının icadı mitini yeniden işler. Hafızaya nispetle yazı hem unutmadan koruyan bir ilaç hem de hafızanın gayretinin yerini alma tehlikesi taşıdığı ölçüde bir zehirdir. İşte bu yazı seviyesinde tarih, Michel de Certeau'nun tarih-yazımı işlemi dediği şeyin üç kurucu aşaması içinde konumlanır: sahil tanığı sahatesinden ayıracak doğruculuk emelinin rol oynadığı arşivlerin kurulması; "ne için" sorusunu soran açıklama ve kavrama bağlamı, ve son olarak, bir kez daha hakikat sorununu açan tarih yazımı işleminin cereyan ettiği bizzat tarihçi temsiline seviyesi.

Ricœur'e göre "temsil", tarihçi yöneliminin beklentilerini ve çıkmazlarını özetler. Bir anlaşmanın mührünü taşıyan bizzat tarihsel bilginin hedefidir; bu anlaşmaya göre tarihçi kendi anlatmadan önce var olmuş kişiliklere ve olaylara odaklanır. Dolayısıyla bu "temsil" kavramı, metinle yüz yüze olmayı içerdiği ölçüde "temsilîyet" kavramından ayrışır ki Ricœur'un *Temps et récit* eserinde tarihsel metnin yerini-tutması olarak nitelediği bir atıf bu. Yunanların *logos* kavramında kök salan bu hakikat kutbunun karşısına Ricœur, sadakatin Yahudi-Hristiyan kutbunu koyar; çünkü zaman geçtikçe daha ziyade hafızanın ödevi dediğimiz şey üzerine kafa yorar. Yerushalmiden sonra Tesniye'nin şu "Hatırla!" emrini tartışır.²⁰ Bu durumda, güncel buyruklarla yüzleşen ve hafıza ödevinin yeni bir kategorik buyruk olduğunu gören Ricœur, analiz faaliyetinden de esinlenerek, hafıza ödevi kavramı yerine hafıza işi kavramını tercih eder, çünkü hafıza ödevi kavramı bir dilbilgisi tezatı içerir: Geçmişin hafıza denetçiliği rolünü geleceğe yükler. Ancak, Ricœur bu anlamı kaydırırken Tesniye'nin "Hatırla!" emrinden vazgeçtiği düşünülmemeli. Aksine, Yahudi-Hristiyan geleneğindeki "Hatırla!" emrinin meşruiyetini tasdik eder ki bunun yanına *logos* kavramının eleştirel gayretini koymaya girişir. Hafıza ödevi böylece meşru olur, her ne kadar istismar konusu olabilse de: "Hatırlama buyruğu, tarihin işini es geçme amacıyla hafızaya gönderilmiş bir davetiye olarak anlaşılma tehlikesi taşır."²¹

Bu gerilimden sonra Ricœur, hafıza ve tarih varlığı mahiyetindeki bizim tarihsel durumumuzun boyutu üzerine düşünmeye başlar. Tarihsellik üzerine fikirlerini tekrar işler ve Heidegger'in zaman üzerine tezleriyle tekrar yüzleşir. Ricœur bu kez kendisinde daima en canlı başkaldırıyı uyandırmış Heidegger'in ölüm-yolunda-olma kategorisinin karşısına yeni bir



kategori koyar. Bunun yerine geçmiş ve gelecek arasında mümkün bağ mahiyetindeki borçlu-olmayı koyar. İddiasının esas noktası ve hakiki silsilesi burada saklıdır; buna göre, bulunmuş-olmak, maziye ağır basar. Bu itibarla Ricœur geçmişin hâlâ şimdinin zaman “tabakaları” içinde var olduğunda ısrar eder ve bu tarihçiler için gayet mühim. Bu noktada Jankélévitch ile karşılaşır ve eserinde şu alıntıyı en başa koyar: “Olmuş olmuşsa şayet bir şey o andan itibaren öyle olmadan edemez; bundan sonra, olmuş olmanın bu gizemli ve derin olgusu onun ebediyet yolunda harcırahı olur.” İşte bu ısrardan sonra tarih ve hafıza iki faaliyet mahiyetinde görülebilir; bağ kurma / bağ çözme diyalektiği içinde tarihsel olmanın geçmişle iki münasebet mahiyetinde. Tarih, geçmişe kıyasla daha mesafeli, daha tarafsız, daha kişi-ötesi olduğu müddetçe, tekil hafızaların münhasırlığını yatıştıracak hakkaniyet rolü oynayabilir. Bunun yanında, Ricœur’e göre, mutsuz bir hafızayı mutlu, yatışmış ve adil bir hafızaya dönüştürmeye de katkıda bulunur. Bu da Ricœur’ün bizden esirgemediği yeni bir umut dersi olur: geçmiş, şimdi ve tarih disiplininin kurucu oluşu arasındaki bağın bir filozofun elinde yeniden hayat bulması, ki o filozof anma ve merasimlerden hoşlanma eğilimi olan tarihçilere eylem buyruklarını tekrar tekrar hatırlatır. Bir kez daha tarihçilere mesleklerinin “beklentilerimizi daha belirli, umudumuzu daha belirsiz kılmayı”²² amaçladığını işaret eder. İşte tarihçileri bu işe davet eder; ve hem Freud’a hem de onun matem işi kavramına atıfla hafıza işi kavramını bu manada anlamak gerekir. Ricœur, hafızanın işi ifadesini kullanırken Freud’daki matem işi ifadesinden yola çıkar.²³ “Bu kadar çok hatıra, bilhassa tekrarlama zorlanımını hatırlatır; Freud, bu sayede gerçek anının eyleme geçmeyle ikame edileceğini ve böylece şimdiki zamanın geçmişle yeniden barışacağını söyler.”²⁴

Ricœur, bu fenomende, kolektif hafıza bağlamında mümkün bir benzetme sezer. Hem kişisel hem kolektif hafıza, ikisi birden, uzun vadede, zamana ve eyleme tutunan ve kaydolan bir özdeşlik etrafında bir ahenk sürdürmekle yükümlüdür. Bu itibarla, vaat teması etrafındaki hafızanın tecrübe seferi, aynılıktan farklı olan kendiliğin özdeşliğine²⁵ işaret eder. Diğer taraftan, burada çok tartışmalı durumlar da var: bazen “geçmek bilmeyen bir geçmiş” ile yüzleştığımız hâller, bazen de sıvışma tavırları, bilinçli ya da bilinçsiz örtbas etmeler, geçmişin en travmatik anlarının inkârı. Hafızanın kolektif patolojileri, hem hafızanın taşması hem de tekrar gündeme getirme durumlarında kolayca tezahür edebilir, bunun “anılması” ve ulusun geçmişli sahiplenme eğilimi hususunda Fransa güzel bir örnek teşkil eder; hafızanın yeterince dolmadığı aksi durumlar da vardır, totaliter ülkelerin durumu böyledir, manipüle edilmiş bir hafıza hüküm sürer: “Tarihin işi bir tasarı içerir: İtkilerin kullanımı düzleminden

entelektüel emek bağlamına kadar, hatıra ve matem in bu ortak işinin tasarısı.”²⁶ İşte böylece hafıza, unutmaya işinden ayrılmaz. Ta ki bir delilik ve karanlık içinde yitip gidene dek her şeyi tutan kişinin patolojik karakterini Borges, *Funes el memorioso* [Hafıza Funes] hikâyesinde bize ustalıkla göstermişti.²⁷ Bu yüzden hafıza, tıpkı tarih gibi, geçmişten bir seçim tarzıdır, entelektüel bir inşadır, düşünceye yabancı bir akış değil. “Hafıza ödevi”ne rehberlik eden borç ise geçmiş-şimdi-gelecek üçlüsünün kavşağında yer alır. “Geçmişin menziline geleceğin menzilin in iadesindeki bu sarsıntı, geçmişin temsiline nüfuzunun geleceğin temsili üzerindeki ters hareketinin muadilidir.”²⁸ Günümüz toplumlarının taşıyacağı sırf bir yük olmak şöyle dursun, borç bir anlam kaynağı hâline dönüşebilir, tabii geçmişin hafızalarının çoğulluğunu yeniden açmak ve gün ışığı görmemiş imkânların devasa madenini keşfetmek şartıyla. Hafıza ve tarih bir diyalektik içine girmeden bu iş gerçekleşemez: Tekrarlama zorlanımı gibi hareket eden patolojik hafızadan yeniden inşa etme perspektifi olan canlı hafızayı eleştirel tarihin kaydı altında ayırmak gerekir. “Tutulmayan, hatta tarihin sonraki akışı içinde engellenen ve bastırılan sözlerden tarih vasıtasıyla kurtulduğumuz takdirde bir halk, bir millet, kültürel bir varlık, geleneklerinin açık ve canlı bir kavrayışına erişim sağlayabilecekler.”²⁹ ◀

*Prof. Dr., Tarihçi

1 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, s. 1.

2 Paul Ricœur, “Événement et Sens”, *Raisons Pratiques*, n° 2, 1991, s. 52.

3 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 227.

4 A.g.e., s. 108.

5 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, (1958), Presses-Pocket, 1994.

6 Paul Ricœur, *La philosophie de la volonté*, T. 1: *Le volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1950; T. 2: *Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960.

7 Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, Tentation du bien*, Robert Laffont, 2000.

8 Rainer Rochlitz, “Mémoire et pardon”, *Critique*, n° 646 (Mart 2001), s. 164-165.

9 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 650.

10 A.g.e., s. 653.

11 Jean Nabert, *Essai sur le mal*, PUF, 1955; tekrar baskı: Aubier, 1970.

12 Paul Ricœur, *La philosophie de la volonté*, T. 2, a.e., s. 156.

13 A.g.e., s. 306.

14 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 374.

15 A.g.e., s. 574.

16 A.g.e., s. 648.

17 A.g.e., s. 651.

18 Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Payot, 1997, s. 161.

19 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 588.

20 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, 1984.

21 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 106.

22 Paul Ricœur, *Temps et récit*, Seuil, 1985, coll. “Points”, T. 3, s. 390.

23 Sigmund Freud, *Trauer und melancholie*, “Deuil et Mélancolie” (1917), *Métopsychoanalyse*, Gallimard, 1952, s. 189-222.

24 Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.e., s. 96.

25 Bkz. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

26 Paul Ricœur, “Entre histoire et mémoire”, *Projet*, n° 248 (1996), s. 11.

27 Jorge Luis Borges, “Funes ou la mémoire”, *Fictions*, Gallimard, coll. “Folio”, 1957, s. 127-136.

28 Paul Ricœur, “La marque du passé”, *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 (Mart 1998), s. 25.

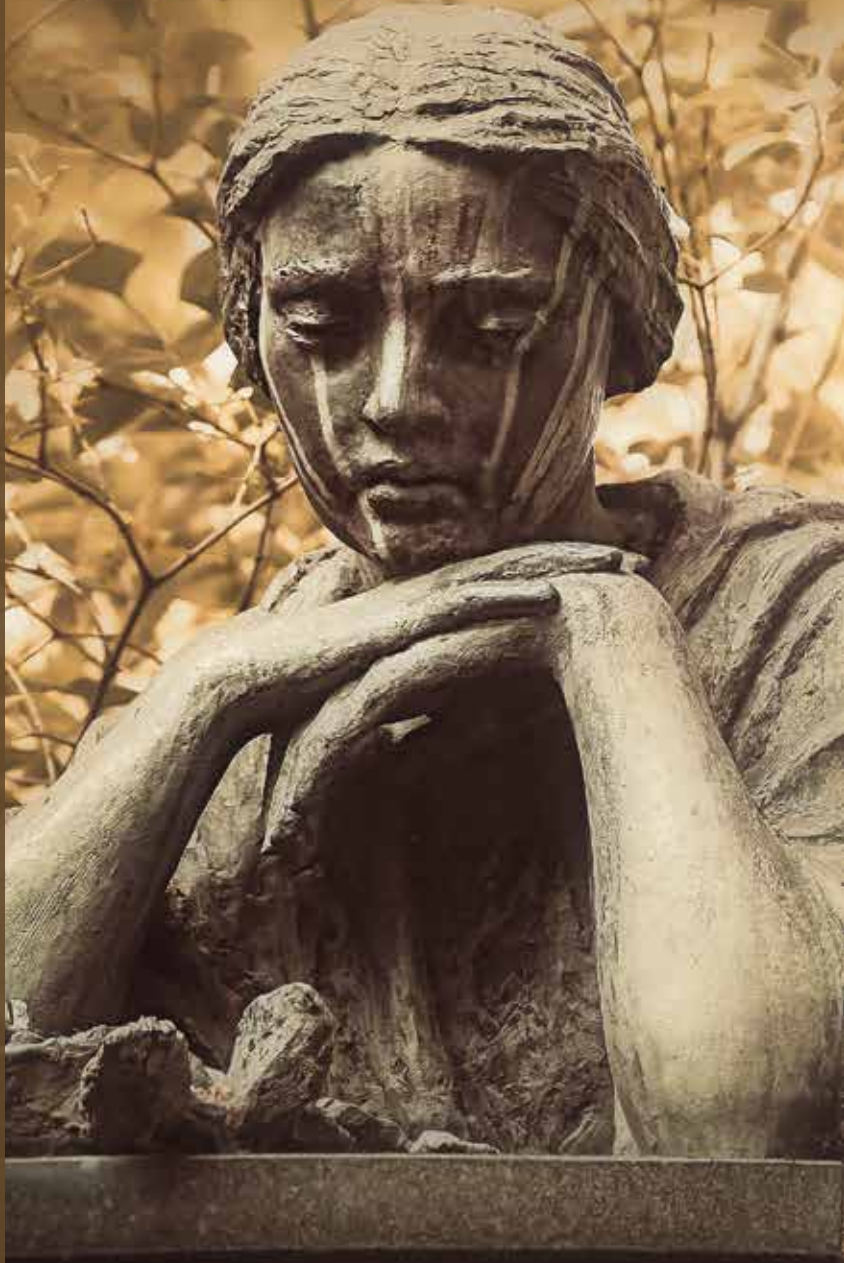
29 A.g.e., s. 30-31.

METAFORLAR, HAFIZA VE UNUTMA

Ulrik Houлинд Rasmussen*

Zamana dair konuşan bir kimsenin metaforlara muhtaç olduğunu savunur Reinhart Koselleck.¹ Aynı şey, zamanın önemini – öyle diyebiliriz ki – varoluşsal derin boyutuyla dikkate almak isteyen kişi için de geçerlidir: Zamanı, hatırlama ve unutmanın merceği üzerinden dikkate almak. Bu durumda da metaforların kaçınılmaz olduğu gözükmemektedir. Koselleck, *tarihsel zamanı* yorumlarken dikkatini *jeolojiye* çeviriyor ve temel metaforlarını bu toprak merkezli disiplinden devşiriyor. Dolayısıyla zamanın farklı katmanlarından (*Zeitschichten*), çökelmelerden, sarsıntılardan ve kavramsal fosillerden vs. bahsediyor. Tarihsel zamanın tecrübe ediniminin kendisi de tarihseldir. Zamanın kendi tarihi ve tarihin de kendi zamanı vardır. Ayrıca, zaman kendini doğrudan bir tanımdan kaçırıldığından dolayı – zira zaman duyumsal olarak görünür olmadığından ve dolayısıyla doğrudan bir görünün (*Anschaung*) nesnesi yapılmadığından dolayı – biz mesele zaman, hafıza ve unutma olduğunda metafor kullanmadan yapamayız.

Bu makalede, Alman filozof Hans Blumenberg'in hatırlama ve unutma arasındaki etkileşime dair düşüncelerini sunmak istiyorum. Hatırlamanın, Blumenberg'in yazılarında sadece ön planındaki açık bir konu olarak önemli bir rol oynamadığını, bilakis onun *metaforolojisi* için de zımni bir arka plan olarak öneme sahip olduğunu göstermek istiyorum. Metaforoloji kısmen, geçmiş anlam ufuklarının tekrar açılması ve felsefi metinlerdeki arka plan metaforlarının (*Hintergrundsmetaphorik*) tetkik edilmesi olarak kendini göstermektedir.



İnsan, hem bizim cevap verebilme yetilerimizi aşan, hem de aynı zamanda hayattaki varoluşsal yön belirlemimiz için kazınıp silinmez olan sorulara sahne olmaktadır.

Arka Plan olarak Kant: Metafizik ve Mutlak Metaforlar

Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (AVII) önsözündeki meşhur açılış sözlerine göre insan, hem bizim cevap verebilme yetilerimizi aşan, hem de aynı zamanda hayattaki varoluşsal yön belirlemimiz için kazınıp silinmez olan sorulara sahne olmaktadır. Böylesi sorular, metafiziksel olarak nitelenebilirler. Bu sorular, onlara "bilimsel" anlamda tatmin edici cevaplar bulma imkânlarımızı aştıkları (*trans-* / *meta-*) surette metafizikselidirler. Ancak aynı zamanda bu soruların reddi veya kenara itilmesi de mümkün değildir, nitekim biz bunları isteyerek sormayız, bilakis onları "varlığımızın köklerinde *hâlihazırda zaten sorulmuş*" olarak buluruz.² Metafizik bu manada, uygun bir şekilde cevaplanmaları için kavramsal araçlara sahip olmamamıza rağmen kendini sorduran belirli *unutulmaz sorulara* dair bir sorudur.

Blumenberg'in metaforolojisi çıkış noktasını bu Kantçı izlenimde bulur. Bu, görünüşe göre zararsız (felsefi ve aynı şekilde gündelik) tartışmalarda, anlıyormuşuz *gibi görünen*, fakat daha detaylı bir incelemede sessizce tahmin ettiğimizden çok daha az bir şekilde açık olan konulara kendimizi verdiğimizde karşılaştığımız "mahcubiyet" (*Verlegenheit*) mesele olduğu surette geçerlidir. *Verlegenheit* ifadesi, Blumenberg'in felsefi gayretini anlama konusunda kilit rol oynamaktadır. Bu ifade, bir an öncesinde görünüşe göre zahmetsizce anlayabildiğimiz bir şeyi hatırlanmayacak bir yere koymaya işaret eden mekânsal bir metafordur. Biz, onu sıkıca elimizde bulundurduğumuzu *düşünüyorduk* – ancak şimdi, bize lazım olduğunda onu artık bulamıyoruz, yanlışlıkla onun yerini *değiştirdik* (*Verlegen*).

"Kavramak" ve "anlamak" (*Be-greifen*) sözcüklerinin temelini *do-kunsal* metaforlar olduğu dikkate alınmalıdır. Bu arka plan metaforlar, düşünmemizin hâlâ mevcut olup, fakat unutulmuş olan *elle tutulur* köklerine işaret etmektedirler. Blumenberg'in paleo-antropolojik varsayımlarındaki önemli noktalardan biri, bizim kavramsal düşünmemizin köklerinin, taş atmak ve arkaik tuzaklar kurmak gibi daha ilkel ve pratik eylemlere dayanmasıdır. Bir tuzak inşa ederek mevcut olmayan bir şey, yani "öngörülen fakat henüz mevcut olmayan bir nesne" *öngörülürken*, taş atma bizim ile mesafeden eylemde bulunma (*actio per distans*) arasında *mesafe* oluşturmanın bir yoludur.³ Neticede kavramlar, "bu dünyanın tek bir zerresinin dahi mevcut olmaksızın"⁴ dünyayı kavrayabilmekteler. Dolayısıyla kavramsal düşünmemiz, kendi imkânlarının antropojenik şartları karşısında tamamen ilgisiz kalabilmektedir. Teorik bir *Verlegenheit*'in bu anlamı, tecrübenin tam da Blumenberg'in kendi felsefi girişimini etkileyen türündendir.⁵ Metaforlar – ve özellikle Blumenberg'in *mutlak metafor* olarak ifade ettikleri – kavramların dolduramadığı boşluklara hamlederler. Ancak metaforlar, sadece kavramsal netlik "eksikliğinden" dolayı elimizde bulundurduğumuz şeyler değildirler. Aynı zamanda ifade edemediğimiz şeylerin, kavramsal dışı veya kavramsal olmayan (*Unbegrifflichkeit*) şeylerin "öngörüsüne" de işaret ederler. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* eserinin önsözünde yazdığı gibi: Metaforoloji "düşünmenin alt yapısına, kavramsal düşünmenin temellerine ulaşmanın bir yolunu arıyor; fakat aynı zamanda zihnin (*Geist*) kendini kendi tasvirlerinde önden tasarladığı 'cesareti' göstermeyi hedefliyor"⁶ Blumenberg burada (tercüme edilmesi kolay olmayan) *Mut zur Vermutung* ifadesini kullanıyor –

tahmin etmeye dair cesaret. Tekrar, Blumenberg, meşhur olduğu üzere Aydınlanmayı “kendi aklını kullanmaya dair cesaret” olarak tanımlayan Kant’ın bir fikrinden ilham almış ve onu tekrar formüleştirmiş gibi görünüyor.

Zaman konusuna bir örnek verelim. Hepimiz zımnen zamanın ne olduğunu biliriz. Ancak bir tanım vermek üzere sorulduğumuz zaman mahcup edici bir şekilde yetersiz kalırız. Blumenberg bizi, birinin *zaman nedir?* sorusunu cevaplaması gerektiğini ve şu – inkâr edilemeyecek derecede doğru – cevabı verdiğini tahayyül etmeye davet eder: “Zaman, saat ile ölçtüğümüz şeydir”. Bu “tanımın” ortada olan doğruluğuna rağmen yine de daha fazla bir şeylerin söylenebilir olduğunu – ve aslında – söylenmek zorunda olduğunu hissettiğimiz zaman hayal kırıklığı yaşamaz mıydık? Mesele şu ki, soru sorma belirli bir beklenti hacmi (*Anspruchsvolumen*) meydana getirir ve aklın rasyonel manevraları bunu tatmin etme konusunda çok defa başarısız olur. Blumenberg, *Felsefi Soruşturmalar* (1953) adlı eserin sonunda, hatırlamayı geçmiş üzerinden tanımlama çabasının bağlı kaldığı kaçınılmaz döngüsellığe işaret eden Wittgenstein’a atıfta bulunur. Wittgenstein bizi, hayatında ilk defa bir şeyi hatırlayan ve coşkuyla şöyle bağırarak birini hayal etmeye davet eder: “Evet, şimdi ‘hatırlamanın’ ne olduğunu, hatırlamanın nasıl bir his olduğunu biliyorum”. Ancak Wittgenstein buna dair fikir yürütmeye devam ediyor: Bu hissin “hatırlama” olduğunu nereden biliniyor? Bunun geçmişte olan bir şeyle bağlantılı olduğundan dolayı mı? Fakat geçmişe dair şeyleri hafızadan değil de nereden öğreniriz?⁸

Anısal Etos

Benzer bir şekilde, Aristoteles’in (*Poietika* 1457b) metafora dair verdiği efsanevi tanımın kendisi de yine metaforik kalıyor: “Metafor, bir terimin aktarımıdır.”ın kendisi de bir aktarımdır (Yunanca sözcük olan μεταφορά kelime manasıyla “nakletme/aktarma/öteye taşıma” anlamına gelir). Tıpkı bir nesnenin yeri bir yerden başka bir yere değiştirilebildiği gibi, bir isim de bir alandan başka bir alana kaydırılabilir. Dolayısıyla, metaforların hareketleriyle meşgul olurken, bu meşguliyetin kendisinin de bir şekilde metaforik olması kaçınılmazdır. Blumenberg’in metaforolojisi bu anlamda, metaforlar *aracılığıyla* metaforlar *üzerine* yapılan bir *çalışmadır*.

Dahası, metaforoloji, geçmişin kısmen unutulmuş cevap ve sorularına dair arayışta olan bir geriye yönelik hatırlama girişimidir. Ancak metaforoloji geçmişin sadece yeniden inşasına yönelik değildir. Metaforoloji

Geçmiş zaman sadece vuku bulan ve artık değiştirilmesi mümkün olmayan şeylerden oluşmaz, geçmiş zaman “aynı zamanda, henüz ateşlenmemiş veya yörüngesi yarıda kesilmiş olan geleceğin okları sayesinde hafızada yaşamaktadır”.

daha çok, geçmiş anlam ufuklarını, gerçek olanın geri dönüştürülmesi (*Rückverwandlung*) üzerinden imkân ufuklarına doğru *tekrar açmayı* hedefliyor.⁹ Geçmiş zaman sadece geçip gitmiş olan değildir – vuku bulmuş ve artık değiştirilmesi

mümkün olmayan değildir. Geçmiş zamanın geçmişin mumya figürlerine indirgenmesi mümkün değildir, bilakis geçmiş, *olması mümkün olan* şeye dair hafızada yaşar. Paul Ricoeur’ün, pek kolayca Blumenberg’e ait olabilecek olan şu ifadesinde tespit ettiği gibi: Geçmiş zaman sadece vuku bulan ve artık değiştirilmesi mümkün olmayan şeylerden oluşmaz, geçmiş zaman “aynı zamanda, henüz ateşlenmemiş veya yörüngesi yarıda kesilmiş olan geleceğin okları sayesinde hafızada yaşamaktadır. Geçmiş zamanın yerine getirilmemiş geleceği, belki de geleceğin en zengin kısmını oluşturuyor”¹⁰. Blumenberg’in mülâhazalarının bu bağlamda Reinhart Koselleck’in *geleceğin geçmişine* dair fikriyle, yani “mümkün olan tarihlerin şartlarının incelenmesi”¹¹ ile bir yakınlığı vardır. Felsefi olarak mesele, geçmiş zamanın henüz karara bağlanmamış, gelecek olasılıkların *açık* bir ufkunda bulunduğu dair bir hassasiyetin tekrar oluşturulmasıdır. Geçmiş zamana ait bir şeyi hatırladığımızda, aynı zamanda hayata geçirilmemiş olan, fakat gerçekleşebilmesi mümkün olabilen seçenekleri de hatırlarız.

Sadece şans eseri kurtulduğum endişe verici bir duruma geri baktığımda, sadece *gerçekte* nelerin yaşanmış olduğunu – bir kamyonla çarpışmaktan kurtulduğumu – hatırlamam, aynı zamanda başka nelerin olabileceğini de hatırlarım: Dönen kamyonun beni ezip geçebileceğini örneğin. Veya Blumenberg’in kendi örneklerinden biri: Gidişat, günün seslerinin solduğunda ve gecenin sessizliği yükseldiğinde görülebilir ilk olarak. Farklı bir varyasyon: Yerliler, önce susamış olan yolcunun eli çeşmenin akıntısını kestiğinde uyanırlar, zira dikkatleri kendisinin “önemsenmemiş” gürültüsünün ardında yatan şeyin varlığına çekiyor. Bu ilk olarak, devamlı süregiden çevresel arka plan kesildiğinde veya sessizliğe büründüğünde gerçek olarak fark edilir.¹² “Gerçek olan” daima sadece “sessiz” aşıkârlığın arka planında vuku bulmaz; o aynı zamanda ortaya serilmiş olanakların arka planında da gerçekleşmektedir. Blumenberg’in metaforolojisinin ana ilgisini, bu gizli olarak ortaya serilmiş olan olanaklar oluşturmaktadır. Kant’ın birinci eleştirisinin Blumenberg’in metaforolojisi için – ve özellikle metafiziğin imkânları bağlamında – ilham verici bir arka plan olarak işlev gördüğüne daha önce işaret etmiştim. Blumenberg’in felsefesindeki başka bir belirgin Kantçı dürtü, *memorial*

Sorular her ne kadar ebedî veya değişmez olmasalar da, bizi, basitçe salt akli işlemlerle geri çeviremeyeceğimiz veya azaltamayacağımız belirli bir beklenti ve sorun baskısı (Problemdruck) altına alırlar.

ethos (M. Hundedek) olarak veya Blumenberg'deki *hatırlamanın pathosu* [*pathos of remembrance*] (F. J. Wetz) olarak tarif edilmiştir. Blumenberg'in eserlerinde bu etosa dair farklı ifadeler mevcut. Ancak daha keskin ifadelerden biri, 1974 yılında Blumenberg'in *Kuno-Fischer Ödülünü* alması vesilesiyle Heidelberg Üniversitesinde yapılan bir konuşmasında bulunuyor. Blumenberg, Ernst Cassirer'e teşekkür ettiği bu konuşmasında beşerî bilimlerin tarihselliği sorununa değiniyor. Onun gözlerinde tarihin araştırılması, *beşerî olanı hatırlamak* olarak tarif edebileceğimiz bir şeye dair bir yükümlülük tarafından kısıtlıdır. Blumenberg açık bir şekilde, "beşerî mevcudiyetin her yerde varoluşunu muhafaza etmeye"¹³ dair yükümlülüğümüzü açıklıyor.

Bu ifade pekâlâ, Kant'ın *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) eserindeki kategorik buyruğunun bir varyasyonu olarak görülebilir. Kant'a göre, "İnsanlığa, kendi şahsında veya başka bir kişinin şahsında, asla sadece bir amaca dair bir araç olarak değil, bilakis aynı zamanda daima bir amaç olarak davranmak"¹⁴ gerekir. Kategorik buyruğun bu özel Kantçı ifadesi Blumenberg tarafından "tarihselci" bir biçimde çevriliyor ve böylelikle tarihe dair meşguliyetin *düzenleyici ideali* hâline geliyor. Böylece Blumenberg, geçmişin "keyfi" şimdiki zaman tarafından araçsallaştırılmasını önlemek adına, "her bir şimdiki zamanın mutlakiyetçiliği" (*Absolutismus der jeweiligen Gegenwart*)¹⁵ olarak tarif ettiği şeyle kendi arasında mesafe koyuyor. Geçmiş hiçbir zaman sadece şimdiki zamanın güncelleme ihtiyaçlarına (*Aktualitätsbedürfnisse einer Gegenwart*)¹⁶ dair bir araç olarak görülmemelidir, kendi içinde bir amaç olarak canlı kalmaya ve hatırlanmaya dair hakları vardır. Blumenberg, "daha önceki insanlara karşı daha sonraki insanların kibrini"¹⁷ ifade etmek için, "kendi zamanımıza odaklı" gibi bir mana taşıyan *zamanısal nostro-santrizm* ifadesini kullanıyor. Böylelikle bu hafıza etosunda sadece, geçmiş zamanın görünüşe göre önemsizleşmiş, zamanı geçmiş ve eski anlam parçacıklarını hatırlamaya dair (Kantçı bir ilhamla) yükümlülük yoktur, bilakis "önde hazır bulunan şeye karşı tahammülsüzlüğe" (*der Unduldsamkeit gegen das Vorgefundene*)¹⁸ dair bir eleştiri de içermektedir.

Kantçı Soruları Değiştirmek

Blumenberg'in felsefi incelemelerine, tanıdık felsefi soruların kendine özgü aktarımı eşlik ediyor. Kant'a aşına olan okur bu soruların, eleştirel düşünür'e dair birinci eleştirisinde sunduğu çalışma soruları kataloğunun bir aktarımı olduğunu pek kolayca anlar. Bu

sorular, Blumenberg'in metaforolojisinde dikkat çeken bir dönüşüme uğruyorlar. Blumenberg, - Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin ilk baskısının Riga'da yayınlanmasından tam tamına iki yüz yıl sonra yazılan - *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) öncülü-

ğünde Kant'ın felsefi sorularını, -*mişli geçmiş zaman*-a dönüştürüyor: *Neyi bilebileceğimizi düşünmüştük? Neyi umut edebileceğimizi hayal etmiştik?* Dolayısıyla, Blumenberg'in antropolojinin hafıza varyasyonu, şu klasik felsefi sorunun *hatırlanmasıyla* alakalıdır: İnsan nedir?¹⁹; ve bu soruyu dilek kipi biçimine dönüştürerek şu soruyu soruyor: İnsan nedir sorusuyla neyi tahayyül etmiştik? Metaforoloji, yukarda bahsedilenlere binaen "büyülenmiş dünyanın arka merdivenlerinde"²⁰ antropoloji yapmanın yolu olarak görülebilir, yani hem teorik *Verlegenheit* ile hem de "var olduğunu bilen, fakat *ne olduğunu* bilmeyen"²¹ bir özne için tesadüf bilinci ile başa çıkmanın bir yolu olarak görülebilir. Bunun dışında, kültürel hafızanın metaforik, figüratif ve sembolik "dolaylı yolları" *üzerinden* de eklenebilir. Ancak hatırladığımız şeyi isteyerek seçmiyoruz. Bu olgu, bizim her şeyi kendi irademizle *unutabilme* ve her şeyi kendi irademizle *hatırlayabilme* konularındaki yetersizliğimizle alakalıdır (her ne kadar Blumenberg'e göre sonuncusu düzenleyici bir ideal olarak geri kalsa da). Gerçekten de tarihin kendisi, hatırlama ve unutmama arasındaki diyalektiğin bir neticesidir ve akıl, bu diyalektiği kontrol etme çabasıdır. Elbette soru, onun - yani aklın - buna gerçekten muktedir olup olmadığıdır.²²

Blumenberg'in tarihsel anlama modeli, sorular ve cevaplar, beklentiler ve beklentilerin yerine getirilmesi veya hayal kırıklığına uğraması arasındaki karmaşık ilişkiye dair odaklanma ile belirlidir. Blumenberg'e göre tarihsel olarak aktarılmış olan soru ve cevaplar arasında asimetrik bir ilişki vardır: "Cevaplara yönelik büyük eleştirel hürriyetimiz için tarih içinde ödediğimiz bedel, soruların kaçınılmazlığıdır (*Unabdingbarkeit*)".²³ Bir soru kesin olarak yanlış olamaz. Soru daha çok, neyi bilebileceğimiz - veya bilmemiz gerektiği - konusunda belirli beklentiler uyandırır. Blumenberg, bizi uygun cevaplar üzerinde çalışmaya zorlayan "belirlenmiş soruların ipoteği"nden (*Hypothek der vorgegebenen Fragen*) ve "soru fazlalığından" (*Fragenüberhang*)²⁴ bahseder. Sorular her ne kadar ebedî veya değişmez olmasalar da, bizi, basitçe salt akli işlemlerle geri çeviremeyeceğimiz veya azaltamayacağımız belirli bir *beklenti ve sorun baskısı* (*Problemdruck*) altına alırlar. Hemen hemen sanki - bir defa uyandırıldıktan sonra - beşerî beklentiler,

ihtiyaçlar ve umutlar üzerinde bir “baskı” oluşturan soruların ataletiyle karşı karşıyaymışız gibi. Marcel Proust’un Madeleine kurabiyesini bir fincan çaya bandırduğunda *istemsizce* oluşan anılar zinciri akla gelebilir. Eğer Nietzsche, beşerî sıhhatin işareti olarak *aktif bir unutmayı* desteklemiş olsaydı, bu Proust’un *istemsiz hatırlama (m  moire involontaire)* fikrinin muadili olarak görülebilirdi.

Ve Şimdi, Nietzsche’den bahsettikten sonra, Blumenberg’in daha orijinal olan “teolojik” fikirlerinden biri ile tamamlamak önemli gözüküyor. Nitekim Nietzsche’nin meŐ hur “Tanrı öldü!” iddiası, karakteristik anısal tınısını Blumenberg’in varyasyonlarında da buluyor: Tanrı belki  lm  Ő  olabilir, fakat bu hemen doğrudan tanrının *unutulmuŐ * olduğu anlamına gelmez. Tanrı daha çok geride kalmıŐ , fakat unutulmamıŐ  bir arka plan olarak hâlâ mevcuttur. Tanrıya dair tasavvur, basit  ce unutulması mümkün olmayan akis öncesi beklentiler içermektedir. İnsanlar ilk olarak “tanrı hakkında ŐaŐ ırtıcı derecede bu kadar çok Şey” bilmeye baŐ ladıklarında, genç Hegel’in yazdığı gibi, ateizm bile, “Reddettiği Şeylerin iddia hacmini tekrar doldurmayaya muktedir olabildiği surette sadece mümkün olabilmıŐ tir” (*war selbst ein Atheismus (...) nur m  glich, sofern sie das Anspruchsvolumen ihrer Negate wieder aufzuf  llen vermochten*).²⁵ Ve hatta Şöyle söyleyebiliriz: Mutlak bir metafor olarak “tanrı”, *olası* anlamların, görmezden gelinmesi veya unutulmaya terk edilmesi basit  ce mümkün olmayan tükenmez bir kaynağıdır, nitekim yoksa kaçınılmaz olarak Şu soru kendini bize sunuyor: “Ondan sonra daha neler mümkün olabilir?”²⁶. BaŐ ka bir deyiŐ le Blumenberg Şu sorunun izini sürüyor: “Bunlara kani olmuŐ  olan insanların bulunduğu, veya sadece bilemeyeceklerine inandıkları Şeyin ne anlama geldiğini bilmek isteyen (*die wissen wollen, was das bedeutet, was sie nicht wissen zu können glauben*) agnostiklerin bulunduğu surette” böylesi bir fikir veya kavramın varlığı ne anlama geliyor ve *artık* ne anlama gelebilir?²⁷

İnsan, nasıl bilerek unutamazsa, gayret ederek de rahatlayamaz. Kırk yıldan fazla bir hizmet s  resinden

sonra hizmetçisi Martin Lampe’yi iŐ ten atan Kant’ın günlüğüne Şu sözleri girdiği iddia edilir: *Lampe ismi artık tamamen unutulmalıdır!* Kant’ın isteği, bir unutmama fermanını (*Vergessensdekret*) aktif bir Şekilde ilan etme teŐ ebb  s  n  n iŐ sel paradoks doğasına tanıklık ediyor. Ancak herhangi bir Şeyin bastırılarak      lenmesi mümkün değildir. Ve insan bir Şeyi, onu unutmayı kendine hatırlatarak unutması mümkün değildir.²⁸ ◀

*Dr., Copenhagen University College

1 Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2000, s. 9; 305.

2 Hans Blumenberg, *Paradigmen zur einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1960, s. 23.

3 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., 2006, s. 110.

4 1960, p. 23. Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., 2006, s. 578.

5 Blumenberg, kendi metaforolojik giriŐ imi için baŐ ka bir tarif kullanır: *Halbzeug* [yarım alet] kavramı, yani sanayi tasarımının yarı tamamlanmıŐ  ham maddesine atıfta bulunan bir ifade. Dikkate almalıyız ki *Zeug*, Heidegger’den esinlenilmiŐ  ve “alet, teçhizat” anlamına gelen ve “nesnelerin” pratik kullanıma hazırlıklarına iŐ aret eden bir terimdir. Metaforlar, *mümkün* olan beŐ eri     layıŐ larının tükenmez kaynaklarını oluŐ turan beŐ eri yaŐ am dünyalarının izlerini açığa çıkarırlar. Bknz: Anselm Haverkamp, *Metapher, Mythos, Halbzeug: Metaphorologie nach Blumenberg*, Berlin 2018, s. 52-53.

6 Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1960, s. 17.

7 Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a.M. 1979, s. 92.

8 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., 1953, s. 231

9 Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, s. 150-151.

10 Paul Ricoeur, “Reflections on a new ethos for Europe”, in: *The Hermeneutics of Action*, London 1996, s. 8.

11 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M. 1979, s. 99.

12 Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt a.M. 1997, s. 13-15.

13 Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, s. 171.

14 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Darmstadt 1998, s. 66.

15 Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1970, s. 150.

16 Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, s. 168.

17 Hans Blumenberg, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt a.M. 1970, s. 149.

18 Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluss*, Frankfurt a.M. 1987, s. 111.

19 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, s. 483.

20 Hans Blumenberg, *H  hlenausg  nge*, Frankfurt a.M. 1989, s. 424.

21 Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M. 2006, s. 104.

22 Hans Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, s. 117.

23 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1988, s. 80.

24 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1988, s. 76-77.

25 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1988, s. 79.

26 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., 1979, s. 685.

27 Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., 1979, s. 325.

28 Hans Blumenberg, *Lebensthemen*, Stuttgart 1997, s. 207.



MÜSLÜMAN ŞAHSİYETLER SERİSİ



Set Fiyatı
40€



Sipariş

T +49 221 7390441
www.pluralverlag.eu
www.kitapkulubu.de

mipp
plural publications
Bir **IGMG** kuruluşudur.

HATIRLAMA VE UNUTMANIN KARŞILIKLI ETKİLEŞİMİ

Ugo Perone*

1. Hatırlanan Gerçeklik

Ampirist bir geleneğe göre algılama yetimiz olmaksızın bir gerçeklik yoktur. Duyularımızla bir şeyi algıladığımız zaman, o şeyin aslında var olduğunu tespit etmiş oluruz. Böylesi bir izlenim olmaksızın bizi çevreleyen şeyler hakkında bir şeyler söylemeye muktedir olamazdık. Hatta genel olarak bir şeyin var olduğuna dair bile şüphede olurduk.

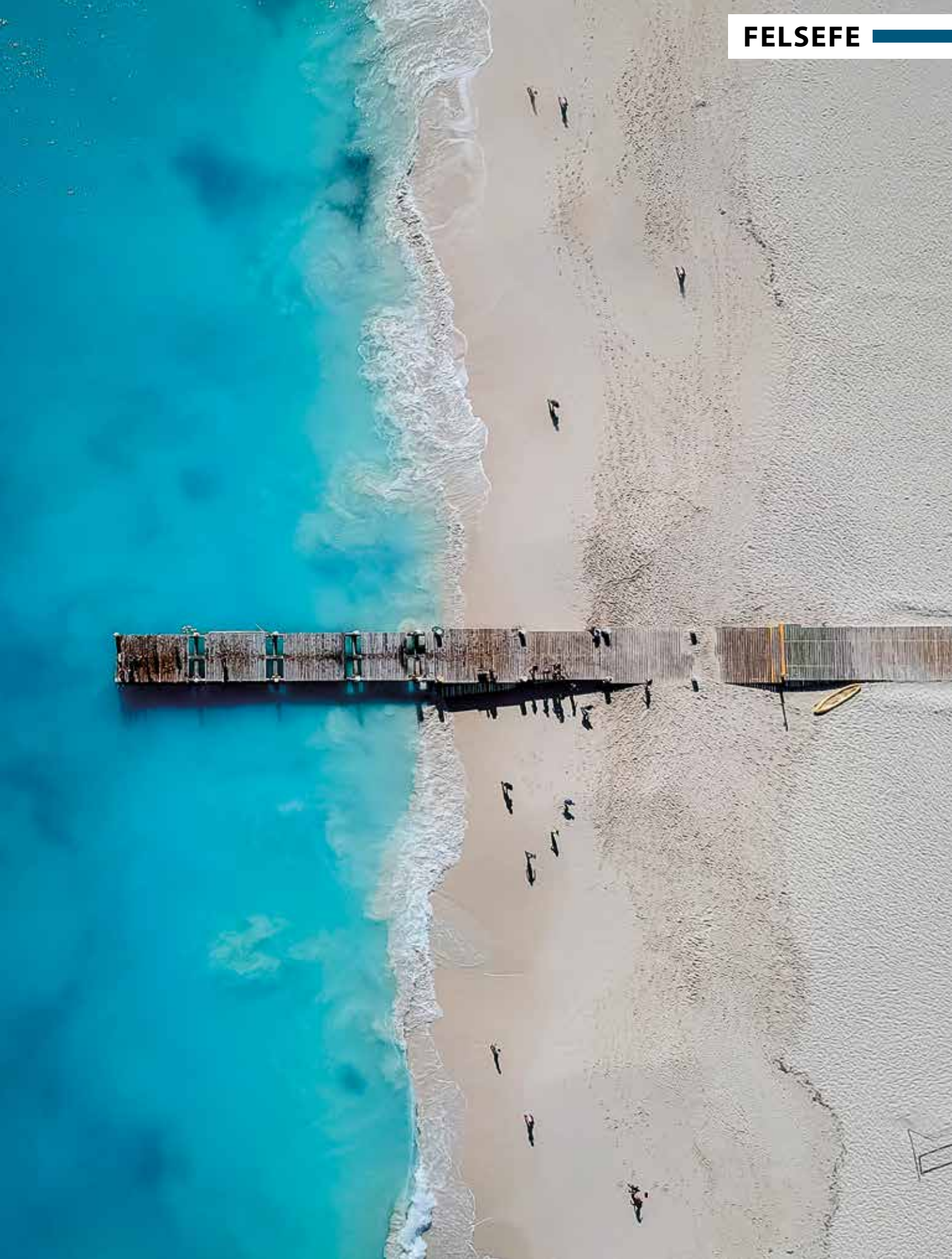
Böylesi cüretkâr bir iddianın, ampirizmin bazı yorumcular tarafından bir çeşit metafizik olarak görülmesine vesile olmasını insan anlayabiliyor. Gerçeklik bu durumda artık bir varsayılan değildir, sıradan bir olgu değildir; bilakis gerçeklik, onu algılayan insana bağlı bir neticeye dönüştüren bir biçimde anlaşılmış olur. Bu durumda ampiristler, alışlagelmiş iddialara nispeten rasyonalistlere daha yakın durmuş olurlar; sadece, bunlara nispeten onların bilgi edinme sürecini açıklamakta olduklarına dair önemsiz olmayan bir farkla.

Ancak fenomenoloji ile başlayarak başka bir gerçeklik açıklaması gün yüzüne çıktı. Biz – dediklerine göre – şeylerin kendilerine geri dönmek istiyoruz. Bu en başarılı şekilde, algılanan fenomenin gerçeklik endeksini göz ardı bırakıp odağımızı algılayan bilince yönelttiğimizde ve sadece buna konsantre olduğumuzda sonuçlanır. Algılama, algılanan şeyin özüne – şeyin kendisine – ulaşmamızı sağlar. Ampiristlerin düşündüklerinden farklı olarak algılama hiç de zamansız bir duygu değildir. Zaman içinde vuku bulur. Ve her anda aynı zamanda bir geri yönelim (*Retention*), yani netice itibarıyla hatırlama, ve ileri yönelim (*Protention*), yani öne almadır, zira algılama mütemadiyen zaman akışında vuku bulan bir süreci algılar.

Böylesi bir telakkiye uyulduğunda hatırlama, gerçekliğin daha önemli ve özsel var sayımı olarak görülebilir. Reel olan, geri yönelim ile kavradığımız şeydir. Bir hadise, kendini bilincimize kazır ve onun tarafından muhafaza edilir. Bu durumda tarih, hatıradaki tutulan hadise olmak dışında başka nedir?

Ancak daha dikkatli bakıldığında, böylesi bir mütalaanın zarfında sadece radikal bir öznelciliğin (sadece öznel olarak bir hatıradaki bulunan şey gerçek olarak mevcuttur) tehlikesi belirmiyor, bilakis aynı zamanda reel olan şeyin sürekliliğinin istikrarsızlaşma riski de doğuyor (bir algılamada aynı zamanda, olmuş olan şeyin altını kazıyan bir ileri yönelim, geleceğe doğru yönelmiş bir yönelim de etkindir).

*Hafızamızda bir şeyin unutulmaz bir anı olarak
devamlı muhafaza edilmesi nasıl mümkün olabilir?*



Tabiri caiz ise hatırlama, yaşanmış olan şeyi daha geniş bir bağlama kaydetmenin bir türüdür.

Bu filozof olmayanlar için belki zahmetli olan girizgâhın amacı aslında, gerçekliğin algısı için hatırlama kavramının ne kadar merkezî olduğunu göstermekti. Biz, gerçekliği bir olgu gibi, salt bir olay gibi görmeye alışkınız. Ancak bahsi geçen felsefi örnekler bize net bir şekilde gösteriyor ki, realite, içinde dışsal izlenimlerin (Hume bunlara *impressions* diyordu) ve hatta algılayan bilincin hatırlama biçiminin (Husserl'e göre ileri yönelimin) belirleyici bir rol oynadığı son derece karmaşık bir bileşimdir. Bu bizi, reel olan şeyi salt nesnel olan şey olarak ele almaktan korumalı ve bizi nesnel olan ile öznel olanın çözülmez örgüsünü kabul etmeye yönelmelidir.

Fakat gerçekliğin ve özellikle bizim tarih veya gelenek olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz gerçekliğin oluşumunda hatırlamanın önemine dair böylesi bir kabullenme, bizi birkaç sorunla karşı karşıya getiriyor. İlk sorun, sadece araçsal bir tutarlılığa sahip olan veya hatta ekseriyetle sahte haberlerin temeli üzerinde inşa edilebilen bir gerçekliğin sadece başkalarının (iktidar sahiplerinin) uydurduğu bir yapıya dönüşme tehlikesidir. Sadece toplumun (veya iktidar sahiplerinin) faydalı ve uygun olarak buldukları şeyler hatırlanır (ve günümüz dâhil olmak üzere tarih buna dair birçok örnek sunuyor). İkinci sorun, hatırlama sürecine aynı zamanda unutmamanın da dâhil olduğu keşfidir. Burada çift bir zorlukla karşılaşırız: Hatırlama, (bahsi geçen tüm öznelci risklerle birlikte) sadece nesnel ve tabiri caizse naif bir süreç olmamakla birlikte, aynı zamanda yapısal olarak kendi sürecinde daima aynı zamanda vuku bulan unutma süreciyle de bağlantılıdır. Hatırlama bu durumda bir seçki gibi görünüyor. Bir şeyi muhafaza edebilmek için bir başka şey terk ediliyor.

2. Zaman İçinde Hatırlamaya ve Unutmaya Çalışmak, İyi Olanı Korumak

Dolayısıyla, bu süreci daha detaylı bir şekilde incelemek faydalı olacaktır. Fenomenolojinin bize öğrettiğine göre zaman dâhilinde bir izlenim duyumsuyoruz. Bu, salt ve zamansız bir izlenimin olmadığını, bilakis fenomeni bilinçte durdurarak muhafaza etmeye yönelik bir zemin sağlayan bir dizin izlenimler var. Hatırlamanın kendisi hiçbir zaman sadece duygu değildir, ancak salt uydurma da değildir. Hatırlama, bir şeyi hatırlamaktır; buna bir mesafe dâhildir ve onu

muhafaza eder. Suni bir şekilde ve araçsal olarak, realiteye dair yanlış bir görüntü yansıtan veya daha doğru söylemek gerekirse yanlış bir gerçeklik oluşturan uydurmaları (ve bunları takip eden hatırlamayı) kendi içimizde uyandırmak elbette mümkündür. Ancak bu, buna dair bir sorumluluk taşımayan hatırlamanın bir eseri değil, bilakis artık algılamamanın kendisidir artık. Sonrasında hatırlamanın köksel faktörüne çok özenli bir şekilde dikkat etmemiz ve böylece de bilincimizi, kendini pek kolayca aldatmaması için hazırlamamız gerekir (bu, sadece siyasetin ve toplumsal diskurun vesileler sunduğu bir egzersiz değildir, bilakis daha gündelik yaşamda zaten en önemli örnek reklamlardır). İnsanın, gerçek olanla arzulanan şeyi birbirine karıştırmamak için bilhassa dikkat etmesi gerekir. Bir algılamada daima, bize karşı gösterdiği edilgenliğin özsel belirtilerine dikkat etmemiz gerekir. Bir hadise, Almancada isabetli bir şekilde ifade edildiği gibi, başımıza gelir. Hadise vuku bulur, kendi gücüne sahiptir ve bunu böylesi olarak da hissederiz. Hatırlama, bu edilgenliğe karşı aktif bir yanıttır; tabiri caiz ise hatırlama, yaşanmış olan şeyi daha geniş bir bağlama kaydetmenin bir türüdür.

Aynı zamanda – ve bu bahsettiğimiz ikinci sorunu ilgilendiriyor – bilincimiz, yaşanmış fenomenin sonuçlarına dair bir bekleyiş içindeyken geleceğe doğru hareket eden başka bir süreç de yönelir. Geri yönelim geçmiş olanı durdurur, ancak ileri yönelim o geçmiş olana bir veda hazırlar. Anılar bu şekilde oluşur, ancak tam da bu şekilde de bastırılırlar. O hâlde hafızamızda bir şeyin unutulmaz bir anı olarak devamlı muhafaza edilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu ancak, fenomeni bir anlamlandırma amacının – yapıcı veya yıkıcı bir manada – belirleyici bir unsuru olarak gören ikinci derece bir işlemle olur. Bir fenomeni, onu değerli olarak dikkate aldığım (veya değerli bulduğum) bir anlam bütününe parçası olarak sınıflandırdığım için hatırlarım. Veya tersi şeklinde, olmuş olan şeyin yaralayıcı ve yıkıcı gücü, onun düzenli bir şekilde çözülmesini bana müsaade etmediği için. Bu durumda unutulmamış olan şey ve bununla birlikte yönelimsel olarak hatırlanmamış olan da bu durumda bastırılır, yani hafızamızda istenmeyen olarak kalır ve manası sadece bastırılmış olan şeyi olabildiğince bizden uzak tutmak olan bir yığın anı tarafından ezip geçilir.

Görüldüğü gibi hatırlama ve unutma, birleşik bir süreçtir. Bir anı her zaman hürriyet ve değer ile alakalı olduğundan vuku bulur. İnsan çok sıradan ve salt işlevselci veya ahlaki sebeplerden – yani bir değer yargısında bulunan bir hürriyetin kararı olarak – hatırlamak ister. Birinci durumda anı, işlevsel sebepler geçerliliğini yitirdikleri zaman silinir. Hatırlamada, ertelenmiş bir unutmaya dair zımni bir koşul vardır. İkinci durumda ise, zamanın otomatik ve tüketen gücüne karşı bir mücadele başlar. Hatırlama, bir fenomende bulunan iyiyi ve değerli olanı muhafaza etme çabasıdır.

Şimdiye kadar iki durumu dikkate aldık: iyiyi dair yönelimsel bir hatırlama ve yaralayıcı olana dair bir unutamama. Ancak daha dikkatli bakıldığında bu son durumda çift bir ihtimal yatmaktadır. Ya anıya dair duygular tamamen olumsuzdur veya bu duygular silinmez ve mahrem bir çekirdeğe de sahiptirler (acıya dair kişisel olarak yapılan tecrübe). Anı ilk durumda kendisiyle çelişki içinde olan bir süreçtir: insan, unutmak için hatırlamaktadır. Her olumsuz tavır (örneğin intikam veya kin), olmuş olanı ve ona dair anıyı silme teşebbüsüdür. İnsan, yeni bir hadisenin olmuş olanı silme konusunda yardımcı olabileceğine dair (boşuna olan) bir umut içinde yaşar. Ancak tecrübeler gösteriyor ki, başa gelen acı, erişilen bir hoşnutlukla telafi edilememektedir (her iki hadise de birbirinden bağımsız olarak bilincimizde yer edinecektir).

Ancak ikinci bir ihtimal de vardır. İnsan, anıyı başka bir yöne doğru eğmeye ve bulunduğu takıntıdan kurtarmaya da çalışabilir. İnsan acıyı ciddiye aldığında, onu silmek değil ona bir anlam kazandırmak ister. Hafıza ile yapılan her faaliyet, olmuş olanla başa çıkabilme adına, hatta vuku bulan şeyin acı ve yara getirdiği yerler de dâhil olmak üzere, yeni imkânlar açar. Olmuş olan şeyin genel olarak silinmesi ve unutulması mümkün değildir. Gördüğümüz gibi olmuş olan en fazla bastırılır ve işlevi unutturmak olup da gerçekte esasen hakiki ve kalıcı bir çözümü sadece zorlaştıran yeni izlenimler tarafından yüklenir. Ancak hafıza süreci, daima bir anlam ufkuna kayda geçirmeyle alakalı olduğundan dolayı, anıyı daha kompleks bir işlemin momenti olarak anlamak mümkün olur ve bu işlemde çekilen acı, yaşanan incinmenin acısını yanlış değerlendirmeksizin ona tayin edilen bir anlama sahip olur. Bunun en bilindik örneği, bir yas hadisesinin hazmedilmesidir. Acı zaman içinde azalmaz ve etkinliğini yitirmez, ancak acının aynı zamanda da, tam da o acıyla birlikte ölmüş kişinin varlığını sürekli olarak ayakta tutmanın bir ihtimalini teşkil ettiğine

dair bilinçten de ayrı tutulamaz. Böylece yasa da bir sükûnet karışır.

3. İyili Olan, Geçiciliğe Tabi Olan Varlıktır

Eğer bir gerçeklik iddia ettiğimiz gibi, yaşanmış bir şeyi muhafaza eden anının ilgisi olmadan tespit edilemiyorsa, fani varlıkların dünyası olan dünyamızda hiçbir şeyin mutlak olarak neden güvende olmadığı da anlaşılmış olur. Her şey tehdit altında ve arkeoloji bize, yüz yıllar boyu kalmayı başarabilen nesnel arta kalanların bile, sadece kolektif hafızamızın onlara tarihimize bir yer vermeye razı olduğu müddetçe hayata geri getirilebildiklerini göstermektedir. Unutkanlığımızın hatırlama istencimizden daha kudretli olma tehlikesi her yerde pusuda yatmaktadır.

Dolayısıyla, insanın doğru bir şekilde nasıl unutabileceğini öğrenmemiz yerinde olacak gibi görünüyor. Unutmak gerçekten de sadece, hatırlamaya hizmet ettiği zaman meşrudur. Biz, en önemli olan şeyi hatırlamak için unutabiliriz (ve hatta unutmalıyızdır da), fakat hiçbir zaman rahatsız edici olanı silmek için değil. Hatırlamak ve unutmak Janus kafası gibi birbirine bağlıdır ve her ikisine eşlik eden ahlaki sorumluluk da bundan dolayıdır. Ve sanki unutmadaki sorumluluk herhangi bir şekilde daha büyümüş gibi gözüktür. Bir şeyi hatırlamaya karar verdiğimizde, iptali sonradan hâlâ mümkün olan pozitif bir eyleme cesaret etmiş oluruz. Hayatın bir kısmını gelecek için kurtarıyoruz; ancak gelecek yine de hâlâ bu kurtarılmış kısma dair bir yargıda bulunabilir. Eğer bilinçli (veya hatta bilinçsiz) bir şekilde bir şeyi unutsak, unutulmuş olan şeyin bastırılmış bir şey olması ve bize karşı bir intikamda bulunması veya – ve bu hatta daha da kötüdür – unutilan o yaşanmışlığın içinde mevcut olan iynin çözümlenip ve belki de tüm zamanlar için yitirilmesi tehlikesi doğar.

Hatırlama ve unutmaya dair tüm sürecin – eğer tabiri caiz ise – ayıklığın nezaretinde durması bir tesadüf değildir. Buradaki mesele, hafızanın her türlü basit mekanik icrasından sakınmamız ve neye yöneldiğimize dair dikkat etmemiz gerektiğini bilmemizdir. Hafıza manevi bir alıştırma öne koymakta ve her en küçük hadise için bir endişe taşımaktadır. Özsel olan, yani bize ve hatırlama yetimize kendini emanet veren o iyi olan belki orada mevcuttur. Bundan dolayı Malebranché'dan Benjamin'e kadar birçok filozof, ayıklığı bir tür ibadet olarak anlamışlardır. Aynı şeyi, hafızanın yapısı için de söyleyebiliriz. ◀

* Prof. Dr., Berlin Humboldt Üniversitesi

TONY STREET

İLE İSLAM MANTIK TARİHİ ÜZERİNE MÜLAKAT

Cambridge Üniversitesi İslam Çalışmaları bölümünde görevini sürdüren Tony Street, İslam mantık tarihinin çeşitli konularında alandaki gelişmeleri belirleyen çalışmalar yapmaktadır. İbn Sina sonrası mantık ve mantık-İslami ilimler ilişkisi üzerine çalışmaları vardır. Street'in İslam Mantık Tarihi yazımına yönelik en önemli katkısı Osmanlı dönemi mantıkçıları da kapsayacak biçimde 12. Yüzyıl sonrası İslam mantık tarihindeki gelişmelerin akademik/ilmi değerine dair süregelen önyargıyı kırarak metinler yazmış olmasıdır. Nicholas Rescher'in 1964'te yazdığı alanında bir ilk olan İslam Mantık Tarihi çalışmasından sonra Street yeni bir İslam mantık tarihi modeli sunmaktadır. Street'in çalışmaları çağdaş çalışmalara da ilham vermek suretiyle bu sahadaki çalışmaların gelişimine etkiye bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Paul Thom gibi modern mantık filozoflarına malzeme sağlamak yoluyla klasik İslam mantığına dair görüşlerin modern yorumlarına olanak sağlamaktadır. Çağdaş araştırmacı Halid El-Roauayheb'in vurguladığı üzere "Tony Street 2000'li yılların başlarında kaleme almış olduğu bir dizi yazıyla 12. Yüzyıl sonrası İslam mantık çalışmalarının çöküşte olduğu anlatısını düzeltmiş ve buradan ilham alan mantık tarihi uzmanları bu dönemleri ilgilendiren makale, eser neşri ve tercümelere odaklanmıştır". Makalelerin bir kısmı İslam Mantık Tarihi ismiyle 2014 yılında Türkçede yayınlanmıştır.

Harun Kuşlu-Kadir Filiz

İslam mantık tarihini diğer geleneklerle karşılaştırarak başlayabiliriz. Biraz geniş bir soru olacak ama İslam düşüncesinin özel olarak mantığa yaptığı katkı hakkında ne dersiniz? Hangi noktaların daha çok öne çıktığını düşünüyorsunuz? Aristo mantığına yapılan katkılar nelerdir? Ayrıca Orta Çağ mantık geleneği bakımından düşünürsek, İslam mantığı ile Latin mantığı arasındaki benzerlikler ve farklar nelerdir?

► Bence sorunuzun en önemli boyutu modern İslam mantığı çalışmalarının Latin ve Yunan mantığı çalışmalarına nispetle konumu ve gelişimi. Polonyalı mantıkçılar ve Arthur Prior gibi mantıkçıların yaptığı çalışmalara dikkat ederseniz onların Latin ve Yunan mantıkçıları modern mantığın anali-

tik gelişiminin bir parçası hâline getirdiklerini görürsünüz. Nasıl ki modern felsefi mantığı Arthur Prior olmadan düşünemiyorsak, Arthur Prior'ı da aynı şekilde Yunan ve Latin felsefesiyle girdiği yakın münasebetten bağımsız olarak düşünemeyiz. Fakat bunu Arap ya da İslam felsefesi için söylemek zor, zira bu perspektiften hem mantık tarihiyle hem de modern analitik mantıkla uğraşmış biri yok. Bu noktada eğer varsayımsal düşünürsek daha verimli cevaplar bulabileceğimizi düşünüyorum. Şöyle soralım mesela: Eğer 20'lerin Polonyalı mantıkçıları ve 50'lerin Arthur Prior'ı Arapça biliyor olsaydı Avrupa mantığı ne kadar değişirdi? Ne farklı olurdu? Süreler mantığının (*tense logic*) gelişimi mesela çok farklı olurdu bence.

Aletik/modal mantık, süreler mantığıyla bir arada gelişebilirdi ki biliyorsunuz bu ikisi özellikle Prior ve Kripke'nin ilk semantik çalışmalarından sonra hep ya o/ya o şeklinde çalışılmış ve karşıt görülmüştür. Dolayısıyla benim kanaatim hâlihazırda İslam mantık tarihi çalışmalarının 20. yüzyılda Akdeniz'in etrafında oluşmuş akademik toplulukların içinde bulundukları durumdan kaynaklanan belli nedenlerden dolayı yeterince gelişmemiş ve ihmal edilmiş olduğudur. Arap mantığı modern mantığın gelişiminin bir parçası olmadı. Eğer Rescher çalışmalarını 20 yıl önce kaleme almış olsaydı farklı olabilirdi. Eğer Arap mantığı dikkate alınsaydı Batıdaki felsefi mantık, özellikle de süreler mantığı, farklı gelişebilirdi. Aristo'yu farklı biçimlerde okuyabilirdik. Özel olarak neyin farklı olacağını

Önümüzdeki 20 yıl içerisinde analitik mantıkla mantık tarihi arasındaki münasebet Arap mantığı ve İslam felsefesinin de dâhil edilmesiyle çok daha verimli bir alana dönüşecektir.





söylemek zor tabii ama şu bir gerçek ki bu iki Orta Çağ geleneğine dair sistemli mukayeseler yapmak hâlâ son derece zor. 20. yüzyılda akademik kurumlarda ortaya çıkmış olan modern çalışmaları çok önemsiyorum ve inanıyorum ki önümüzdeki 20 yıl içerisinde analitik mantıkla mantık tarihi arasındaki münasebet Arap mantığı ve İslam felsefesinin de dâhil edilmesiyle çok daha verimli bir alana dönüşecektir.

Peki Müslüman mantıkçılar hangi bakımlardan Aristo mantığına katkıda bulundular?

► Bu çok zor bir soru zira Aristo'nun *Organon*'unda hangi konuya baksak bakalım bu konunun Arap ve Müslüman mantıkçıların nasıl geliştirildiğine dair yeni şeyler keşfediyoruz. Arap mantıkçıların Batılı yaklaşımı alıp onu bambaşka formlarda geliştirdiğini biliyoruz. Örneğin İbn Sînâ'nın Aristo'nun

kategorik (yüklemli) kıyaslarını yepyeni, daha önce Batı'da olmamış biçimlerde geliştirdiğini ve bu gelişmelerin de İslam mantık geleneğinde ayrıntılı olarak işlendiğini çok iyi biliyoruz bugün. Burada bir parantez açıp şunu söyleyebiliriz. Bugün Orta Çağ İslam dünyasında mantığa gösterilmiş muazzam ilgi artık alenen ortaya çıktı. Ben bu alanda çalışmaya yeni başladığımda - henüz 80'lerin başları yani - İslam dünyasında pek de mantık geleneği sayılabilecek bir şeyin olmadığı, varsa da dikkate değer boyutta olmadığı yaygın bir kanaatti. Birkaç isimden ibaret olup, 1300'lerden sonra da yok olduğu düşünülüyordu.

Bugün ise bu değişiyor. Khaled El-Rowayheb daha yeni 1200'den 1900'lere kadar uzanan bir mantık tarihi yayınladı. Bugün artık biliyoruz ki İslam dünyasında mantık alanında olağanüstü ve ayrıntılı çalışmalar var. Dikkatli inceledi-

ğimizde analitik bakımdan ne kadar sağlam olduklarını görüyoruz. Yaşayan bir gelenek içinde çalışan sıra dışı mantıkçılar var gerçekten. Fakat bugüne dek sadece Latin Batı'da mantık geleneği olduğu ve Müslüman Doğu'dakini gölgede bıraktığı düşünülüyordu. Artık şunu görme noktasına geldiğimizi düşünüyorum: Müslüman Doğu'daki gelenek Latin Batı'daki kadar büyük ve gelişmiş değil sadece. Ondan çok daha büyük, daha hareketli, daha karmaşık fikirlere sahip. Bunları söylemek istediklerime bir başlangıç olarak alalım.

Şimdi şunu biliyoruz ki kategorik kıyas ve modal kıyas Arapların ayrıntılı biçimde geliştirdikleri bir alandır. Aletik ve zamansal modaliteler arasındaki ayırım hemen İbn Sînâ'nın ölümü sonrasında ki mantıkçıların ana ilgilerinden biri olmuştur. Özellikle 12. yüzyıldan sonra Eş'ariler zorunluluğun zamansal modalitelere dair

bir mesele olarak alınmadan nasıl tanımlanabileceğiyle ilgilenmiştir. Hodges ve Strobino gibi araştırmacıların çalışmaları göstermiştir ki şartlı çıkarımlar üzerine muazzam çalışmalar yapılmıştır. Tama-
mının hacmini ölçmek için hâlâ çok zamana ihtiyacımız var ancak İbn Sînâ'nın neredeyse tek başına başlatmış olduğu çok büyük gelişmelerin varlığı şüphesiz. Nasıl bir durumda olduğumuzu belirtmek adına sadece küçük bir örnek vereyim. Hûnecî, *Keşfü'l-Esrâr*'da İbn Sînâ'nın şartlı çıkarımlar üzerine olan incelemelerinin en oturaklı eleştirilerini gerçekleştirmiştir. Fakat bu eserin edisyon kritiği 2010 veya 2012'de yapıldı. Daha dün yani. Eğer bu 420 sayfalık eseri incelersek İbn Sînâ'nın harika bir yeniden okuma ve değerlendirmesini buluruz.

Dolayısıyla şartlı kıyaslar Müslümanların yoğun katkıda bulunduğu bir diğer önemli alandır. Fakat daha yeni yayınlanmış böyle eserleri incelemekten çok bir şey söyleyemeyiz. Geleneksel anlamıyla dil felsefesi alanında iyi çalışmalar var. İbn Sînâ'nın delâlet ve yüklem kavramları üzerine geniş incelemeler var - ki 14. yüzyıldan itibaren yoğun biçimde eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin sebebi *tasavvur* ve *tasdik* üzerine olan artan ilgi ve çok anlamlılık (müştereklik) üzerine olan karmaşık tartışmalardır. Artık bu yeni tartışmalar geleneğe hâkim olmaya başlamıştır. Yanılmıyorsam Khaled El-Roauyheb bunları Doğu'da semantik sorunlar başlığı altında incelemiştir. Ayrıca Batı'daki geleneğin aksine paradokslar -özellikle yalancı paradoksu- ve çözümleri üzerine önemli incelemeler vardır. Modern mantığın büyük bir bölümünün paradoksların çözümüne ayrılmış olduğunu düşünürsek tüm bunların günümüz için tam olarak neye tekabül edeceğini henüz kestiremeyiz. Sonuç olarak söyleyebileceğim şey şu ki şimdiye dek olan

*Arap mantıkçıların
mantıkta önemli bir
katkıda bulunma-
dıkları herhangi bir
alan yoktur.
Sadece beklemeli ve
çalışmaya devam
etmeliyiz.*

tecrübemize göre Arap mantıkçıların mantıkta önemli bir katkıda bulunmadıkları herhangi bir alan yoktur. Sadece beklemeli ve çalışmaya devam etmeliyiz.

Arap mantığı hakkında spekülâtif bir soru sormak istiyorum. Arap mantığını Aristo mantığı ile Stoacı mantık arasında nereye koyarsınız?

► Bu gerçekten çok zor bir soru. Bir kere Stoacı mantığı doğru bir yere yerleştirebilmemiz için elimizdeki ana kaynaklar eksik. Biliyorsunuz bu alanda çalışan iki büyük otorite bu konuda farklı görüşlere sahiptir. Bir yandan van Ess "İslam Kelamının Mantıksal Yapısı"nda bu konuda iyimserdir ve Stoa mantığının Arap mantığı üzerinde etkili olduğunu düşünür. Diğer yandan alanda diğer bir büyük isim olan Dimitri Gutas aksini düşünür. Ve bence haklıdır da çünkü gerçekten kanıt teşkil edebilecek kaynaklar noktasında ciddi eksiklikler var. Etkisi olduğu ihtimalini her zaman akılda tutmalıyız ancak filolojik sorunu da göz ardı etmemeliyiz. Nasıl bir etkileme olmuştur, ne kadar doğrudandır? Bunları göz önüne aldığımızda biraz şüpheli yaklaşmakta fayda görüyorum. Mümkündür, ama şüpheliyim.

İbn Haldûn'a referansla açıkladığınız gibi mantık İslam düşüncesinde iki farklı grup tarafından,

yani felsefeciler ile kalam, fıkıh ve gramer gibi diğer alanlarda çalışan düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Fahreddin Râzî ve Gazzâlî'den sonra mantık esas olarak kalamcılar tarafından geliştirildi. Bu ilerleme ve gelişimi nasıl değerlendirirsiniz? Kelam tartışmalarının mantığın gelişimine katkısı nasıl olmuştur?

Karşılaştığım en ilginç mantıkçılardan biri olan Ebü'l Berekât el-Bağdâdî üzerine çalışmalar yaptım. 12. yüzyılda yaşamış Yahudi bir mantıkçı ve filozof olan Bağdâdî'nin Fahreddin er-Râzî üzerinde çok büyük bir etkisi olmuştur. Bundan bahsediyorum çünkü Ayman Shihadeh Bağdâdî'nin Râzî üzerindeki etkisi ve genel olarak Eş'arî geleneğe etkisi üzerine yeni bir kitap yazdı. Bu kitapta Ayman 12. yüzyıl boyunca en azından iki farklı ekolün olduğunu göstermiştir. Bir yandan Levkerî, Ömer Hayyâm, Sâvî, Cîlî ile ilerleyen İbn Sînâcî gelenek vardı. Diğer yandan tam da gelenek olarak adlandıramayız ama İbn Sînâ felsefesiyle ilgilenen fakat yaşayan herhangi bir felsefe geleneğine bağlı olmayan Gazzâlî ve Ebu'l Berekât gibi iki isim vardı. İşte Fahreddin Râzî bu iki ekolden de doğrudan faydalanmıştır. Onun İbn Sînâ'ya olan olumlu yaklaşımı İbn Sînâ felsefesinin Eş'arî kelamıyla uyumlu olduğunun düşünülmesini sağlamıştır. Bu bakımdan yaşayan mantık geleneğinin İslami eğitim kurumlarına girişinde Râzî'nin Gazzâlî'den çok daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi yeri gelmişken şunu vurgulamak istiyorum. Râzî'yi konuşurken hep gelenek ve ekollerle olan ilişkisi bakımından konuşuyoruz. Yani mantığın kelama, tefsire, fıkha nasıl dâhil olacağını belirleyen kurumsallaşmış müfredat bakımından konuşuyoruz. Bence bu başka bilimler bakımından da



düşünülebilir. Râzî felsefe, kelim, tefsir ve fıkıh gibi en az dört ayrı disiplin alanında muazzam çalışmalar yapmış bir âlimdir. Yani sorunuza ne kadar bir yanıt oluyor emin değilim ama cevap teşkil edecek bir adım olarak yapılması gereken şey Râzî'nin tüm disiplinlerle kurduğu yakın ve faal ilişkiyi ayrıntılı biçimde incelemek ve belki de daha önemli olarak tüm farklı alanlardaki tüm bu ilmî faaliyetleri inceleyen mukayeseli çalışmalar yapmaktır. Son yıllarda çıkan önemli bir çalışma Târiq Jaffer'in Râzî'nin tefsiri üzerine yaptığı çalışmadır. Bu eser sayesinde Râzî'nin felsefe çalışmalarının tefsir çalışmalarını nasıl etkilediğini açık bir şekilde görmüş olduk. Unutmamalıyız ki Râzî henüz altı yaşında tüm Kur'an'ı ezbere okuyabiliyordu ve 55 yaşına gelip Kur'an tefsirini yazmaya başladığında da Kur'an'ı okumaya aynen devam etti. Eğer Kur'an'ı okurken ve felsefe yaparken kullandığı hermenötik teknikleri tespit edebilirsek Râzî'nin fikrî dünyasını oluşturan disiplinler arası geçişleri daha net görebiliriz. Şimdi baştaki soruya geri dönersek şöyle söyleyebiliriz. Râzî'nin felsefi metinleri okuma şekli büyük oranda Kur'an okumalarına dayanan daha genel yaklaşımından etkilenmiştir. Ancak daha derinlikli bir değerlendirmeye için henüz erken ve yeni çalışmalar gerekli.

İbn Sînâ sonrası Arapça mantığın gelişiminde kelimciler nasıl bir rol oynamıştır?

► Şimdi düşünelim: Acaba kelimciler felsefe ve mantık alanında çalışmalar yaparken kelimci kimliği altında mı yoksa filozof ve kelimci gibi iki farklı entelektüel kimlik altında mı çalıştılar? Mantıkta örneğin en titiz çalışmalar Şafiiler tarafından yapılmıştır. Eş'ariler de var tabii. Necmeddin Kâtibî örneğin, o bir Eş'arî değildi yanılmıyorsa, Şafiî'ydi. Çünkü bir Eş'arî kelim-

Bir Eş'arî'nin yazmış olduğu mantık metnini incelediğimizde, İbn Sînâ'yı düzeltmeye çalışırken ne oranda Eş'ariliğe ait görüşler kullanılıp kullanılmadığına da takılıp kalmamalıyız.

cısı olan Râzî'nin eserlerine cevap veriyordu. Ayrıca kadılar ve fıkıh okullarında faal olarak çalışmakta olan ve fıkıh hakkında yazanların da katkıları oluyordu, Hünecî gibi mesela. Hünecî Eyyübîler döneminde ve daha sonra Memlükler döneminde Kahire'de fıkıh dersleri vermiş ve baş kadılık yapmıştır.

Kâtibî'nin Râzî'nin Mülâhhas'ı üzerine bir şerhi var, ismi Mülâhhas.

► ... ki ne kadar da muazzam bir eserdir değil mi? *Keşfü'l-Esrâr* üzerine olan şerhini de unutmamak gerekir. Bunların hepsi İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının mantık bölümünden neşet etmiş eserlerdir ve harikadırlar. Tabii hepsini okumadım, bazı fragmanları inceledim. Ancak yine de ciddi bir kelimci yaklaşımı olduğuna dair yeterince kanıt olmayabilir. Fakat şunu söyleyebilirim. Örneğin Râzî delâleti incelerken konuyu yeniden ele alır ve çok anlamlılığı delâlet incelemesinde çok önemli bir yere koyar. Nora Kalbarczyk çok anlamlılığın Râzî'nin fıkıh çalışmalarında ne derece önemli olduğunu göstermiştir. Mantıktaki dilbilimsel tartışmalar fıkıhtaki dilbilimsel tartışmaları beslemiştir, ancak bu konuyu aydınlatmak için daha çok çalışmaya ihtiyaç var. Bu ko-

nunun nihai çözümünün ancak belirli noktalara odaklanan titiz çalışmalar sayesinde aydınlanabileceğini düşünüyorum. Örneğin uzun yıllar Eş'arilerin geliştirmiş olduğu modal mantığın kelimci yaklaşımlarından kaynaklandığını düşünmüştüm. Hâlâ da öyle düşünüyorum ama bunu ispatlayacak kanıtlara sahip değilim. Eğer Eş'arî iseniz bu sizin için önemlidir tabii ancak sadece metinlerde geliştirdikleri argümanlara yoğunlaşırsak, örneğin İbn Sînâ'dan aldıkları argümanlara, sanki şöyle diyor gibiler: "İbn Sînâ bunu kabul etmelidir." ama Eş'arilerin bunu kabul etmesi gerektiğine dair bir şey söylemiyorlar.

Eğer İslam mantık tarihini İbn Sînâ öncesi ve sonrası şeklinde iki dönem olarak düşünürsek, sizin "İbn Sînâ yorumcuları İbn Sînâ'nın geliştirmiş olduğu mantık sisteminin kendi metafiziğini dahi ifade etmekte yetersiz kaldığı" şeklindeki görüşünüzü nasıl anlamamız gerekir?

► Eğer 12. ya da 13. yüzyıldan herhangi bir mantık metnini ele alırsanız zamansal (*temporal*) modalitelerin ayrımı hakkında İbn Sînâ'yı yetersiz bulduklarını görürsünüz. Ana çekincelerden biri budur. Ya İbn Sînâ'nın ayrımı görmediğini ya da karıştırdığını söylerler. Râzî ve Hünecî mesela. Râzî İbn Sînâ'nın ayrımı göremediğini, Hünecî ise başka şeylerle karıştırdığını söylemiştir.

"Devam" (sürekli) ve "zarurî" (zorunlu) arasındaki ayrımı mı diyorsunuz?

► Evet öyle, aletik (modal) ve temporal/zamansal ayrımı. Bu metinleri okurken ne oranda başka metinlere de göz atmalıyız sorusu geçerliliğini her zaman korumaktadır. Örneğin mantık metni okurken aynı yazarın kaleme almış olduğu bir kelim metni. Bence

bunu yapmalıyız. Fakat örneğin bir Eş'arî'nin yazmış olduğu mantık metnini incelediğimizde, İbn Sinâ'yı düzeltmeye çalışırken ne oranda Eş'arîliğe ait görüşler kullanılıp kullanılmadığına da takılıp kalmamalıyız. Avrupa düşünce geleneğinde de herhangi bir metni incelerken aynı yazar tarafından yazılmış başka metinlerin incelenmemesi gibi bir duruma rastlamak pek mümkün değildir zira her metin birbiri için birtakım çıkarımlar sağlayacaktır. Eğer iki metin varsa ve aynı yazar tarafından yazılmışsa, birbirleri için önemli sonuçlar barındıracaklardır.

Fahreddin Râzî'ye özel bir ilginiz var. Ne tür felsefi ya da teolojik nedenler sizi İbn Sinâ sonrası mantığı incelerken Râzî'ye götürdü?

► Evet Râzî ile çok yakından ilgilendim. Onunla tanışmamı sağlayanlar hocalarım Toni Jones ve Peder Anawati'ydî. Toni Jones Râzî'nin Kur'an yorumları ve Kur'an'daki anlatı üzerine olan yorumlarıyla yakından ilgileniyordu. Râzî'nin Kur'an'da anlatılanlara olan yaklaşımını ve Kur'an'ı Kur'an dışında kaynak kullanmadan yorumlamaya olan inancını incellerseniz sizin de ilginizi çekebilir. Bu tavrı aynen felsefi metinlere de uygulamıştır. *Kitâbü'l İşârât ve Tenbîhât*'ı ya da *Şifâ*'yı nasıl okuduğuna baktarsanız son derece kıvrak bir biçimde metin içi gidip gelmeler yaptığını görürsünüz. Râzî iç tutarlılığı, doğru yorumlamada birincil kriter hâline getirmiştir. Ben bunları Râzî'nin Kur'an'daki kıssaları okuyuş şeklini inceleyen Toni Jones'tan, ve tabii ki Peder Anawati'nin 1970'lerde meşhur olmuş Râzî'nin tıp ve felsefe alanlarındaki çalışmaları üzerine olan incelemelerinden öğrendim. Şimdi size inanması güç bir şey anlattım. Peder Anawati 1970'lerde, hatta biraz daha önce de olabilir,

Şu bir gerçek ki mantık İslam dünyasına girdikten sonra kelim ve fıkıh ilanihaye değişmiştir. Mantığın çok önemli bir unsur olduğu şüphesizdir. Neredeyse İslam'ın yüksek Orta Çağ yıllarında üretilmiş tüm büyük eserlerin mantığı zemin aldığı söyleyebiliriz.

İslam Ansiklopedisi'nde "Fahreddin Râzî" maddesinin olmadığını ilk tespit eden kişidir. Sadece bu bile Râzî'nin ne kadar göz ardı edildiğini göstermeye yeter. Düşünebiliyor musunuz günümüzde bir İslam ansiklopedisi var ama Râzî hakkında bir madde yok. İslam dünyası üzerine Batı'da gelişen çalışmalarda Râzî'nin önemini gündeme alan ilk kişi Peder Anawati'ydî.

Şimdi soruya geri dönersek, felsefi gerekçeler mi yoksa teolojik gerekçeler miydi beni Râzî'ye iten açıkçası bilmiyorum. Şu da bir gerçek ki İbn Sinâ sonrası mantığı Râzî olmadan çalışamazsınız. Çünkü Kâtibi, Ebherî, Hüneci gibi pek çok başka isimle ilgili olarak, 13. yüzyılın Râzî'nin mantık üzerine yaptığı çalışmaların sonuçlarını takip etmekle geçtiği ve bu yüzyıldan sonra da pek çok görüşüne mesafe alınmaya başlandığını söylemeliyiz. Sebepleri karışık olmakla birlikte en temelde Râzî'nin genel projesine dair şüphelerin artması olduğu söylenebilir. Tabii

ki benim için bu tarzda felsefi ya da teolojik gerekçelerden bahsedemeyiz. Aristo mantığının İslam dünyasında nasıl genişletildiği ile ilgilendim. Râzî'nin kullandığı hermenötik yöntemlerle ilgilendim. Bence yapılması gereken en önemli çalışmalardan biri Râzî'nin Kur'an'ı okurken ve felsefe yaparken kullandığı hermenötik yöntemlerin incelenmesidir. Ancak -bugün zaten yapılıyor olduğu gibi- sadece biçimsel dizge bakımından olmamalı. Metinlere yaklaşımına dair son derece derin bir tavır var, bunu incelemenin Kur'an yorumlarıyla felsefe çalışmaları arasındaki bağlantıya dair önemli bulgular sunacağından eminim.

Müslüman mantıkçıların genel olarak mantığa katkılarından bahsettik. Şimdi isterseniz biraz da mantığın İslam düşüncesine olan katkısından bahsedelim. Nasıl bir katkı var sizce? Örneğin Bağdat felsefe okulunun bir üyesi olan Ebû Bişr el-Matta ile gramerci Sîrâfî arasındaki dil ve mantık ilişkisine dair olan tartışma İslam düşüncesindeki dil felsefesini nasıl etkilemiştir? Ve bunun fıkha etkisi ne olmuştur?

► Bu konuda ne kadar yardımcı olabileceğimden tam olarak emin değilim. Ancak şu bir gerçek ki mantık İslam dünyasına girdikten sonra kelim ve fıkıh ilanihaye değişmiştir. Mantığın çok önemli bir unsur olduğu şüphesizdir. Neredeyse İslam'ın yüksek Orta Çağ yıllarında üretilmiş tüm büyük eserlerin mantığı zemin aldığı söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin *el-Mus-tasfâ'sı*, İbn Rüşd'ün fıkıh kitapları ve kelimde argümanların İslam dünyasında gelişmiş olan mantığa dayandığını biliyoruz. Calvin Normore, Brian Copenhaver ve Terence Parsons, yeni yayınladıkları çalışmalarında İspanyali Peter'in mantık risalesini neşrettikler.

Bu risalenin tam olarak ne zaman yazıldığını bilmiyoruz ama muhtemelen Kâtibî'nin eş-Şemsiyye'yi yazdığı dönemle neredeyse aynı dönemdi. Düşünün elinizde bu iki mantık risalesi var. Biri Latin dünyasındaki her eğitilmiş kişi tarafından okunuyor, diğeri ise İslam dünyasındaki her eğitilmiş kişi tarafından okunuyor. Son derece spekülâtif de olsa İspanyol Peter'in mantık, hukuk ya da teoloji alanlarına değil, Avrupa'da eğitim almış herkesin kullanıyor olduğu temel söylem üzerine etkisini inceleyen iki sayfalık çok ilginç bir değerlendirme vardır. İnsanların kullandığı terimler ve argüman kurma biçimlerinin değiştiğini iddia ediyorlar. eş-Şemsiyye'nin İslam dünyasında nasıl bir etkisi olduğu hakkında yeterince donanıma sahip değilim. Fakat olduğu noktasında hiç şüphem yok.

Sîrâfî-Matta tartışmasına geri dönersek, öncelikle şunu belirtmek gerekir. Margoliouth'nin 1905 yılında yaptığı çeviri gerçekten harika. Hele zamanı açısından düşünülduğünde sıra dışı bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Teknik terminolojiyi geliştirebiliriz tabii. Bu tartışma İslam dünyasında dil ve mantık alanıyla ilgilenen herkesin ilk okuması gereken kaynak. Tevhidî yazıya geçirmeden yaklaşık 40-50 yıl önce gerçekleşiyor değil mi? Zaman farkına bakın. Tartışmanın gerçekleştiği zamandaki felsefi ve kültürel atmosferle yazıya geçirildiği atmosfer ne kadar da farklıdır.

Biraz da İslam mantık tarihinde mantık ve dil arasındaki ilişkiye dair konuşalım mı?

► Mantıkçıların daima sorduğu bir sorudur bu, kendi disiplinlerinin gramerle ilişkisi üzerine hep düşünmüşlerdir. Fakat aksi durumu pek göremezsiniz, yani gramer-ciler gramerin mantıkla nasıl bir

İbn Arabî kendi teknik mantık sisteminde tutarlılık-dışı mantığı bir şekilde daha doğmadan haber vermiştir.

ilişkisi olup olmadığını pek soramazlar. Dolayısıyla mantıkçıların gramer hakkında söylediklerine dair elimizde her şey olmasa da oldukça çok sayıda materyal olduğunu söyleyebiliriz. Hünecî'nin mesele bu konu hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. Bunun yeterince çalışıldığını düşünmüyorum. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İşârât*'ında birçok bölümde mantıkçının grameriye önemli telkinlerde bulunduğunu, şu ayrımları yap vesaire gibi şeyler söylediğini biliyoruz. Ancak bence meseleye diğer ucundan bakmak ve gramer-cilerin mantıkçılara neler söyleyeceklerini incelemek de son derece ilginç olabilir. İlginç, çünkü burada ihtilâflı bir durumdan bahsediyoruz. Arada rekabet var. İbn Sînâ'nın biyografisinde örneğin, uydurma bir eser olabilir tabii, dilbilimciyi alt ettiği meşhur bir bölüm vardır. Dilbilimcinin adını hatırlamıyorum ama bu İbn Sînâ'nın geleneksel bilimlere aştığı ve alt ettiğini göstermenin bir yolu olarak kullanılıyor. Burada ihtilaf yaratacak iki alan var. Öncelikle filozoflarla diğer ulema arasında kültür temelli bir ihtilaf olabilir. Ya da müfredata dair bir ihtilaf olabilir. Râzî ve Hünecî gibiler, özellikle de Râzî, hem harika gramer-ciler hem de harika mantıkçılardır. Tevhidî'nin yazmış olduğu şekliyle Matta-Sîrâfî tartışmasından çıkan şey kültürel bir düşmanlıktan çok disiplinler arası bir rekabet gibi görünüyor.

Tanrı hakkında mantığın sınırları dâhilinde konuşulabilir mi? Klasik mantık ya da modern modal mantık din dili için herhangi bir imkân barındırıyor mu? Ya da belki kısıtlama?

► Baktınız mı bilmiyorum "The History and Philosophy of Logic" dergisinde Graham Priest ile çalışmış İranlı genç bir araştırmacının yayınladığı bir makale var. Tutarlılık-dışı mantık (*para-consistent logic*) alanında alanın en önemli ismiyle birlikte çalışan bu araştırmacı İbnü'l Arabî'nin tutarlılık-dışı bir mantıkçı olarak okunabileceğini iddia ediyor. Eğer bu doğruysa – Graham'ı ikna ettiyse zaten doğrudur – buradan iki şey çıkarabiliriz. Bu bize ilk olarak gösterir ki tutarlılık-dışı mantığın sanıldığı aksine doğrudan teolojik kullanımı vardır. İkinci olarak da İbn Arabî kendi teknik mantık sisteminde tutarlılık-dışı mantığı bir şekilde daha doğmadan haber vermiştir. Yani diyebileceğim şey bunu bir olasılık olarak tutmakta fayda var. İbn Arabî'nin dil, dilin kullanımları, doğal dil ve bildiğimiz dilin çekim alanı dışında kalan birtakım şeylerin ifadeleriyle âdetâ saplantılı derecede ilgilendiğini biliyoruz. Bu son derece ilginç bir gelişme. Fakat bu alanlarla ilgilenen birçok filozof bu konuları İbn Meymûn'un, hatta Mu'tezile'nin bile, negatif teolojisinden çok daha az negatif olan bir negatif teoloji bağlamında tartışıyor. Ama yine de negatif değil de Tanrı hakkında olumlu konuşan mantıkçılar varsa bunu görmek gerçekten ilginç olurdu. Yani ben böyle düşünüyorum.

Çok teşekkür ederiz.

Söyleşinin tamamını web sitemizden okuyabilirsiniz.

İDRAK EDEN ÖZNENİN SÜREKLİLİĞİ SORUNU: TARİH BİZİM NEYİMİZ OLUR?

Ömer Türker*

Insan, sadece içinde bulunduğu an veya zaman dilimi dikkate alınarak anlaşılabilen bir varlık değildir. Sınırlı bir zaman dilimine sıkışmış anlama çabası, birey veya toplumu kendi varlığı ve hâllerini dahi kavramaktan aciz bırakır.

Bunun sebebi, herhangi bir insan veya toplumu oluşturan unsurların yalnızca onun tarafından taşınıyor olmamasıdır. Bir ferdi, cemaati veya milleti var eden unsurlar, o fert, cemaat veya millet tarafından taşınmakla kalmaz aynı zamanda bunları taşıyan manevi bir fail olarak tahakkuk eder. Bu manevi fail, fiziksel bir nesne olarak somutlaşmaz ve duysal olarak işaret edilebilir değildir; aklen kavranabilir ve ferdin, cemaatin veya milletin zihin, davranış ve maddi üretimlerinde teşahhus eder.

Öyle görünüyor ki burada çift yönlü bir ilişki vardır. Bir taraftan birey ve toplumla kaim olan ve böyle olduğu ölçüde birey ve toplumun iradesi ve tercihleri karşısında edilgin bir manevi failden, diğer taraftan ise bireyi ve toplumu, kendisini ifşa etmenin vasatı hâline getiren ve böyle olduğu ölçüde etkin, şekillendirici bir failden söz edebiliriz. Bu yönüyle söz konusu manevi fail, Meşşâî filozofların hareket açıklamasını andırır. Bilindiği üzere Meşşâîlere göre hareket, her türlü kuvveden fiile intikali ifade eder. Kuvveden fiilen intikal, iki katmanlı bir varoluşa sahiptir. Birincisi an be an yenilenen ve her bir yenilenmeyle varlığını devam ettiren aracılık (*tavassut*) anlamında harekettir. Bu seviyede hareket, parçalı ve kesintilidir. Zira yalnızca şimdide vardır ve bu varoluş esnasında öncekilerin tamamı yok olmuştur. İkincisi ise A noktasından başlayıp B noktasında tamamlanan hareketin bu iki nokta arasındaki kesintisiz uzanımıdır (*imtidâd*). Akıl Adan B'ye kadar gerçekleşen oluşları tek bir çizgi hâline getirerek söz konusu uzanımı var eder. Dolayısıyla ikinci anlamıyla hareket, dışta bir bütün olarak varlığa sahip değildir ve oluşların akıl tarafından birleştirilmesiyle inşa edilmiş olması anlamında itibaridir. Geçmişten gelerek birey ve toplumda tahakkuk eden manevi fail de hareketin bu iki türüne benzer bir varlık tarzına sahiptir. (i) Kesintisiz bir akışla tahakkuk etmesi ve kuşattığı her şeyin bir vasatı hâline gelmesi bakımından hakiki bir oluşa sahiptir ve herhangi bir fert veya topluluğun itibarından

bağımsızdır. (ii) Bu manevi fail, sözü edilen kesintisiz akışın son anda dürülmesi ve ulaştığı noktanın aynı zamanda bütün geçmiş akışların evrildiği veya vardığı son temsil olması bakımından ise dışta bir bütün olarak var değildir ve bütünlüğünü, ancak taşıyıcısı olduğu birey ve toplumların zihninde kazanır.

Birinci anlamıyla manevi fail, fert ve toplumların hem varoluş vasatı hem de varlığını izhar etmeye vasıta. İkinci anlamda manevi fail ise fert ve toplumları, kendisinin vasatı ve zuhuru için vasıtası hâline getiren külli bir akıl gibidir. Her iki anlamda da manevi fail kendisini bir idrak ve kavrayış olarak sunar. Öyle ki bu özelliği gözden kaçırıldığında söz konusu kavrayışlar bütününe maddi tezahürleri tamamen anlamını yitirir. Tam da bu sebeple, manevi fail, fert ve toplumların idrak eden özne oluşunun bir yönüyle zemini, bir yönüyle kendisini oluşturur. Manevi fail, vasat veya vasıta olduğu birinci anlamıyla ferdin veya toplumun idrak eden özne oluşunun zeminidir; fert ve toplumları vasat ve vasıta hâline getiren ikinci anlamıyla ise idrak eden öznenin yani fert ve toplumların düşünen zihninin kendisidir.

İster bir vasat veya vasıta olarak ister düşünen zihin olarak kavransın manevi fail, kendisini pek çok yönden ifşa eder: Dil, mimari yapılar, musiki, davranış kalıpları, edebî eserler, bilimsel eserler, beğeniler, mutfak kültürü vs. Listeyi uzatmak mümkündür. Aslında biz geçmişte meydana gelmiş ve eserleri, sonuçları yahut bilgisi günümüze intikal etmiş nesne, vakıa veya olgulara “tarih” adını veririz. Tarihin daima geçmişle irtibatlı olarak düşünülmesi, doğru olmakla birlikte bu durum, tarihle birlikte taşınan, daha doğrusu tarihi taşıyan külli anlamı gözden kaçırmaya sebep olur. Nitekim Sami dillerinde tarih kelimesinin kök anlamı “aya göre vakit tayin etmek ve bir şeyin zamanını belirlemek” demektir.

Buradan hareket edecek olursak; tarih, bir şeyin varlığına dair bir idrake sahip olmak demektir. Fakat bu idrak, o şeyin tahakkuk ettiği ortamdan veya ilişkili olduğu nesne, olgu ve durumlardan yalıtılmış değildir. Bu bağlamda şeyin zamanını yahut zamansızlığını tespit etmek, bireysel varlığını mutlak varlıkla irtibatlı

İnsan, sadece içinde bulunduğu an veya zaman dilimi dikkate alınarak anlaşılabilen bir varlık değildir.

hâle getirmek, diğer deyişle o şeyi, varlık olmak bakımından varlığın tezahür sürecinin bir parçası olarak kavramak demektir. Dolayısıyla bir varlık idraki olmaksızın şeyin zamanla ilgisinin kurulması mümkün olmadığı gibi zamanı bir tür varlık sayacı olarak değerlendirmedikimiz takdirde şeyin zamana bağlanmasının da anlamı olamaz. Her ne kadar genel olarak Meşşâi gelenek, zamanı hareketin miktarı olarak tanımlamışsa da Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Dâvûd-i Kayserî gibi felsefe ve tasavvuf geleneğine mensup bazı düşünürler zamanı, varlığın miktarı olarak kabul etmişlerdir. Buna göre zaman, varlık olmak bakımından varlığın zuhur ettiği sonsuz akışı ifade eder. Bu akış, herhangi bir “an”ı sayaç kabul edilerek sayılmadığı takdirde kendisini belirli (*müteayyen*) ama sınırsız (*gayr-ı mahdûd*) bir süre olarak sunar. Belirli bir süre olarak sunar, çünkü sürmek veya süregitmek taayyün etmiş olmayı gerektirir. Sınırsız bir süre olarak sunar, zira saf anlam olarak tahakkuk eden varlık, belirli bir tezahürü sayaç kabul edilmedikçe sayılabilir, dolayısıyla da ölçülebilir değildir.

İnsan zihni sınırlı olanı aracı ederek sınırsız olanla irtibat kurar. Evet, zihnin idrak veya kabil gücünün sınırları yoktur fakat her idrak mutlaka sınırlı ve belirli bir durum olarak tahakkuk eder. Bu açıdan bakıldığında varlığın sınırsızlığı ve zamanın sınırlılığı ile idrak gücünün sınırsızlığı ve belirli bir idrakin sınırlılığı arasında bir koşutluk vardır. Mutlak idrak, varlığa denk gelirken belirli idrakler zamana denk gelir. Gerçi Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi filozoflar “mutlak zaman” anlamında “dehr”den söz etmişler ve onun ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bilhassa İbn Sînâ’nın sözünü ettiği mutlaklık ve ezelilik, hareketin ölçüsü anlamında zamandan bağımsızlık ve böylesi bir zamanda başlangıca sahip olmaktan beri olmak demektir. Aksi hâlde İbnü'l-Arabî’nin düşündüğü gibi hakiki anlamıyla bütün kayıtlardan azade olmak yalnızca kendinde Varlık’ı niteleyebilir ve Varlık’ın her türlü zuhuru, kaçınılmaz olarak bir taayyüne sahiptir. Bu taayyün, ezeli veya hâdis olabilir.

Şu hâlde zaman, varlığın sonsuz akışına idrak eden bir öznenin temasında taayyün eder. İdrak edenin öznenin en üst mertebesi ise her şeyi kuşatan Varlık anlamının yine kendisidir. Bunun en açık delili, insani idrakin bir varoluş seviyesini temsil etmesidir. Yani insan, varlık anlamının özelleşmiş ve belirginlik kazanmış (*tahassüs* ve *taayyün*) bir hâlidir. Kendinde müdrik olmayan şeyin hâli de müdrik olamaz. Bu demektir ki Varlık’ın kendisine ilişkin idraki, onun ardışık oluşlar şeklinde akışına temas ettiğinde mutlak zaman; Varlık’ın sınırlı ve belirli bir tezahürüne ait idrak, söz konusu akışa temas ettiğinde miktar anlamında zaman ortaya çıkar. Akışa temas eden idrak, ne denli özelleşirse zaman da o denli özelleşir; bu-

nun tersine idrak ne denli genelleşirse zaman da o denli genelleşir. Fakat zamanda taayyün etmiş varlığı idrak, daima sınırlılık içinde sınırsızlığı, sonlu içinde sonsuzu idrak demektir. Bu bağlamda varlık anlamının belirli taayyünlerini idrak, çift katmanlı bir yapıya sahiptir. Birinci katman, bütün taayyünlerin kendisine ait olduğu mutlak özneye veya varlık olmak bakımından varlığa ilişkin idraktır. Bu idrak aynı zamanda taşıyıcı özneye ilişkin idraktır. Zira bütün varoluş durumlarını, nihai bir anlamın hâlleri olarak kavrar. İkinci katman ise taayyünlere veya varlık olmak bakımından varlığın hâllerine ilişkin idraktır. Klasik İslam düşünürleri birinci katmana ilişkin idrake bağlı bulundukları ekole göre “metafizik”, “kelam” veya “tasavvuf” adını vermişlerdir. İkinci katmana ilişkin idrak ise dinî veya akli bilimlerin diğer bütün dallarında ifadesini bulur. Gündelik tecrübede tahakkuk eden idraklerde bu iki katman ekseriyetle iç içe bulunur.

Şu hâlde taşıyıcı öznenin kendisine ve hâllerine temas eden idrakler, mutlak ve mukayyet zamana ilişkin idraklerdir. Tarih dediğimiz şey ise mutlak zamana ilişkin idraki mazmununda barındıran mukayyet zamana ilişkin bir idraktır. Bu bağlamda tarih, bir yönüyle bize gelen, bir yönüyle de bizim kendisine vardığımız şeydir ve kelimenin tam anlamıyla bir anlamlar ve idrakler yumağıdır. Bize gelen tarih, metafizik, kelam ve tasavvuf gibi küllilik iddiasındaki bilimlerin temas etmeyi taahhüt ettiği mutlak zaman veya dehrin idrakidir. Bu türlü idrak, daima hususi taayyünlerin gerisinde bulunan yalın varlık anlamını, bu anlamın bütün hâllere açıklığını ve sınırsız kuşatıcılığını yakalamanın peşindedir. Nihai gayesi, sonsuzluğunu insan müdrikesinde ifşa etmesi umulan saf bir varlık kavrayışına ve zorunluluğa ulaşmaktır. Bizim kendisine vardığımız tarih ise söz konusunu yalın varlık anlamının taayyünlerine ve hususi hâllerine temas etmeyi taahhüt eden bütün idrak etkinliklerini kuşatır. Bu türlü idrakler, bilen özne olarak insan ile yalın varlık anlamının hâlleri arasında izafetler meydana getirerek tahakkuk edebilir. Dolayısıyla da akış; nesnelere, vakıalara ve olgulara çevirerek hususileştirme ve şeyleştirme amacı güder. Nihai gayesi, varlık olmak bakımından varlığın, zorunluluğunu kendisine ifşa etme yolu olarak imkânı kavramaktır. Bu sebeple daima hiyerarşi, düzen ve tertip arayışını barındırır.

Mutlak ve mukayyet zamanlara ilişkin her iki idrak türü de gerçekte insanın kendisine ilişkin bir idrake varır. Bu durum insana farklı bir nitelik ve işlev verir: Bildiğimiz dünyada anlamadan rahat etmeyen ve hakiki ihtiyacı kavramak olan tek mevcut insandır. Hiçbir doyum, insanda anlama, kavrama yahut bilmenin verdiği kadar sürekli ve yetkin bir haz veremez. İşte kendisini bize varlık ve onuna hâlleri olarak ve bizim

de onu tarih olarak kavradığımız bütün anlamlar ve idrakler yumağı, insan veya cemaatin bir yandan mutlak varlığa diğer yandan onun hâllerine temas ettiği bir idrak hâlidir. Fakat her iki durumda da insani özne bizzat kendisine temas ettiği bir idrak hâli yaşar. Bu bağlamda mukayyet zaman anlamında tarihten bize kalan unsurlardan ziyade bizim kendisine ulaştığımız anlam ve idraklerden bahsetmek daha isabetlidir. Zira varlık daima kendisini izhar eder. Bunun anlamı, varlık olmak bakımından varlığın idrake müheyya ve hazır oluşudur. Yani gelen, kendisini sunan, idrak edilerek ifşa olmayı isteyen, odur. Fakat bu ifşaları, birer anlam ve durum olarak kavrayan yahut bütün bunlara kendisini kapatan ise insani öznedir. İnsanın varlık ve yokluğa bakan imkânı kendisine ilişkin şuurla birleşince, ona böylesi bir tercih yapma özelliği bahşeder. Ama bu durum insana tuhaf bir nitelik ve işlev verir: Kendisine ulaşan varlık anlamının hâllerini mukayyet zamanda bütüncül olarak kavrayabileceği yahut kavrama çabasına girebileceği hâlde onların bir kısmı lehine diğerlerine ilgisiz kalmak. Bu ilgisizlik, şayet toplumsal seviyede bir veya iki nesil sürerse, insanın bizzat kendi hâlleri olarak tahakkuk eden varoluş durumlarına dair idrakten de mahrum olmakla neticelenir.

Öyleyse tarih, yukarıda tanımlanan ikinci anlamıyla, insani varoluşun bütün alanlarını kuşatan bir tezahürler manzumesi olarak insanın bizzat kendi varoluşuna ilişkin bir idrakidir. Bu bağlamda tarihten insana herhangi bir şey kalmasından ziyade, insan yönelişi ve imkânları nispetinde varoluşun hâllerini her idrakler bütünü olarak temsil eder. Tarihe ilişkin her türlü ilgisizlik, hem bir idrak kaybıdır hem de insanın kendisine özgü yetkinliklerinden mahrumiyettir. Birinci anlamıyla tarih ise ikinci anlamı tamamlayan hatta ona nihai anlamını kazandıran mutlak varlıktır. İnsan istese de istemese de varlığın mutlaklığı, daima kendisini insana sunar. Onun sunumu her ne kadar belirli zaman ve mekân şartlarında gerçekleşse de bütün zaman ve mekânları araçsallaştırır. Bu sebeple mutlak varlık, sıradan bir insanın gündelik tecrübesinde temas kurulmaya elverişlidir. Bu anlamıyla tarihe ilgisizlik, insanı hem süflileştirir hem de anlam yitimi sorunuyla yüz yüze getirir. Hiç kuşkusuz ilginin daima en iyi sonuçları vermesi beklenmez. Varlığın mutlaklığına temas bir imkân olarak bütün fertlere bahşedilmişse de nadir fert, teması ikinci bir farkındalıkla yani farkında olduğunun da farkına vararak kavrar. Oysa ikinci anlamıyla tarihte ikinci bir farkındalık olmaksızın zaten yok hükmündedir.

Dolayısıyla bu anlamıyla tarihsel şuurdan yoksunluk, şuurun eksik olduğu ölçüde, kelimenin hakiki anlamıyla kimlik kaybına yol açar.

Her iki anlamıyla da tarihin ortak bir özelliği vardır: İnsan ilgi, şuur ve idrakleri nesilden nesle aktarılabilir. Bazı kriz dönemlerinde nesiller arasında kopuk halkalar oluşabilir. Bu durumda yeni baştan bir yönelişle intikal de yeniden sağlanabilir. Fakat böyle durumlarda ikinci farkındalığın güçlü olduğu inşa edici bir yöneliş gerekir. İnsanlık durumları bir bütün olarak dikkate alındığında tarihin iki anlamına dair idrak, bir suya atılan taşın oluşturduğu dairelere benzer. Bilindiği üzere taş suya atıldığında onun düştüğü yer halka halka genişleyen dairelerin merkezini oluşturur, her bir daire kendisinden daha geniş bir daireye evrilir, onun tarafından kuşatılır ve taşın etkisi bitinceye kadar daireler oluşmaya devam eder. Fertlerin, cemaatlerin, cemiyetlerin, milletlerin, ümmetlerin ve nihayet bütün insanların mutlak varlığa ve bu varlığın hâllerine dair idrakleri, aynı zemin üzerinde genişleyen daireler gibidir. Mutlak varlığa ilişkin idrak, bütün dairelerin sıralandığı zemine; taş, insanların varoluşa yönelik ilgisine; nihayet mukayyet zamana ilgi de taşın oluşturduğu dairelere benzer. İnsanlığın bütün anlama çabasını anlamlı kılan şey, bizzat yalın ve saf varlığın kendisidir. Zira varlık kendisini çektiğinde her şey kendisini tutan zeminden mahrum kalarak yokluğa döner. Bu sebeple varlık idraki, bütün insanlar arasında ortak paydayı ve evrensel zemini oluşturur. Bu zemin, ne görme, işitme ve dokunma gibi dış duyuların ne de hayal, vehim ve hafıza gibi iç duyuların idrakine dayalıdır; tam tersine duyuların ötesinde insan olmak bakımından insanın aklına dayanır. Dolayısıyla insanların bu varlığın hâllerine yönelik ilgide zafiyeti; hazır bulunanı algılamakta körleşmeyi, insana bahşedilen en büyük lütfâ karşı bönleşmeyi doğurur. Mukayyet zamana yönelik ilgide zafiyet veya körlük ise histerik bir kibre ve yok oluşa yol açar. Çünkü mutlak varlığı, belirli bir insan için ulaşılabilir ve anlaşılabilir hâle getiren onun insan veya başka nesnenin vasatlığı veya vasitalılığında kendisini sunmasıdır. Bu bakımdan tarih, sıklıkla söylenenin aksine bir hafıza değildir, idrak eden bir zihindir. Bu nedenle de tarihte ilişkin her türlü zafiyet, insan idrakinde bir eksilme, aymazlık ve süflilığe götürür. Çünkü yalnızca yaşayan bir insan varsa insan için her iki anlamıyla da tarih vardır. ◀

*Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Tarih, bir yönüyle bize gelen, bir yönüyle de bizim kendisine vardığımız şeydir ve kelimenin tam anlamıyla bir anlamlar ve idrakler yumağıdır.

HAFIZA VE UNUTMA ÜZERİNE GÜNCEL TARTIŞMALARDA SANATIN DURUMU

Andreas Huyssen*

Bundan yaklaşık yirmi küsur yıl önce, Holokost konusunun ve görüntülerinin diğer siyasi bağlamlara (Bosna, Arjantin, Güney Afrika, Ruanda) taşınması, bu tür ulus-ötesi bağlantıların ulusal ve uluslararası bağlamlarda nasıl işlediğini merak etmeme neden oldu. Bunların bir kısmını *Present Pasts* (2003) [Mevcut Geçmişler] isimli kitabımda ve çağdaş hafıza sanatı kataloglarına yazdığım metinlerde inceledim. Çok yönlü hafıza fenomeni (Michael Rothberg, 2009), sömürü ve sömürü sonrası dünyayı da dâhil edecek şekilde, bugün oldukça kabul görse de (hatta Amerika'da Avrupa'da olduğundan daha çok) yapılan işlerin birçoğu, haklı da olarak, ulusal seviyede yapılıyor: Şili'deki Pinochet rejimi, Ruanda'daki kıyımlar, Kamboçya'daki Khmer Rouge yönetimi, İspanya İç Savaşı, Almanların Namibya'da katlettiği Herrerolar. Bu çalışma özellikle de, Guatemala arşivleri üzerine harika bir kitap (Paper Cadavres) yazan Kirsten Wald gibi polis ve asker arşivleri üzerine tarih çalışmaları yürütenler için önemlidir. Fakat bu alanda bile, John Dinges'in *The Condor Years* isimli eserinde Güney Konisi'ndeki askeri rejimler arasındaki gizli işbirliğini gösterdiği gibi, ulus-ötesi boyut önemli bir rol oynamaktadır.

Aynı zamanda ulusal hafıza projelerinin, ulus-ötesi müzecilik, hafıza tasarımı yarışmaları, insan hakları savunucuları ve hafızayı geliştirme sanatları tartışmalarıyla organizasyonel olarak nasıl bağlantılı olduğunu da biliyoruz. Müzeler ve hafıza mekânları en çok, ki bu da oldukça anlaşılabilir bir durumdur, travmatik siyasi şiddetin mahallî ve ulusal hafızasını ele alır. Bu yalnızca işkence ve cinayet mekânları olan Alman toplama kamp-ları ya da Buenos Aires'teki ESMA için değil, Şili'deki *Museo de memoria y derechos humanos* ve New York'taki 9/11 müzesi için de geçerlidir. Bana kalırsa hafıza siyasetinin uluslararası yönleri mahallî kurumlar ve araştırmalardan daha geniş bir hayal ufku ve mukayeseli politik etkisi olan edebiyat ve görsel sanatlarda daha iyi dile getirilebilir. Ana amacı her geçen gün birbirine daha bağlı bir hâl kazanan dünyamızda nasıl yaşayacağımıza ve gitgide küresellik kazanan bir çağda birbirinden farklı geçmiş ve şimdileri nasıl tartışacağımıza dair hayal gücümüzü eğitmek olan ulus-aşırı hafıza kültürüne sanatlar ve beşerî bilimler önemli katkılarda bulunabilir.

Tüm dünyada devlet destekli şiddetin ölçek ve yoğunluk karşılaştırmaları kamusal tartışmalar, insan hakları hukuku ve etik için vazgeçilmez bir unsurdur.



Hafıza kültürleri üzerine günümüz söylemlerindeki yeni yönelimleri düşünerek, hangi unsurların artık merkezi bir öneminin kalmadığını veya meşru eleştirilere maruz kaldığını soruşturabiliriz. Bana göre üç unsur öne çıkmaktadır: *birincisi*, birbirine telif edilemez görülen hafıza ve tarih arasındaki savaş artık geride kalmıştır. Teorik açıdan, hafıza üzerine çalışan uzmanların birçoğu tarih ile hafıza arasında birbirini dışlayan bir ilişki yerine karşılıklı bir ilişki olduğunu varsayıyor. Elbette ki hafızanın güvenilirmez, sıklıkla işine geldiği gibi hareket eden, öznel ve manipüle edilebilir olduğu eleştirisine hafıza çalışmalarında yer verilmesi gerekir ve şahitlik analizleri de bunu dikkate alacak araçlar geliştirmiştir. Uzun yıllar önce Jan Assmann hatırlama/hafıza-tarih gibi bir alandan bahsetmiş, toplulukların ve ulusların yaşanmış ve tecrübe edilmiş hafıza yapılarını sorgulayan ve tarihle hafıza arasındaki karşılıklı ilişkiyi kapsayacak tarihsel araştırma alanlarını öne sürmüştü. Artık geçerliliği yitirmiş bulunan *ikinci* bir kavram, Holokost'un başka bir soykırım veya etnik temizlikle karşılaştırılmasını yasaklayan, Holokost'un biricikliği kavramıdır. Bu argümanın, Holokost'un parçası olduğu medeniyet için büyük bir kırılma olduğunun kamusal olarak tanınmadığı bir dönemde bir anlamı vardı, fakat Holokost endüstrisinden bahsedilen bir çağda artık bu biriciklik kavramı hiçbir şey ifade etmemektedir. Bugün Holokost'un ya siyasi amaçlar uğruna araçsallaştırılmış ya da artık savunulamaz durumda bulunan modernist temsile gelmezlik teorisi son estetik savunma hendeği vazifesini görmektedir. Tüm dünyada devlet destekli şiddetin ölçek ve yoğunluk karşılaştırmaları kamusal tartışmalar, insan hakları hukuku ve etik için vazgeçilmez bir unsurdur. Bu tarz karşılaştırmalarda Holokost hâlâ önemli bir yer tutmaktadır fakat biriciklik iddiası çekilen acıların hiyerarşikleştirilmesi açısından çok büyük bir probleme sebep olmaktadır. Kurbanlaştırma hiçbir zaman sıfır toplamı bir oyun olamaz. Üçüncü olarak, Dori Laub, Shoshana Felman ve Cathy Caruth gibi yazarların kuvvetli eserlerinde görüldüğü ve öznenin ölümü ve temsil edilemezlik teorileriyle ilişkili olarak yapısalcılık sonrası bağlamda ifade edildiği üzere travmaya fazlasıyla odaklanan yaklaşımdan uzaklaşmıştır. Bu çalışmalar, tanıklık ve tanıklığın yasal ve psikanalitik tartışmaları için değerli olsa da, travmatik olayın erişilebilirliğini reddetmesi, tarihsel bilginin ciddi şekilde tıkanmasına neden olmuştur. Her geçen gün daha popüler hâle gelen travma söylemleri, yaygınlaşmakta olan kurbanlaştırma kültürünü besleme tehlikesiyle karşılaştı. Travma her yerde yayıldıkça, gerçeklik etkisini kaybetmeye başladı. Travma çalışmalarının kültürümüzü soykırım, savaş ve devlet şiddetinin ötesinde kalan travmatik yapıları ve olaylara duyarlı hâle getirdiğini inkâr etmek mümkün değil. Günümüzde özellikle odaklanmamız gereken durumlar iklim değişikliği, göç ve yoksulluğun sebep olduğu, gündeliğin yavaş şiddetidir. Bir başka yeni yaklaşım da Amit Pinchevski'nin henüz yayınlanmış bulunan (Oxford Üniversitesi Yayınları, 2019) *Transmitted Wounds: Media and the Transmission of Trauma* isimli kitabıdır. Temsilden ziyade dolayımına üzerine odaklanan Pinchevski, oldukça ikna edici bir şekilde teknolojik dolayımının travmatik durumun kendisini beslediğini iddia eder. Kendisinden önceki

Bugün bazılarının örterek ifade ettiği “alternatif sağ” odağı, hafıza çalışmalarında kurbandan mücrime dönüşle ilişkilidir.

post-yapısalcı eserlere çok şey borçlu olan yazar, bahsettiğimiz post-yapısalcı eserlerde daha önce görmezden gelinen teknolojik içerimleriyle birlikte yepyeni bir travma yelpazesi açtı: Eichmann davasında radyo, Yale'deki Fortunoff Video Arşivi'ndeki video tanıklıklar ifadesi, dron operatörleri karşısında yaşanan ekran travması, algoritmik-holografik tanıklık durumunda yaşanan sanal travma. Eğer Kittler'in medya üzerine çalışmaları 1900'lerdeki söylem ağı ile bitiyorsa, Pinchevski bize 2000'lerin söylem ağının ana hatlarını çizmektedir; fakat burada Pinchevski Kittler'in teknolojinin ötesinde bulunan tarihe kör olma hatasına düşmez. Travma çalışmaları geçerli kalmak istiyorsa, yokluğu geçmişte travma çalışmalarını hiç terk etmemiş olan, alternatif gelecekler boyutunu düşüncelerine dâhil etmek zorundadır.

Bugün, hafıza çalışmalarında yeni kımıldanmalar ve günümüz hafıza siyasetine odaklanmış henüz başlamakta olan toplumsal hareketler vardır. Yeni gelişmeler şunları da içermektedir: Arjantin'deki kirli savaş sırasında çalınan bebeklerde olduğu üzere kayıpların çocuklarını teşhis etmede kullanılan koskoca bir DNA testi alanı ve kaybetme (Şili) veya gözaltına alma (Sovyet Gulagı) hafızasının arşivini oluşturmak üzere kullanılan dijital teknolojiler.

İkinci olarak cinsiyet meselesi ulus-ötesi araştırmalarda odak meselesi durumuna geldi ve Türkiye ile Arjantin'deki protestoları ateşledi. Buna İstanbul'daki Cumartesi Anneleri ve Buenos Aires'teki Plaza del Mayo anneleri bu anlamda hafıza aktivizmi olarak çok büyük önem taşımaktadır. Daha geniş ölçekte, #Me too hareketi de, tecavüz ve kısa ve uzun vadeli cinsel saldırı hafızasına odaklanarak patlayıcı bir güce dönüştü. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde çok sert bir karşılık gördü. Bu sert karşılık, hareketin kadın-erkek ilişkilerindeki statükoyu (özelikle de iş, iş verme ve tazminat meseleleri) yıkmadaki gücünü kanıtlamaktadır. Tecavüzle sözlü şiddeti ya da "uygun olmayan davranış"ı birbirinden ayırabilecek ölçeği bulunmasa da, bu hareket çocukların ve kadınların çoğunlukla görünmez ve çok boyutlu mağdur edilme yapılarını görünür kılar. Hafıza uzmanlarının bu tartışmaya katacağı çok şey var.

Üçüncü olarak, omuzlarımıza binip yeni çalışmalar yapmayı ve siyasi müdahillikleri gerektiren diğer hafıza vardır: günümüzde dünya genelinde yeniden canlanmalarıyla ilişkili olarak iki savaş arası dönemdeki faşist ve ırkçı popülizmlerin ha-

fızası. Beyaz üstünlükçülüğünün çirkin yüzünü Amerika'da gösterdiği bir zamanda Black Lives Matter hareketi bize Faulkner'ın "Geçmiş asla ölü değildir. Hatta geçmiş geçmemiştir." sözünü, sivil hak mücadelelerinin üzerinden 50 yılı aşkın bir süre geçmişken tekrar hatırlatmaktadır. İki savaş arası dönem faşizmi ile günümüz sağcılığı arasındaki farkların basitleştirilip silinmesine karşı "hafızacılar" ve tarihçiler, geçmiş ile şimdinin basit tanımlama ve indirgemeleri aşan karmaşık bir ilişkiler ağı içerisinde birbirlerine nasıl karıştığında ısrar etmek zorunda kalacaklardır. Adorno'nun ulusçuluk hakkında söylediğini biraz değiştirerek ifade edecek olursam, bugün faşizmin hem modası geçmiştir hem de günceldir.

Bugün bazılarının örterek ifade ettiği "alternatif sağ" odağı, hafıza çalışmalarında kurbandan mücrime dönüşle ilişkilidir. Arjantin, Ruanda, Kamboçya ve diğer ülkelerdeki yargılamalar mücrimlere dönen yeni ilginin bir parçasıdır. Filipinler ve Hindistan'daki hadiseler göz önünde bulundurulduğunda, Joshua Oppenheimer'in 2012 yılında çektiği, 1960'lı yıllarda Endonezya'da gerçekleşen organize katliamları anlatan belgesel filmi *The Act of Killing* (Öldürme Edimi) olacak şeylerin kara habercisi gibi aniden ortaya çıkmıştır. Katillere odaklanmak üçüncü bir figürü ortaya çıkarır: Irksal şiddet (bkz. Bruce Robbins'in *The Beneficiary* isimli yeni kitabı) ya da devlet şiddetinden (seyirci ya da turist olarak) yararlananlar. Yararlananlar elbette ki yalnızca tarih açısından önemli değildir. Küresel eşitsizlikler ve günden güne artan gelir uçurumu dikkate alındığında seyirci, ekonomik mahrumiyeğin yavaş şiddeti ve mülksüzleştirmenin her geçen gün daha fazla insanı yuttuğu günümüzde dikkat edilmesi gereken bir figürdür. (Bu konuda Michael Rothberg'in yakında çıkacak kitabına da göz atabilirsiniz: *The Implicated Subject*).

Dördüncü olarak, Avrupa'nın Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki sömürge tarihinin hafıza çalışmaları alanından büyük bir boşluk oluşturduğu fark edilmiştir. Holokost ve Namibya'daki Herrero'ların soykırımı arasındaki ilişki bu tartışmalar için kıvılcım oluşturmuştur fakat Hollanda, Belçika, Fransa veya İngiltere sömürüleri için çok da işe yarar görünmemektedir. Belçika'da Stef Craps'ın ve Amerika'da Joey Slauhter'in araştırmaları, hafıza çalışmalarındaki "karanlık bölgeye" ışık tutan birer işaret fişegi olmuştur ki bu çalışmalar yeni göç biçimleri üzerine ışık tutma konusunda da oldukça faydalı olabilir. Benim bakış açımına göre, iki konuya daha dikkat

Geçmiş asla ölü değildir. Hatta geçmiş geçmemiştir.

çekmek gerekiyor. Hafızanın tamamıyla olumlu bir şeymiş gibi onaylanması, sorgulanması gereken bir konudur. Tıpkı hepsi negatif olmayan unutma formlarının çokluğu gibi. Hafızanın olumsuz tarafını ortaya çıkaran birçok durum (en güncellerinden biri Neo-Nazizm popülizmidir) vardır: siyasi tepki işlevi olarak hafıza (bugünkü Amerika, Rusya, Avrupa, Türkiye, Hindistan vs.); şiddete kısırtma olarak hafıza (Bosna ve Kosova); yalan haberlerin oyun alanı olarak hafıza (Rus trolleri, Amerika'daki sağcı medya). Geçmiş geleceğe öncelemek tehlikesine karşı önlem almalıyız. Hafıza çalışmaları 20. yüzyılın gelecek ütopyalarının kaybedilmesinin bir sonucu olarak 80'li ve 90'lı yıllarda ortaya çıkmışsa, bu durum bugün gelecek hakkında düşünmemenin meşruiyeti olarak alınmamalıdır. Yalnızca hafıza çalışmalarının geleceği açısından değil önceki ütöpik fikirlerin hâlâ geçerli olan gelecek hedefleri için de: adalet, eşitlik, özgürlük.

Son bir konu da, Roberto Simonoswki'nin *Data Love* ve *Facebook Society* gibi kitaplarda etraflıca ele aldığı, dijital medyanın toplumsal hafıza yapıları üzerindeki etkisi konusudur. Bir süreliğine şimdiki geçmişler, Reinhart Koselleck'in tanımladığı ve modernliğin erken bir fazı olan geç 18. yüzyılı ifade eden geçmiş geleceğin yerini alacakmış gibi göründü. 20. yüzyılın, 1968'e kadar diyebiliriz, ilerleme ve gelecek merkezli anlayışından hafıza merkezli bir geçmişe kayması gerçekten önemli ve derin bir hadisedir. Fakat bugün, geçmiş, gelecek ve şimdiki geçmişlerin; ne geçmişini bilen ne de geleceği hayal eden bir tüketim kültürü ve sonsuz bir şimdiki köpürten medya ile görünmez ve bilinemez algoritmaların çalıştırdığı şimdiki şimdi tarafından ele geçirilip geçirilmediği sorusunu sormak zorunda kalabiliriz. Öte yandan dijital medya arşivleme nosyonlarımızı da dönüştürmüş ve kültürler arasında –hem iyi hem kötü– hafızanın hareketliliğini kolaylaştırmıştır. Sağcılığın ulus-ötesi bir şekilde yeniden dirildiği bir çağda algoritmik olarak arşivlenmiş hafızanın gerçekten bir hafıza mı yoksa unutma mı, yoksa ikisi birden mi olduğu sorusu baki kalmaktadır. Fotoğraf ve film teknolojilerinin zaman ve mekân algılarımızı dönüştürmesi gibi internet ve hayali bağlantıda gerçek yalnızlık üreten birçok platform da zaman ve mekân algımızı değiştirmiştir.

Başka bir ifadeyle, dijital teknolojilerin ve sosyal medyanın insani kapasitemiz olan geniş şimdiki zamanda (Hans Ulrich Gumbrecht) yaşamının yerini alan genişletilmiş zaman karelerinin bu kapasite ve yetiyi nasıl etkilediğini sormak zorundayız. Bu bağlamda alıntı yapmak istediğim Alexander Kluge, bilgisayar henüz kamusal kültüre girmeden çok önce de şimdinin zamanın geri kalanı üzerine saldırı yaptığından bahsetmişti. Çelişkili durumlarda yaşıyoruz: bir yandan kamusal alanda aşırı büyümüş bir hafıza-ki bu hafıza sıklıkla geçmişin gerçek ve derin bilgisinden yoksun bir hafızadır; öte yandan ise unutmaya ve şimdide ve şimdi için yaşamaya yönelik yapısal bir yatkınlık vardır. Facebook ve Instagram, algoritmaların birbirinden bağımsız zamansallıkları zamansız bir şimdide doğru soğurduğu, zaman ve mekânın toplumsal tecrübelerini her geçen gün biraz daha şekillendiren platformlardan sadece ikisidir. Belki de bugün hafıza çalışmalarının en mühim vazifesi, çağımızda hafızanın işlevinin nasıl dönüştüğünü anlamamıza yardımcı olmaktır. Bu nokta, tarihsel ve kültürel soruların nihai olarak nöro-bilimsel araştırmayla birleştiği nokta olabilir. ◀

*Prof. Dr., Columbia Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü

PLATON DÜŞÜNCESİNDE ANAMNËSİS: SAKLI OLANIN UNUTULUŞU

Oğuz Haşlakoğlu*

Platon diyaloglarında bilginin (*episteme*) yegâne öğrenilme/edinme (*mathesis/melethe*) yolu olduğu ifade edilen *anamnêsis*'in, Platon'un tanımladığı şekliyle *philosophia* faaliyeti içindeki yerinin tam olarak kavranılamaması, bu terimin ifade ettiği anlamın kendi içerisinde paradoksal bir nitelik sergilediği izlenimine sebep olur. Bu izlenimi veren, Platon düşüncesi içinde “öğrenme”nin (*mathesis*) zamana dâhil olmayan esaslar olan *eidê*'ye (*eidos*, *idea* çoğulu) yöneldiği hâlde, *anamnêsis*'in zamana tabi olandan hareket ettiği şeklinde bizzat diyaloglarda geçen ifadelerdir. Bundan dolayı da *anamnêsis* Platon düşüncesinde mitolojik yönü ağır basan bir terim olarak anlaşılmıştır. Buradaki düğüm noktasını şu sorun teşkil eder: Platon metafiziğinde *mathesis*'in amacı olan *episteme*'nin *genesis*'e (bir bütün olarak oluş; değişim, zamansallık, hareket vb.) tabi olamayacağı doğruysa, o zaman *anamnêsis* bir öğrenme olarak oluş içinden nasıl mümkündür? Oysa Platon düşüncesinde, *genesis* itibarıyla *genesis*'e dâhil olmayan varlığın (to on) bilgisinin (*episteme*), öğrenilmesi de (*mathesis*) mümkün değildir, çünkü aksi takdirde, Platon düşüncesinde *philosophia* “dönme” ve “görme” anlamlarında ifadesini bulan ve *genesis*'ten (oluş) *to on*'a (varlık) doğru olan “dönerek yükselme” esasını ve bununla birlikte de bütün varlık gerekçesini

yitirir. Bu durumu diyaloglar itibarıyla da ortaya koymak amacıyla, *anamnêsis*'in bir öğrenme olarak neden oluş içinden anlaşılmasının mümkün olmadığını, *Şölen* diyalogunda yer alan, Diotima'nın konuşmasındaki bir bölümde bu konu ile ilgili söylenenleri önümüze koyarak anlamaya çalışalım.

Esasında *eros*'u (sevgi, aşk, arzu) ve ona bağlı *kalos*'u (güzel) konu edinen *Şölen* diyalogunda yer alan Diotima'nın konuşmasının, ölümlü her canlının ölümsüz olmayı arzuladığını belirten bölümünde, bunu tümüyle insiyaki olarak, oluş içinde geride bir eser meydana getirerek yine oluş içinde başarmaya çalıştığı anlatılır. Diotima, oluş bağlamında değişimden söz açarak, insanın çocukluğunda da yetişkinliğinde de aynı kişi olduğunu, ancak yine de bu aynılıkta zaman içerisinde tümüyle birbirinden farklı özellikler kazanıp kaybettiğini söyler; tıpkı bedensel (*soma*) birtakım değişimler olduğu gibi *psukhê* itibarıyla da bir değişim söz konusudur; istekler, hazlar, acılar, düşünceler ve alışkanlıklarda değişime tabidir.

Ne var ki, bunların arasındaki en “tuhaf” (*atôpote-ron*) değişim *episteme*'de (bilgi) meydana gelir. “Unutmama” (*meletê*) zıddından bilginin (*epistêmê*) yitliğini gösterir, çünkü “unutma” (*lêthê*) yitirilmiş bir



epistēmē'ye işaret eder. Bunun için de "unutmama" (*meletē*), yitirilen "hatıranın" (*mnēmē*), gerisin geriye (palin) yenisinin (kainēn) konulması suretiyle tutulup, korunarak (sôizeî) eskisiyle aynı gibi "göründüğü" (dokein) bir "hatırda kalma" meydana getirir. Dolayısıyla *meletē*, unutulmuş olanın (*lêthē*) geri kazanılmasına (*me-letē*) dayanır. Bu hâliyle *meletē* ilginç bir biçimde diğer bir *lethē*'nin olumsuzlanmasını içeren *alethēia* ile de iç içe geçerek aynı zamanda *anamnēsis* ile olan bağını da ortaya koymuş olur. Burada *anamnēsis*, *meletē* ve *alethēia* gibi içinde *mnēmē*'nin olumsuzluğunu barındırır, ancak çifte bir olumsuzlama yolu ile; "hatırlama-mayı (a-mnesis) hatırlama-ma (an-amnēsis)". Burada, *anamnēsis* sözcüğündeki bu çifte olumsuzluğun anlamı, oluşa bağlı olarak ifadesinin bulur, çünkü tümüyle *doxa*'ya (kalp, sahte hakikat) tabi şartlar içerisinde idrak ve duyu tecrübesi itibarıyla sürdürülen ve Platon düşüncesinde *pistis* (itimat) olarak nitelen-dirilen "duyu nesnesini bizatihi hakikat olarak alma zannının" olumsuzlanmasına yönelmiştir.

Burada öncelikle dikkat edilmesi gereken, bilginin, varlığa ait bir bilgi olduğu için, Platon düşüncesine göre, hiçbir biçimde oluşa ve/veya zamana tabi olmayacağını akıldan çıkarılmamasıdır. Dolayısıyla, burada, hem *anamnēsis* teriminin anlamını, oluşa tabi şartlarda ve *doxa* itibarıyla yürütülecek herhangi bir muhakemenin (*dianoesis*) konusu olamayacağını ifade etmek, hem de bunun mitolojik bir esas taşıdığı yönündeki yargının saplanıp kaldığı yanlış göstermek gerekiyor. Bunun için şimdi yapılması gereken, *anamnēsis*'in oluş ile birlikte ele alınarak ifade edildiği *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in söylediklerini gözden geçirmek olmalı.

Phaidon diyalogunda, Sokrates, bilmenin (*eidota*) aslında "edinilmiş olanın" (*labonta*) "yitirilmemesi" (*me apolôlekenai*) olduğunu söylerken, bunu hem "her zaman meydana gelen bilme" (*eidotas aei gignesthai*) hem de "hayat boyunca her zaman bilme" (*aei dia biou edenai*) imkânına dayandırır. Unutmak (*lêthēn*) bu açıdan *epistēmē*'nin kaybedilmesidir. Burada, Sokrates'in, *Şölen*'de Diotima'nın konuşmasından aktardıklarını farklı bir açıdan yeniden ortaya koyduğunu görüyoruz: Bilgi, bir *anamnēsis* olarak sebebinin zaten edinilmiş olanın yitirilmemesinde bulur: Bu bilgi hem "her zaman" (*aei*) "meydana gelme" (*genesthai*) imkânına ve hem de bütün "hayat boyunca" (*dia biou*) "bilinme" (*eidotas*) imkânına sahiptir.

Buradaki "her zaman"ın (*aei*) ne anlama geldiğine dair ipucu, Platon metafiziğinin belki de en ilginç ve radikal unsuru olan oluşun esasen *poiesis* içeren bir her an "meydana gelme" (*poiesis*) ve her an "yok olma" (*phthora*) cihetlerini içermesinde bulunur. Dolayısıyla bilginin "her zaman" (*aei*) meydana gelmesinin anla-

mının, ancak bu sürekli meydana gelenin bizzat kendisinin bir yanıla sürekli olarak *epistēmē* ile birlikte olmasıyla anlaşılabilceği ortaya çıkar. Başka bir deyişle, oluşa tabi olmaksızın bir "her zaman" (*aei*) olan olmak zorundadır ki onun bilgisi de "her zaman" (*aei*) bilinme imkânına sahip olsun.

Bu nedenle de *anamnēsis* bütün bir Platon düşüncesinin en temelinde yer alan unsur olan *psukhē*'ye dayanarak yapılan bir faaliyet olduğu ortaya konulmadan anlaşılabilir, çünkü beşerî mevcudiyet (*anthropos*) bir yanıla varlığa (*to on*) diğer yanıla da oluşa (*genesis*) birlikte ve aynı anda iştirak eden, ontolojik esasta anlaşılacak kaydıyla, tümüyle bir psikosomatik vakadır. Dolayısıyla bilgi, oluşun aşılmasını mümkün kılacak bir bilme gerektirdiği içindir ki, *anamnēsis* de ancak *doxa*'ya bağlı şartları olumsuzlamak suretiyle oluşu "yalnızca kendisine" dayanarak aşabilenin yapabileceği bir faaliyettir. Bu özerk ilke elbette Platon metafiziğindeki yegâne bireysellik ilkesi olan *psukhē*'den başka bir şey değildir. Ne var ki *psukhē*'nin bu aşmayı başarabilmesi için gereken asıl koşulun *philosophia*'nın bir *tekhne* olduğu gerçeğini ortaya koymadan bu bağlamı bir bütün olarak anlamak mümkün değildir, çünkü *anamnēsis*'in *alethēia*'ya (saklı olanın açılması olarak hakikat) ile olan iç içeliği hakikatin gayrı (*thateron*) olan *doxa*'dan kendisine, aynısına (*tauton*) dönerek gerçekleşen yükselme ve görme faaliyeti olan *philosophia*'da belirginleşir. Bu anlamda *an-a-mnēsis* çifte değilme anlamında saklı olanın açılması olarak hakikate de çok farklı bir açıdan ışık tutar. Saklı olan varlık değil kendisini oluşa kapılarak unutan *psukhē*'dir ve bu nedenle de istiaredeki mağara, *doxa*'ya düşmüş *psukhē*'nin uydurduğu asılsız kendi hakikatidir.

Bu bakımdan, *anamnēsis*'in ne olduğunu anlama girişimleri, *anamnēsis*'i bir faaliyet olarak zamana ve değişime tabi bir yeniden hatırlama olarak anladığı süreç, Platon düşüncesinde *anamnēsis* olarak belirlenen *epistēmē*'nin *alethēia* bağlamındaki hakiki anlamını göz ardı etmiş olur. Örneğin, Meno diyalogunda Sokrates'in matematik kanıt yaptırdığı eğitimsiz köle örneği *anamnēsis*'in *doxa*'ya dayalı olarak mümkün olduğunu değil; *anamnēsis* imkânına *doxa* içinden nasıl işaret edilebileceğine dair örneklerdir. Muhakemeye bağlı diğer örneklerde de durum aynıdır; mukayese olarak aynı şeyi birbirine zıt sıfatlarla anmak yerine o şeyin bizatihi kendisine, asıl sebebe yönlendirmek amacıyla *logistikon* (düşünme) yetisini *aporia*'ya sürükleyen *elenkhos*'lardır. Burada *elenkhos* sofistlerin safsata sanatında olduğu gibi rakibini yenmek değil, muallakta bırakarak nereye dönülmesi (*tropos*) gerektiğine işaret ederek yön gösterme amacı taşır. Böylece de o kimse-nin içinde bulunduğu gerçekliği ve yaşadığı hayatı sorgulamaya başlaması murat edilir. Bu *tropos* (yol, yordam, dönüş) elbette nihai maksadında *philosophia*'dır. ◀

YEMEK, HAFIZA VE DUYULAR: GUSTEMOLOJİK BİR YAKLAŞIM

David Sutton*

Yemek, hafıza ve duyular üzerine ilk olarak 1990'ların sonlarında ilgilenmeye başladım. Bu ilgi, On İki Ada (Menteşe Adaları) içinde yer alan Kalimnos'taki (Kilimli) yaşayış biçimlerini ve tarihsel bilinci çalıştığım bir buçuk sene boyunca ailemle birlikte orada yaşadım ve "Kalimnos'u hatırlamak için ye." ifadesi bu süre zarfında sıkça duyduğum bir cümleydi. Bu cümleye neredeyse her zaman yemek ikramı eşlik ederdi; çoğu Yunan adasının başlıca ürünü olan alışıldık ızgara balık ve ahtapottan tutun da adanın sunduğu ve benim için daha alışılmadık olan gevrek muşmula ve sulu mandalinalara, her çeşit yeşillğe, salyangozlara ve diğer yöresel tatlara uzanan yemekler. 1990'lı yıllarda "yemek araştırmaları" ve "hafıza çalışmaları" akademik olarak ilgi gören ve gelişen alanlardı. Fakat bu alanlardan ilki materyalistler ve idealistler arasında yemek tabularına dair olan tartışmalara ya da artan bir şekilde yemek kültürüne ve "kimlik" meselelerine odaklanmıştı. Diğer alanda dikkatler ise hafızaya ve ritüele ya da kamusal anıtlara yoğunlaşmıştı. Bu iki alan arasındaki bağlantı ise hikâyelerin ya da Marcel Proust'un, kendisini ciltler boyunca çocukluk

anılarına daldırarak olan meşhur *madlen* kekinin alanı olarak kaldı. ("Duyular", çoğunlukla David Howes'un ve Constance Classen'in çalışmaları aracılığıyla (meselela Howes&Classen 2014) yeni yeni antropolojinin dikkatini çekmeye başlamıştı.)

Yirmi yıl sonra yemek, hafıza ve duyular üzerine yapılan akademik çalışmalar birçok doğrultuda arttı. Eleştiri yazıları, monografiler, ana akım dergilerdeki makaleler ve "anneannemin yemek tarifleri" [*memory cookbooks*] tarzı kitaplarda yaşanan bolluk bu durumu ortaya koyuyor. Fakat Google'a yemek, hafıza ve duyular yazdığınızda en çok tıklanan sitelerin hâlâ hafızayı kuvvetlendiren yiyeceklerle ilgili olanlar ve "evrimsel psikoloji"nin yemek ve hafıza arasındaki bağlantıyı açıkladığını iddia eden psikoloji çalışmaları ("Bu ilişki hipokampuste kuruluyor.", "Doğal olarak tatlı lezzetleri seviyoruz.")¹ ya da tabakların şeklini ya da çatalların rengini değiştirerek duyularımızı yönlendiren bilişsel bir "nörogastronomi"² olduğunu göreceksiniz. Bu tarz yaklaşımların değeri ne olursa olsun, bunlar yemek, hafıza ve duysal tecrübe arasındaki ilişkiyi anlamak için anahtar bir role sahip olduğunu düşündüğüm bir

noktayı atlıyorlar: Bağlamanın merkeziliğini. Burada, bazılarının çocukluk zevklerini hatırlattığı için şekeri tercih ederken diğer bazılarının da yine aynı sebeple üzerine ekşi süt dökülmüş buğdayı tercih etmesi gibi kişisel ya da tekil bağlamlardan bahsetmiyorum sadece.³ Bir antropolog için daha hayati olan şey, bu konuları tahlil ederken dikkate alınması gereken daha geniş kültürel bağlamlar. Bazı mutfaklarda yumuşak ve gevrek ya da “al dante” yiyecekler tercih edilirken “Q” yiyeceklerini odağına alan Tayvan ve Çin mutfaklarında olduğu gibi⁴ diğerlerinde sakızimsı yemekler tercih ediliyor. Bu çeşitlilik, evrimsel psikoloji tarafından sunulan tüm izahlardan başka türlü bir açıklama sunuyor. Nasıl tat aldığımız ve bu tadı nasıl hatırladığımız soruları bu tarz kültürel tercihler ve pratikler içerisinde incelenmeli.

Yunan yemekleri, hafıza ve duyuşal tecrübe üzerine yaptığım çalışmada, bu önemli kültürel bağlamları anlamamanın bir yolu olarak yemeğin ritüellerde ve karşılıklı değiş-tokuş pratiklerinde oynadığı role odaklandım. Örneğin, Yunanların ölü anma törenleri (mnimosina), cenaze yemeği kolivo (ya da koliva) olmadan eksik olacaktır. Bu yemeğin ana malzemesi haşlanmış kış buğdayıdır ve çoğunlukla nar taneleri, susam, çeşitli kuruyemişler, kurutulmuş kuşüzümü ve kuru üzüm, tarçın, karanfil ve yenibahar gibi baharatlar, maydanoz ve ekmek kırıntıları gibi çok çeşitli malzemelerle birlikte yapılır. Yemeği hazırlamak birkaç gün sürebilir; zira buğdayın önce bir gece suda bekletilmesi, sonra haşlanması, yıkanması ve sonra bir gece daha bekletilmesi gerekir. Malzemelerle karıştırıldıktan sonra yapılacak en iyi şey tatların iyice karışması için buzdolabında bir gece daha bekletmektir. Sonrasında üzerine pudra şekeri dökülerek ve (badem, daha fazla kuruyemiş, draje gibi) başka malzemeler eklenerek tabaklara konulur ve genellikle haç şekli veya çiçek gibi başka şekiller verilir. Kolivoyu genellikle evin en yaşlı kadını hazırlar ve yemek hazır olduktan sonra onu hayır dua için yerel kiliseye götürür. Bu yemek burada birçok anma töreninde; ölümden sonraki üçüncü, dokuzuncu ve kırkıncı günde; üçüncü, altıncı ve dokuzuncu ayda ve ondan sonraki her ölüm yıldönümünde ikram edilir. Eğer öyleyse bu yiyecek ölüyü hatırlamak için kullanılıyor ve onu yiyerek siz ölünün bağışlanması ya da ölünün ruhunun “nurlanması” için dua ediyorsunuz demektir. Bu yemeğin ikramı aynı zamanda ölünün adı-

nadır, ki böylece ölünün yemek noktasındaki cömert amelleri artsın ve böylelikle komşularına ve yabancılara yemek sunan cömert biri olarak ünü ölümünden sonra da devam etsin.⁵ Öyleyse, diğer insanlara kolivo ikram etmek, kişinin hayattaki günahlarının bağışlanması için bir tür denkleştirme hesabıdır, ki bu durum kolivo sembolizmini çok daha çarpıcı bir hâle getirir. Kolivo, içine konan tohumların çürürken yeni bir hayatı ortaya çıkarması sebebiyle bir yandan Hristiyan yeniden doğuş sembolizmine, bir yandan da daha eski bir sembolizme eklenir. Bu ikinci eklenme, Yunan mitolojisinde yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilen nar gibi malzemelerin kullanılması ve yemeğin adının antik sikkelerle ilişkili olması sebebiyledir ve sikkelerle olan bu ilişki yine denkleştirme hesabını ortaya koyar. Kalimnos’ta “borçlarını başkalarının kolivasiyla ödemek” ifadesi, cömert olarak güzel bir itibar yapmak için hile yapmak anlamına gelir.

Öyleyse Yunanlar kolivo yiyerek kelimenin gerçek anlamıyla ölümlerini hatırlıyorlar. Fakat aynı zamanda yedikleri diğer kolivoları ve mahalledeki bir komşunun diğerlerine tercih ettikleri kolivo tarifini de hatırlıyorlar. Yemeğe konan malzemelerin değişken olması sebebiyle farklı kolivolar farklı tatlarla ve yemeğin üstüne konan farklı süslere sahip oluyor; anma törenine katılanlar da genellikle bu farklı kolivoları birbirleriyle karşılaştırıyor. Eğer kolivo, ritüelin ve karşılıklı değiş-tokuşun yemek hafızasındaki rolünü gösteriyorsa buradan hareketle yemek hafızasına dair daha geniş bir teorinin, aşinalığın ve yeniliğin her yemek yeme pratiğinde nasıl bir araya geldiğine odaklanan bir teorinin de geliştirilebileceğini ortaya koyar. Başka bir yerde, yemeğin Proustcu anlamda basit bir hafıza tetikleyicisi olmadığını, hafızanın kendisini bir duyu kapasitesi olarak düşünebileceğimizi iddia etmiştim (Sutton 2011). Hafızayı bu şekilde düşünmeyi ise duyuları, tecrübelerimizi sadece pasif bir şekilde kaydeden şeyler olarak değil de, Howes’u takip ederek, iç ve dış dünya arasında bir kanal olarak anlarsak başarabiliriz. Bu düşünce Batılı “beş duyu” modelinin ötesine geçmemizi sağlar ve algımızı şekillendiren yeteneklerimiz hakkındaki kavrayışımızı genişletir. Hafıza, algıyı şekillendirir; zira her yemek tadışımız anlık bir tecrübe olduğu gibi aynı zamanda daha önceki tattıklarımızı şimdikininki tadını anlamak, karşılaştırmak ve değerlendirmek için çağırır; tanıdıklığı, hoşluğu ya da iğrenmeyi

Şu bir gerçek ki hiçbir yemek ve tat sadece bir duyuşsal tecrübe değildir. Bunlar, bütün bir topluluğun yemek ile hafıza arasında bu kadar kuvvetli bir bağ kurabilmesini sağlayan ve o topluluğun tümü tarafından bilinen pratiklere içkindir.

çağırıştıran bir tecrübedir. Bu her tadış için geçerli olsa bile Yunanistan'da bu mukayese ve değerlendirmeler, sofrada yapılan sohbetlerde genellikle açık bir biçimde konuşulur. Kalimnos Adası'nda insanların pişirdikleri ve yedikleri yemekler tüm topluluk tarafından bilindiği için fasulyeleri ısıtırken kullanılan su, ahtapot yahnisine konulan tuz gibi küçük detaylar ya da her yemek için olabilecek diğer "önemsiz" çeşitlemeler derin sohbetlere yol açıyorlardı. Üzüm yapraklarından yapılan sarma (fila) hiçbir zaman tek başına değerlendirilmezdi ya da diğer sarmalarla tat benzerliği gözlerden kaçmazdı. Bu yemek her yendiğinde daha önceki sarmaların anısı şimdide mevcuttu.⁶ Beşamelî musakanın üzerine yaymaktansa yemeğin içine karıştırmak gibi her yenilik, aynı yemeğin daha önceki yapıllarının derin bilgisi/hatırası göz önüne alınarak ya kabul edilir ya da reddedilirdi. Maurice Halbwachs'ın 1992 yılında yayımlanan ve hafızayı mümkün kılan maddi ve sosyal çevre üzerine yazdığı klasik eseri bu hususla özellikle ilgilidir. Şu bir gerçek ki hiçbir yemek ve tat sadece bir duyuşsal tecrübe değildir. Bunlar, bütün bir topluluğun yemek ile hafıza arasında bu kadar kuvvetli bir bağ kurabilmesini sağlayan ve o topluluğun tümü tarafından bilinen pratiklere içkindir. Yemek pişirme pratikleri ve lezzet ölçütleri Kalimnos Adası halkının müşterek sosyal/duyuşsal hayatının bir parçası olduğu içindir ki bunlar benim "gustemoloji" ya da yemek-merkezli dünya görüşü olarak adlandırdığım⁷ şeyin sabiteleri olarak görülebilir. Bu bakış açısının daha bireysel, parçalı ya da çeşitli sosyal ortamlarda hafıza üzerine çalışma noktasında ne ifade edebileceği gelecekteki etnografinin sorusudur. Fakat yemek hafızası üzerine göçmen gruplar arasında yapılan çalışmalardan⁸ birçoğu, göçün yarattığı yer değişikliği ve kozmopolitliğin içinde yemeklerden ve tatlardan oluşan tanıdık bir dünya oluşturma noktasında yemeğin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyuyor. Gerçekten de

ister Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşasın ister İngiltere'de ya da başka bir yerde, Yunan göçmenler için yemek çoğu zaman (Yunancada "xenetia" kelimesiyle karşılanan) yurt dışında yaşamanın acısına karşı kuvvetli bir teselli oluyor. Yunanlar yurt dışında yaşayan akrabalarına genellikle kargoyla yemek gönderiyor ki yabancı ve çoğunlukla da yabancılaştırıcı duyuşsal bir çevre içerisinde kendi memleketlerinin yemeklerini hatırlasınlar ve aşına oldukları duyuşsal tecrübe dünyasıyla ilişkilerini muhafaza edebilsinler.⁹

Hafıza yemeğin sadece yenmesinde değil o yemeğin yapıllığında ya da pişirilişinde de merkezi bir öneme sahiptir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, yemeğin pişirmek de en az yemek kadar bir hafıza işlemidir. Akademisyenlerin yaptıkları çalışmalar, "Mutfak-alanı"nın [*Kitchenspace*] (Christie 2008) birçok kültürde bir ortam [*milieu*] ve yemek hazırlamanın da kadınlar arasında hikâye anlatmak ve kültürel bilgiyi aktarmak için bir zaman dilimi olduğunu ortaya koydu (Örn. Abarca 2006; Beoku-Betts 1995; Counihan 2004). Mesela Beoku-Betts (1995:543), ABD'nin Güney Carolina Eyaleti açıklarındaki adalarda yaşayan Gullah halkı arasında gündelik yemek hazırlama sırasında farklı seviyelerde gerçekleşen öğretme/öğrenme/aktarma süreçlerini anlatır:

Daha önce köle olan kadınların, İslam'da bayram kabul edilen yılın belli gün ve aylarında aileleri için balla yapılan pirinç tatlısı pişirdiklerini öğrendim. Kadınlar bana ayrıca, aralarında "Blow Tony Blow" [Üfle Tony Üfle] diye bir şarkının da yer aldığı halk geleneklerini de anlattılar. Bu şarkıya, günümüzde Gullah kadınları tarafından festivallerde hâlâ oynanan ve ellerinde taşıdıkları yuvarlak, tabanı düz hasır bir sepetle pirinç tanelerinin kabuklarından nasıl ayıklandığını gösteren bir dans eşlik ediyormuş.



Yemek hafızası üzerine göçmen gruplar arasında yapılan çalışmalardan birçoğu, göçün yarattığı yer değişikliği ve kozmopolitliğin içinde yemeklerden ve tatlardan oluşan tanıdık bir dünya oluşturma noktasında yemeğin ne kadar önemli olduğunu ortaya koyuyor.

Burada söz konusu olan sadece pişirme pratiklerinin, tekniklerinin ve cinsiyet rollerinin aktarılması değil, daha geniş bir sosyal bilginin aktarımıdır. Kalimnos halkının yemek hazırlayışı üzerine yaptığım çalışmada ilgimi özellikle yemek pişirme gereçlerinin rolü çekmişti. Bu gereçler bazı durumlarda, Annette Weiner'in "vazgeçilmez mülkler" olarak adlandırdığı (1992), aile ilişkilerini ve hikâyelerini kuşaklar boyunca aktaran şeylerdi (Sutton & Hernandez 2006). Fakat aynı zamanda kişinin, yufka hamuru açmak veya "elde kesmek" gibi o kültüre ait becerileri öğrenmesi gereken, bedeninin uzantısı rolünü üstleniyordular.¹⁰ Bu durum, kişinin bedeninin mutfak alanıyla ilişkisini şekillendiren pratiklerle hemhâl olmasıyla aktarılan içkin hafızayı da içerir; ki bu hafıza bir söylem formunda çoğunlukla aktarılamaz veya öğrenilemez. Ben de içkin hafızanın izini sürerek geleneğin nasıl yeniden üretildiği hakkında sorular sorabilmeyi ve tüm basit çizgisel aktarım modellerine (anneden kıza) karşı çıkan veriler toplamayı başardım. Bundan dolayı da geçmişin yeniden üretimini temsil eden bir "gelenek" ile değişikliği ve yeniliği temsil eden bir "modern" arasında radikal bir kopuş gören anlatılara şüpheyle yaklaşıyorum. Yukarıda bahsettiğim belli yemek tariflerinin yeniden üretim ve değişiminde olduğu gibi yerleşik yemek bilgisinin aktarım sürecinde her zaman bir değişim vardır.

Bu makaleyi yazarken Yunan-Avustralya ortak radyo istasyonu SBS'te bir programa denk geldim. Program 80 yaşlarındaki bir kadınla yapılan bir röportajdı ve kadın altı yaşındayken şahit olduğu Girit Adası'nın Naziler tarafından işgaline dair anılarını anlatıyordu.¹¹ Kadının köyünde işgalden bir gün önce İngiliz ve Avustralyalı askerlerden oluşan bir müfreze bulunuyormuş ve bu askerlerin çoğu savaş sırasında hayatlarını kaybetmiş. Kadın, savaşın ortasında askerlere verecek yemek bulmanın zorluğundan bahsetti ve "Annem patates pişirdi ve diğer komşular da getirebildikleri yiyecekleri getirdiler." dedi. Seksen yaşındaki bir çocuk aradan 75 yıldan fazla zaman geçmesine rağmen o sıradan patatesleri nasıl hatırlıyor? Beni Kalimnos Adası'nda yemek ve hafıza arasındaki ilişki hakkında sorular sormaya iten tam da bu tarz hikâyeler oldu; olağanüstü ya da değişik yiyecekler hakkında değil de gündelik, görünüşte sıradan ama hafızamızda yer eden yiyecekler hakkında olan hikâyeler. Her gün karşılaşılan patatesler bile Yunan topluluklarının beslenme

pratikleri içinde bir bağlama oturuyor ve ben burada bu durumun insanların yiyecekleri bir bağlama oturmalarını, değişik olan ve olmayanı hatırlamalarını sağladığını öne sürüyorum. Kadının örneğinde değişik olan şey ise bir gün sonra ölecek olan misafir askerlerdi. Bu tarz hikâyeler Yunanistan'ın her yerinde var. Bu hikâyelerin yaygınlığı, küresel finans krizi sonrasında çıkan Yunan Krizi'nde birçok Yunan'ın yaşadığı ekonomik çöküş, açlık ve AB tarafından dayatılan "Kemer Sıkma Programı" sırasında ürkütücü bir şekilde İkinci Dünya Savaşı anılarını gündeme getirdi.¹²

Yemeği bu kadar hatırlanır kılan şey onun karşılıklı değiş-tokuşla, ritüellerle ve gündelik hayatla olan bütünlüğü ve Yunan kültüründe yemeğe verilen duysal önemdir. Yunanlar bu hususta istisnai de değil. Umuyorum ki bu makalenin okurları da kendi kültürlerindeki pratiklerle burada anlatılanlar arasında benzerlikler bulacaklar. Özellikle de yemeğin ve yiyeceklerin tadının toplumsal yaşamın yapısı için önem arz ettiği toplumlarda yemek, hafıza ve duyarlar arasındaki ilişkiyi anlamak için *gustemolojik* bir yaklaşımın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bu, hafızayı ve duyarları kültürel pratiklerden ayrı olarak değil de gündelik hayatın tanıdık bağamları içerisine derinlemesine yerleşmiş olarak ele alan bir yaklaşım. ◀

*Prof. Dr., Southern Illinois Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

1 https://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2012/05/food-and-memory-john-allen.html

2 Yoğurdun beyaz bir kaşıkla yendiğinde siyah bir kaşıkla yendiğinden daha tatlı olduğu iddia edilir. Bkz. <https://www.theguardian.com/science/2019/apr/28/five-tricks-of-the-senses>

3 Bkz. Sutton 2007.

4 <https://www.nytimes.com/2018/10/04/world/asia/taiwan-food-q-texture.html>

5 Hafıza ve yiyecek ikram etme arasındaki ilişki üzerine daha detaylı bir tartışma için bkz. Sutton 2001: 3. Bölüm.

6 Detaylı tartışma için bkz. Sutton 2001: 4. Bölüm.

7 Gustemoloji, antropologların "akustemoloji" kavramında yaptıkları gibi bir kelime oyunudur ve kültürel odak noktasına farklı duysal oranların alınmasını önerir. (Bkz. Sutton 2011; akustemoloji için bkz. Feld 2003; duysal oranlar için bkz. Howes 2005)

8 Örneğin bkz. Law 2001; Manalansan 2001, Vallianatos & Raine 2008.

9 Sutton 2001: 3. Bölüm.

10 Yemek araç gereçleri ve onların becerilerle ilişkisi üzerine daha geniş bir tartışma için bkz. Sutton 2014: 2. Bölüm.

11 "The Battle of Pinios Gorge" [Pinios Gorge Savaşı] SBS News. 10 Mayıs 2019. <https://overcast.fm/+BZV1kG9c>

12 Bkz. Knight 2015. Yunan Krizi'nin bir etnografisi olan çalışmasında Knight, geçmiş anların aniden şimdi için de geçerli hâle geldiği "katlanmış zaman" kavramını ortaya atar.

BİR HATIRLAMA BİÇİMİ OLARAK ŞARKİYATÇILIK VE MODERN ALMAN KİMLİĞİNİN İNŞASI

Lütfi Sunar*

Bugünlerde Çernobil felaketini ele alan popüler bir dizi gündeme oturdu. Dizi etrafında konuşulan en önemli mesele gerçekliği çarpıtıp çarpıtmadığı, bir propaganda ürünü olarak geçmişte olan bir olayı şimdiki politik pozisyonların inşası için kullanıp kullanmadığı sorusu çerçevesinde kilitleniyor. Bütün medya unsurları gibi bu dizinin de bir yeniden inşa içerdiğine şüphe yok. Zira dizi bize bazı acıları hatırlatarak bugüne dair bir bakış oluşturuyor. Ancak geçmişe dair hatırlatmaların her zaman bir açığa çıkarma kadar gizleme içerdiği de unutulmamalı.

Toplumsal kimlik belirli olaylar etrafında inşa edilen bir hatırlama eylemi üzerinden oluşur. Bu hatırlama eylemi bir yeniden inşa fikrini beraberinde taşımaktadır. Salt hatırlamak ve belirli öğeler etrafında ısrar bütünden ziyade parçaya ideolojik ve sembolik bir odaklanmayı mecburi kılar. Böylece toplum aslında hatırlatma gücünü (dolayısıyla unutturma gücünü) elinde bulunduranların oluşturduğu bir kimliğe sahip olmaya başlar. Buna ideolojinin gücü diyebiliriz. Bu bağlamda sıklıkla şahit olduğumuz üzere modern tarih yazımı bir meydan muharebesidir aynı zamanda.

Modern toplum için başlangıcından itibaren tarih ulusun inşası bakımından önemli bir meseleye dönüşmüştür. Tarihi anlamak, inşa etmek, yorumlamak ve yeniden biçimlendirmek modern ulus kimliğinin çok önemli bir unsurudur. Zira modernliğin kendisini geçmişten radikal bir kopuşla tanımlayabilmesi için tarihin de yeniden açıklaması zorunlu hâle gelmiştir. Bu bir taraftan tanımlamayı içerirken öte yandan da bir ötekileştirmeyi barındırmaktadır. Modern ulus tasavvur edilirken, başka uygarlıkların ve toplumların bir öteki olarak tasviri ile kimliğin tamamlayıcı bir unsuruna dönüştürülmesi söz konusudur. Bu bağlamda modern Batılı kimliğin oluşumunda şarkiyatçılığın çok özel bir yeri mevcuttur.

Şarkiyatçılık ve Ötekileştirme

Şarkiyatçılık Avrupâda tarihsel geçmiş ile bağın zayıfladığı ve ulus kimliklerinin tanımlanmaya başlandığı 19. yüzyıldan itibaren kurumsal bir hâl almış ve hafızada stratejik bir





bileşene dönüşmüştür. Bu bağlamda geçmişin Doğu ile “Batı” arasındaki tasavvur edilen kritik karşılaşmalar ekseninde yeniden tasavvuru Batılı kimliğin tanımlanmasını sağlamıştır.

19. yüzyılda Avrupa uygarlığının ve modern toplumun ifadelendirilmesinde Doğu’ya ihtiyaç duyulmaktadır. Dünya üzerindeki siyasi egemenliğin belirginleşmeye başladığı bu yeni dönemde şarkiyatçı uzmanlar Doğu hakkında yapılandırılmış bir bilgi üretimine başlamışlardır. Avrupada üniversitelerde Doğu ile ilgili kürsüler kurulmaya başlanmış, cemiyetler ve mecmualar bu gelişmeleri tamamlayan diğer unsurlar olmuşlardır. Bütün bu araştırmalar imparatorluğun yaşamı için hayatidir. Edward Said’in (1995) belirttiği gibi imparatorluğun “jeopolitik bilinci” ile şarkiyatçılık birbirinin mütemmim cüzüdür. Bu yönüyle şarkiyatçılık bir hobi, bir hülya veya ilmi tecessüs alanı olmaktan ziyade Avrupa’nın kolektif bir siyasi yatırımdır.

Bu bağlamda şarkiyatçılığın tarihinde Napolyon’un 1798’deki Mısır Seferi’nin önemli bir yeri vardır. Bu seferle birlikte şarkiyatçılık bir *yaratma ve temsil aracına* dönüşmüştür. Zira Napolyon Mısır’a sadece askerî bir sefer yapmamış yanında Mısır’ın tarihini, kültürünü ve sosyal yapısını yeniden yazacak bir uzmanlar heyeti de götürmüştür. Bu incelemeler sonucunda 1809 yılında 22 ciltlik *Mısır’ın Tasviri* (Description de la Egypt) isimli Mısır’ı tarihte ve coğrafyada yeniden konumlandıran kapsamlı çalışma çıkmıştır. Böylece işgal ile tanımlama birlikte yürüyen iki unsura dönüşmüştür. Aslında şarkiyatçılıkta tanımlanan Doğu gibi gözüke de Batı’dır. Zira Doğu’nun konumu bir göstergeden ibarettir ve tartışmanın esas konusu Batı’nın inşasıdır. Bunun en önemli sebebi ise modernliğin Batılı tarihsel birikim ile sorunlu ilişkisidir. Orta Çağ’ın, aristokrasinin ve kilisenin reddi, tarihsel hafıza ile ilişkinin koparılması yeni bir hafıza ve geçmiş inşasını zorunlu kılmıştır. Böylece modern incelemeler ulusun inşası bağlamında tarihi bir kurgu alanına ve bir söylem sahasına çevirmiştir.

19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Doğu araştırmaları üniversitelerin olmazsa olmazları arasına girmiştir. Ancak bu asla bir ufuk genişlemesi, Doğu’yu daha iyi tanımanın bir aracı değildir. Bu araştırmalar daha çok yeni oluşan Avrupa uygarlığının üstün ve gelişkin olduğunu göstermek üzere diğer uygarlıkların nesnelleştirilmesine ve ötekileştirilmesine yaramaktaydı. Böylece dinamik bir Avrupa karşısında pasif, itaatkâr bir Doğu miti kurgulanabilmiştir. Batı adına konuşan şarkiyatçı bir tarafa aydınlığı diğer tarafa da karanlığı koyarak dikotomik bir o kadar da hipotetik bir evren inşa etmiştir. Dolayısıyla bir şarkiyatçı metinde dile getirilen Doğu’dan ziyade Batı’dır. Said bunu “Şark’ın

şarkılaştırılması” olarak tanımlar, biz de buna Garp’ın garphılaştırılmasını ekleyelim. Bugün Batılı kimliğin en temel kategorileri aslında şarkiyatçılık eliyle kurgulanmıştır.

Alman Romantizmi ve Ulusal Hafızanın Kuruluşu
Şarkiyatçı incelemelerde zamanla kendiliğinden bir ayrışma ve farklılaşma meydana gelmiştir. Bu ulusların sömürgecilik tecrübelerine bağlı olsa da bir taraftan da ulus inşası ile de yakından alakalıdır. Geç başlasa da hızlı bir gelişim göstererek önemli bir konum elde eden Alman şarkiyatçılığının gelişiminde Alman romantizminin yeri önemlidir. Alman genç kuşağın Fransız devrimi ile yayılan evrenselciliğe verdikleri tepki, etnik tarihi ve benzersizliği ekseninde Alman folkloru ve mitolojisini öne çıkarmak olmuştur. Bu bağlamda ortaya atılan romantik Aryanlık tezleri önemli bir yere sahiptir. Buna göre tarihte Aryanlar uygarlığın kurucu unsurudur ve Alman milletin kökenlerini de bu Aryanlar oluşturmaktadır. Böylece Alman milleti seçilmiş bir millet olarak tasavvur edilmektedir. Aryanların kökenleri ise Kafkaslar üzerinden Hindistan’a dayandırılmaktaydı. Böylece ulusun kimliğini oluşturmada özel bir yere sahip olan Hindistan’a ve onun eski biçimine, eski dili Sanskritçe’ye olan ilgi artmış ve Hint-Alman kökenler keşfedilmeye başlanmıştır. Vedaları en eski metinler olarak gören bu Alman Hindologlar Aryan uygarlığının en eski ve en saf biçimini keşfetmeyi amaçlamaktaydılar. Uygarlığın dünya tarihinde Doğu’dan Batı’ya doğru ilerlediğini ve Almanya’nın da onun zirvesini teşkil ettiğini dile getiren Herder’in çalışmalarının Alman şarkiyatçılığı ve Avrupa romantizminin gelişimi üzerinde belirleyici bir etkisi mevcuttur. Fakat bu bağlamda en önemli isim Friedrich Schlegel’dir.

Paris’te Silvestre de Sacy’dan Sanskritçe öğrenen Schlegel’in 1808’de kaleme aldığı *Hintlerin Dilleri ve Hikmetleri Üzerine* (Über Die Sprache und Weistheit der Indier) isimli kitabı Avrupa’da karşılaştırmalı dilbilim ve Hindolojinin gelişmesinde önemli bir yere sahiptir. Sanskritçe ve Avrupa dilleri arasındaki yakınlıktan daha önce William Jones bahsetse de Schlegel bu hususta çok ileri gitmiştir. Kitabın yayımlanması tüm Avrupa’da bir “Hint tutkusu” (Indomania) husule getirmiş, eser hemen 1809’da Fransızcaya çevrilmiştir. Bu etki altında 1812’de Bavyera Kralı iki öğrenciye Paris’e Sanskritçe ve Farsça öğrenmek üzere gitmeleri için burs vermiş, dört yıl sonra bu öğrencilerden biri olan Franz Bopp *Sanskritçenin Fiil Çekim Sistemi* isimli eserini yayımlamış ve 1821’de Berlin’de kürsü kurmuştur. Eserinin önsözünde çalışmanın amacını “Asya ruhu” hakkında bilgi vermek olarak açıklayan Schlegel gerçek hikmetin Şark’ta olduğunu ileri sürmekte ve Almanlar ile Doğu arasında dilsel bağlar kurmaktadır. Onda Hint-Avrupa anlayışının

Tarihi anlamak, inşa etmek, yorumlamak ve yeniden biçimlendirmek modern ulus kimliğinin çok önemli bir unsurudur.

başlangıçlarını görmek mümkündür. Hegel, Doğu dinlerini ruh ve doğanın birbirinden ayrılmadığı, ruhun henüz ruh olarak aktif ve özgür olmadığı doğal din olarak başa koyarken, Schlegel Sanskritçe’yi organik dil olarak kökene alır. Böylece Latincenin yerine Sanskritçe ilk orijinal dil (dillerin kaynağı) olarak görülmeye başlanmıştır. Hindistan’ın Aryan kökenleri ve Sanskritçenin Grekçe ile olan biçim benzerliği Almanlar için Hindistan’ı ve Antik Yunan coğrafyasını siyasal ve kültürel bir ilgi alanına çevirmektedir. Bir yüzyıl sonra başa bela olacak Aryan miti 19. yüzyıl sömürgecisi toprak açlığına felsefi bir anlam vermede yardımcı olmuştur. Bu mit başka türlü yaptıklarından utanacak olan sömürgeciye bir rahatlama fırsatı sunmuştur. Alman kimliğinin ırkçı bir şekilde tanımlanmasında kullanılan Aryan miti aynı zamanda Hindistan’ın geçmişini, Sanskritçe konuşan Hint-Aryan işgalcilerini açıklamakta ve böylece Hindistan üzerinde bir hak iddiasını gündeme getirmekteydi. Ancak Almanya’da sadece Hindoloji değil Şarkiyatçılık bir bütün olarak ilerlemekteydi. Almanya’nın bir kimlik inşasına olan acil ihtiyacı, Şark’ın araştırılmasını vazgeçilmez bir konuya dönüştürmüştü.

Genişleyen Şarkiyatçılık: Dinler Tarihi, Arkeoloji, Asuroloji ve İslamiyat...

Alman şarkiyatçılığı yüzyılın üçüncü çeyreğindeki durgunluktan sonra yeni bir genişleme ve kurumsallaşma döneminde girmiştir. Bu dönemde Almanya’da şarkiyatçı yayıncılık faaliyetleri de hız kazanmıştı. Paul Hinneberg tarafından yayına hazırlanan *Die Kultur der Gegenwart* (Çağdaş Kültür) serisi Alman şarkiyatçıların kamusal bir forumu niteliğine bürünmüştür.

Bu çalışmalar neticesinde Almanya’da dönemin Alman uzmanları tarafından tarihin nesnel doğal yasalar tarafından idare edildiği fikrini reddetmek ve tarihin öznel ve kültürel taraflarına odaklanmayı tercih etmek üzere dinler tarihi araştırması ile modern Batı kültürü analizini birleştirmek yaygın bir akademik tutum hâlini almıştı. Önde gelen Alman ilim adamları dini kendi modern sosyal kurumların gelişiminin analizi ile birleştirmekte ve Aydınlanma’nın modern kültür şekillendirmedeki rolünü alaşağı etmekteydiler. Daha sonra dinler tarihinden hareketle Doğu toplumları konusunda önemli analizler yapacak olan Max Weber’in de çevresinde yer aldığı bir grup Pro-

Napolyon Mısır'a sadece askerî bir sefer yapmamış yanında Mısır'ın tarihini, kültürünü ve sosyal yapısını yeniden yazacak bir uzmanlar heyeti de götürmüştür.

testan teolog bu bağlamda karşılaştırmalı din çalışmalarına yönelmişti. Kendilerine Max Müller'in "Bir dini bilen hiçbirini bilmez!" cümlesini slogan edinen bu grubun çalışmalarının modern dinler tarihi çalışmalarının oluşumunda önemli bir etkisi mevcuttur.

1870 sonrasında Alman şarkiyatçılığında özellikle Mezopotamya'ya karşı gelişen bir ilgi söz konusudur. Mezopotamya'ya olan bu ilginin arkasında Almanya'nın 1880 sonrası değişen dış siyaseti ve bu çerçevede Osmanlı ile geliştirdiği ilişkiler bulunmaktadır. Almanya'nın Afrika ve Orta Doğu'daki siyaset değişiklikleri ihtiyaç duyulan bilgileri ve uzmanları da yönlendirmekteydi. Sami dillerin bir alt dalı olarak Mezopotamya'nın eski uygarlıklarını araştıran bir alan olarak 1874/5'te Asuroloji'nin doğuşu Alman şarkiyatçılığında yeni bir ayrışmayı/aşamayı temsil etmektedir. Friedrich Delitzsch (1850-1922) Leipzig'te 1874'te Asuroloji'de doçentlik (habilitation) alan ilk akademisyendi. Bir yıl sonra Berlin Üniversitesi Yakın Doğu dilleri için ikinci bir kürsü kurdu ve çalışmalarını artık Asuroloji üzerine yoğunlaştıran Eberhard Schrader (1836-1908) bu kürsüye atandı. Dolayısıyla Schrader Alman üniversitelerinde disiplinin kurucusu olarak görülmektedir. İlk Asuroloji kürsüsü 1893'te Breslau'da kuruldu ve bu kürsüye 1877'den beri Lipsig'de Asuroloji extraordinaryüsü olan Delitzsch atandı. 1899'da Delitzsch Berlin'de Schrader'in yerine geçtikten sonra o kürsü de Asuroloji kürsüsü olarak yeniden şekillendirildi. 1900'de Leipzig Üniversitesi de bir kürsü kurdu ve Heinrich Zimmern (1862-1931) buraya atandı. Başka üniversitelerde de Sami dillerle ilgili kürsülerde Asuroloji'ye odaklanma söz konusu idi. Birinci Dünya Savaşı'na kadar yeni Asuroloji kürsülerinin sayısı muhtemel pozisyonların beşte birine yükseldi. 1884'te Çiviyazısı Çalışmaları Dergisi (Zeitschrift für Keilschriftforschung) adında yeni bir dergi yayımlanmaya başladı ve ismi 1886'da *Asurbilim ve İlgili Konular Dergisi* (Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete) olarak değiştirildi. Bunlara ek olarak 1898'de Leipzig'de yayımlanmaya başlanan *Asurbilim* de yer veren Şarkiyatçı Literatür Dergisi (Orientalistische Literaturzeitung) isimli başka bir dergi için de alan vardı. Ayrıca bu süreçte Mısırbilim de gelişme hâlindeydi ve Almanya'nın Mısır elçiliği 1907'de Mısır Enstitüsü (Institut für ägyptische Altertumskunde) oldu. Fakat *Asurbilim* ile karşılaştırıldığında Mısırbilim daha az gelişmiştir.

Bir başka gelişme de Almanya'da arkeolojinin doğuşu ve ilerlemesiydi. Önce müzeler ortaya çıktı ve eski malzemelerin tarihsel bir gösterge olarak sergilenmesi fikri oluştu; ardından Avrupa kökenleri ile ilgili olarak 1850 sonrasında eski Yunan uygarlığına olan ilgi Yunanistan'da Olimpos'ta kazıları gündeme getirdi. Bunu Anadolu'da Helenik döneme dair kazılar, özellikle Bergama kazıları, takip etti. Buralarda bulunan "hazine"lerin sergilenmesi ile kamuoyunda arkeolojiye yönelik bir ilgi ve talep doğdu. Böylece şarkiyat çalışmalarında arkeoloji önemli bir yere kavuştu. Devletin fonları ile *Alman Arkeoloji Enstitüsü*'nün (Deutsches Archäologisches Institut) çatısı altında sürdürülen bütün bu çalışmalar lise eğitiminde klasik eğitiminin payını azaltan reformlar ile paralel bir zaman dilimine denk geldi ve arkeoloji klasik eğitime alternatif bir konuma yükseldi. Bunların neticesinde şarkiyat gittikçe daha fazla öne çıkmaya başladı. 1880'lerde çok sayıda ve çeşitli Alman örgütler değişen düzeylerde devlet desteği ile Yakın Doğu'da arkeolojik keşifleri başlattı. Örneğin 1880'lerin ortasında "eski Doğu'nun kalıntılarını keşfetmek" amacıyla genellikle Şark Komitesi olarak anılan bir cemiyet (*Comité behufs Erforschung der Trümmerstätten des Alten Orients*) teşkil ettirildi. Bu kuruluş özel fonlara dayanarak Kuzey Suriye'ye keşifler (1888-1902) düzenledi. 1890'dan sonra bu kazılarda devletin fonlarının oranı sürekli artmaktaydı. DAI, Prusya Meclisi, bilimler akademisi, kraliyet müzeleri, Alman Şark Cemiyeti, Kayzer'in kendisi Milet, Baalbek, Bergama, Koz, Boğazköy, Didim, Samos, Borsippa, Far ve Ebu-Hattab, Ash Shargat (Eski Asur), Babil, Aksum, Abusir, Jericho, Tel El Amarna ve Warka (Eski Uruk) gibi kazılara mali destek sağlayanlardan bazılarıdır. Maliyeti gittikçe büyüyen bu kazılar aslında tek bir şey için, bir Alman tarihi yaratmak için gerçekleştirilmekteydi. Sadece 1899 ile 1913 tarihleri arasında Anadolu'daki kazılara 4 milyon Mark'ın harcandığı düşünülmektedir. Mezopotamya'da Alman kazılarına olan talep 1890'lardan itibaren gittikçe artmaktaydı. Asurbilimciler Arkeologlarla birlikte kazı yapmak üzere alanlar aramaya başladılar. Bağdat'taki Alman konsolosu Fransız ve İngiliz egemenliğini kırmak üzere Dış İşleri Bakanlığı'ndan daima Mezopotamya'ya yeni arkeologlar gönderilmesini istemekteydi. Zira İran Fransızlara 50.000 Frank gibi küçük bir ücret mukabilinde tüm ülkede kazı yapma hakkını vermişti. 1897'de Richard Schöne başkanlığında Fırat ve Dicle bölgelerinde arkeolojik kazılarda bulunmak üzere bir komite (*Kommission für die archäologische Erforschung der Euphrat-und Tigrisländer / KaEET*) oluşturuldu. Komite hemen gayriresmî bir gezi organize etti ve neticesinde tüm Musul vilayetinin kazı haklarının alınması yönünde taleplerde bulundu. Şark Komitesi üyesi Dr. James Simon araştırmalara mali kaynak sağlamaktaydı. 1898'de Berlin'in mali, siyasi ve kültürel elitleri *Alman*

Şark Cemiyeti'ni (Deutsche Orient Gesellschaft) kurdu. Bu cemiyetin kuruluş amacında Babil ve Asur'un daha çok Anglo-Saksonlar tarafından çalışıldığı ve Almanların bu alanda başarısızlığının giderilmesi gerektiğinden bahsedilmekteydi. Cemiyet bu alanda 1898'den 1917'ye kadar sürecektir yoğun kazı çalışmalarını başlattı ve bulunanlar Berlin'e transfer edildi. Artık Mezopotamya'nın her tarafında Alman arkeolojik kazıları düzenlenmekte ve Asurbilim önemli bir alan olarak varlığını göstermekte idi. Asurbilim klasik çalışmalarına paralel bir şekilde klasik çalışmalarının dilbilim ile olan ilişkisine benzer şekilde zamanla Şark araştırmalarındaki dilbilim boyutunu kültürel bir araştırmaya dönüştürdü.

Almanya'da bütün bu gelişmelerin üzerine ortaya çıkan İslam çalışmalarının doğuşu ile sömürgeci ilgiler arasında yakın bir bağlantı olduğu şarkiyatçılık tarihi ile ilgili bütün metinlerde dile getirilen bir durumdur. Fakat Almanya'da İslam çalışmalarının gelişimi dilbilim çalışmaları, Asurbilim'den farklı bir gelişim seyri göstermiştir. İkinci Dünya Savaşı'na kadar Almanya'da İslam Çalışmaları için bir tane dahi kürsü kurulmamıştır. Sadece iki isim İslam çalışmalarında kürsü derecesinin altında bir pozisyon elde etmişlerdir: Leipzig'de Richard Hartmann (1881-1965) özel profesör (1818-22) olarak ve Berlin'de Franz Babinger (1891-1967) önce okutman (1921-24) ve ardından özel profesör (1924-34) olarak görev aldı. Her ikisinden sonra da bu görevlere başkaları atanmamıştır. Kurumsal olarak İslam çalışmaları Sami diller çalışmalarına bir ek olarak algılanmaktaydı. Bu anlamda ilk olarak Kiel'de Georg Jakob (1862-1937) Sami ve İslami Filoloji ordinariusü oldu. Böylece Üniversitede ilk kez İslam bir çalışma alanı olarak kabul edilmekle birlikte filolojinin önceliği de korunmaktaydı. Ayrıca İslam Çalışmaları alanında bilinen bir isim olan Theodor Nöldeke de Kiel'de Sami diller, Sanskritçe ve hatta Kutsal Kitap Yorumu öğretiyordu. Nöldeke 1872'de Strassburg'a gittiğinde Kutsal Kitap Yorumu artık onun halefi olan Georg Hoffmann'ın (1845-1933) görev tanınımının bir parçası değildi. Gittikçe İslam çalışmaları Sami dillerinin bir parçası olarak algılanmaya başlandı. İlk kurumsal değişimler Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Carl Heinrich Becker ve Martin Hartmann'ın liderliğinde yürütülen tartışmalardan sonra başladı. İslam çalışmalarını ilerletmek üzere iki dergi ve bir dernek kuruldu. Becker'in ilk editörü olduğu İslam: İslami Doğunun Kültür ve Tarihi Dergisi (Der Islam. Zeitschrift für die Geschichte und Kultur des Islamischen Orients) dergisi 1910'dan itibaren yayımlanmaya başlandı. 1912'de Hartmann ve birkaç başka isim İslam çalışmaları için alanda önde gelen isimlerin katıldığı *Alman İslambilim Cemiyeti* (Deutsche Gesellschaft für Islamkunde) isimli bir dernek kuruldu. Dernek Georg Kampffmeyer'in (1864-1936)

*Önce müzeler ortaya çıktı ve
eski malzemelerin tarihsel
bir gösterge olarak
sergilenmesi fikri oluştu;
ardından Avrupa kökenleri
ile ilgili olarak
1850 sonrasında eski
Yunan uygarlığına olan ilgi
Yunanistan'da Olimpos'ta
kazıları gündeme getirdi.*

editörlüğünde İslam Dünyası (Die Welt des Islam) isimli bir dergi yayımlamaya başladı. Her iki dergi de varlıklarını devam ettirmelerine rağmen üniversitede kurumsallaşma hayli yavaştı. Zira İslam'ın medeniyet birikiminin canlılığı onu Alman kimliğinin salt bir ötekisi olarak kurmayı zorlaştırmaktaydı. Bu sebeple tüm şarkiyat incelemelerinde olduğu gibi İslamiyat hep daha zor gelişen ve nüfuz edilen alan olmuştur.

Hafıza İnşasının Özel Bir Biçimi Olarak Şarkiyatçılık

Alman şarkiyatçıları özellikle dilbilim ekseninde Hindistan ve daha sonra arkeoloji üzerinden Mezopotamya üzerine önemli çalışmalara imza atmışlardır. Bunda Alman toplumunun ve kimliğinin oluşumunda şarkiyatçılığın önemli bir role sahip olmasının payı hayli yüksektir. Thierry Hentsch'in dile getirdiği gibi "Doğu, oluşum ve tanımlayıcılık olarak, belki de Almanya'daki kadar hiçbir yerde şair ve filozofların muhayyilesiyle ve düşünceleriyle, Weltanschauung'uyla [dünya görüşü] böylesine şiddetle bütünleşmemiştir" (Hentsch, 1996, s. 183). Bir taraftan da bir türlü kurulamayan imparatorluk sebebiyle şarkiyatçılık Britanya'dakinin aksine Almanya'da hep başarısızlanmayı gösteren bir eksikliğe işaret etmektedir. Böylece hafıza inşa edilirken yarım kalan bir hikâyeye dönüşmüştür.

Bugün geldiğimiz noktada Alman kimliğinin oluşumunda şarkı tanımlama ve ötekileştirmenin payı üzerine yeniden düşünmek gerekir. Belki 19. yüzyıldaki gibi kaba bir biçimde olmasa da günümüzde de Alman kimliği ötekinin tanımlanmasına muhtaç görünmektedir. Bu da hatırlama ve unutmanın özel biçimleri aracılığıyla bir hafıza inşasına yönelmektedir. Ancak yapay olarak inşa edilen bir hafıza her zaman eksik kalır ve yarım hikâyeler de acıtırıcıdır... ◀

*Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Kaynakça

- Hentsch, T. (1996). *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli politik Doğu'ya bakışı* (A. Bora, Çev.). İstanbul: Metis.
Said, E. W. (1995). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları* (B. Ülner, Çev.). İstanbul: Metis.

“Her nefis ölümü
tadacaktır.” (Enbiyâ suresi, 21:35)



CIMG FRANCE | CENAZE FONU

CIMG France - Confédération Islamique Millî Görüş | İslam Toplumu Millî Görüş

64 rue du Faubourg Saint-Denis | 75010 Paris | T 01 45 23 41 55 | F 01 47 70 34 96
info@cenazefonu.fr | www.cenazefonu.fr



EN HÜZÜNLÜ GÜNÜNÜZDE YANINIZDAYIZ IN SCHWEREN STUNDEN SIND WIR BEI IHNEN



HERKES ÖLECEK YAŞTADIR
DER TOD KENNT KEIN ALTER



RESMÎ İŞLEMLER
BEHÖRDENGÄNGE



DİNÎ VECİBELER
RELIGIÖSE VORSCHRIFTEN



NAKİL
ÜBERFÜHRUNG



TESLİM
ÜBERGABE

UKBA Cenaze Yardımlaşma Derneği | Cenaze Hizmetleri

UKBA Bestattungshilfeverein e. V. | Bestattungskostenunterstützungsgemeinschaft (BKUG)

Colonia-Allee 3 | D-51067 Köln | T + 49 221 942240-430 | F + 49 221 942240-429 | cenaze@ukba.eu | www.ukba.eu
Amtsgericht Köln VR 17651 | Kreissparkasse Köln | IBAN: DE37 3705 0299 0149 2829 41 | BIC / SWIFT: COKSDE33





BİLİNÇ ÖTESİ BİR HATIRLAMA FİGÜRÜ: BEZM-İ ELEST

Akılla Tutmak-Akılda Tutmak

Bilmeye yönelik kavramlarımızı genellikle “el” analogisi üzerinden üretmişizdir. El, tutar, alır, kavrar, yakalar. Bir şeyi bilmek, genellikle yakalama eylemine benzetilmiş ve insanın anlama yetisine soyut bir el misyonu yüklenmiştir. El, epistemolojik iktidarın amblemi gibidir. Elin fiilleri, zihne de yüklem olmuştur hep. Birçok dilde yaygın bir analogidir bu. Nitekim “kavram” kelimesi kavramakla ilişkilidir. Zihin, el gibi kavrar, kavramları kavradıklarından oluşturur. Elin gibi alır ki buna “algı” denilmiştir. Algı, el gibi fiilin sürmesi, zihnin almaya devam etmesi ve bırakmamasıdır. “İdrak” kelimesi ise “peşinden koşarak tutup yakalamak” demektir. Zihnin bir konu hakkında yargı ve değerlendirmelerine “eleştirme” deriz ki elden geçirme, eleme ile ilişkilidir. Yine davranışlarımızın zihinde iz yapmış ve kalıplaşmış formlarına “tutum” deriz. Duyguların zihne verdiği renk doğrultusunda irade ve yargılarımızı da aşarak oluşturduğumuz eylem enerjisine de “tutku” deriz. Zikrettiğimiz kavramların her birinde öne çıkan metafor kriteri, elin “yakalayan bir organ” olmasıdır. Fiili yakalama işleminde, insanın eli, tuttuğu şeye basınç uygular. Parmaklar yakalanan nesnenin üstüne kapanır; parmaklarla oluşturulan çukur daralır. Tutulan nesne sıkılır ve onunla birleşilir. Böylece nesne elde edilir. Hafızanın işlevleri de sıklıkla ele benzetilmiştir. Hafıza, bir avuç gibi zihnin saklama yeridir. Bilinenler, hafızada biriktirilir. Hafıza, kavram ve algıların hazinesidir. Hafıza, yakalananı, tutulanı parmakların sıkıldığı gibi sıkarak avucunda saklar. Parmaklar ve hafıza arasındaki bu ilişki, tutma ve hatırlamanın benzer işlevselliğini deşifre eder. Unutma elden kayıp gitmeye, hatırlama ise tekrar ele geçirmeye benzer. Nitekim, bilindiği üzere namaz tesbihâtında hatırlama (zikir) parmak boğumlarının doğal referanslarına uyularak gerçekleştirilir. Aktif hatırlamanın, parmaklar ve avuç üzerindeki aksiyon üzerinden inşası, bilişsel ve bedensel “tutma” işlevlerindeki uyuma işaret eder. Elde gerçekleşen “tutma” fiilini, hatırdaki gerçekleşen “saklama” fiili taklip eder.

“Akılda tut!” tembihini gündelik hayatımızda sıklıkla kullanırız. Tutmak, aklın bir işlevi olan hafızanın bilgileri parmakların sıkı olup bırakmaması gibi saklamasıdır. Ancak akılla tuttuğumuzu, akılda tutabiliriz. Akılda tutmak, bir bilgiye sahip çıkmaktır ki bu bilgi bizi bir eyleme tahrik edecektir. Bütün eylemlerimizin hafızada kökleri vardır. Eğer unutma başlar ve hafıza

parmaklarını gevşetip de içerisinde sakladığını elinden kaçırır ise eylemlerimizin bütün bağlamları değişir. Unutmanın başladığı yerde, unutan da başkalaşır ve hikâye yeniden başlar. Unutmanın başladığı yer, bir sınır çizgisidir. Öncesi bilgi, sonrası ise bilgiden uzaklaşma sebebiyle ortaya çıkan değişimdir. Bu çizgi, mecrayı da macerayı da dönüştürür. Nitekim masalda kırmızı başlıklı kız tembihi unutulunca bir kurban olmaya açık hâle gelir. Bu sebeple hatırlamanın aktif gerçekliği için işaretlere ve tembihlere sıklıkla ihtiyaç vardır. Nitekim Kur’anda Hızır (a.s.) ile ilgili kıssada “*Sakın unutma!*” denilenin muhakkak unutulacağını ve tembihin kaderinin gaflet vadisine uğramak olduğunun altı çizilir. Kıssada “unutma” hep bir sınırın geçilmesi, yabancı bir mekâna girilmesi veya tanımlanmamış yabancı bir tutum ile yüzleşilmesi arifesinde gerçekleşir. Kıssa arayışla başlar ve unutmanın sınır çizgisini “elden kaçan balık” çizer. “*Bu ikisi, iki denizin birleştiği yere vardıklarında, balıklarını unuttular. Bunun üzerine balık da denizde bir deliğe doğru yola koyuldu.*” (el-Kehf, 18/61). Değişimin düzlemi iki denizin birleştiği bölge, unutma metaforu ise balıktır. Balık, ele geçirilmiş olanı, tutulanı, yakalananı temsil eder. Fakat yeni bölgeye girildiğinde, balık eller arasından kayıp denizde bir mecraya doğru canlanıp kayboluverir. Balık farkındalığa, deniz ise hafızanın derinliklerine doğru çekilip kaybolmaya işaret ediyor gibidir. Nitekim Hz. Mûsâ (a.s.) da bu sınır çizgilerinin geçtiği yerde verdiği “soru sormama” sözünü unuttur ve yoldaşlık ilkesinin hükmüne aykırı hareket eder.¹ Aslında unutma, hep içine girilen algı dünyasının zihne yoğun hücum ettiği yer ve zamanda gerçekleşir. Yeni yüzleşilen dünya, unutmayı körükler. Yeni karşılaşılan manzara, hislerin yolunu keser ve unutma mutlak olarak gerçekleşir.² Hatırlamaya imkân vermeyen bir satıhtır orası. Dolayısı ile “biz” ile “yabancı” arasındaki sınırda, unutmayı engelleyen kelimeler ve nişanlar olmalıdır ki değişen gerçeklik, tembihlenen unutturamasın. Bu sebeple tembihlenen tekrar ulaşmayı mümkün kılan ve aranılana doğru bir geri dönme eylemine, yani hatırlamaya ihtiyaç vardır. Nitekim kıssada Hz. Mûsâ (a.s.) izleri takip ederek gerçekleşen bu geri dönüşe işaret eder: “İşte aradığımız o idi.” dedi. Tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler.” (el-Kehf, 18/64).

Görülüyor ki anlama sürecinin doğal istikameti sırasıyla, bilme (ilm), tanıma (irfan), tutma (hıfz), unutma (nisyan) şeklinde ilerlemektedir. Unutmanın (nisyan)

Ancak akılla tuttuğumuzu, akılda tutabiliriz.

İnsanın idrak fakülteleri onu geçmiş, gelecek ve an ile ilişkilendirecek imkânlar sunar. Hafıza sayesinde geçmişe, hayal sayesinde geleceğe açılırız.

sınırından geriye ise ancak farkındalıkla geri dönülebilir. Nisyanndan, akılda tutma/saklama (hıfz) aşamasına geri dönme eylemine hatırlama (zıkr) adı verilir. Hatırlama, daha önceki bir deneyimin oluşturduğu bir izin, aktif olarak tekrar faaliyete geçmesidir. Bunun için de psikolojik anlamda harekete geçirici bir unsur yani kararlılık (azim) olmalıdır. Azim, hıfza dönüşün motor gücüdür. Nitekim Kur'an Hz. Âdem (a.s.)'in tabiatına atıf yaparak sözleşme (ahit) olarak tanımlanan tembihin unutuşun derinliklerinde nasıl kaybolduğuna ve onu geri getirici bir arayış enerjisi gösterilmediğine işaret etmektedir. *"And olsun ki; Biz, daha önce Âdem'e de ahit vermiştik. Fakat o unuttu ve Biz onda bir azim de bulmadık."* (Tâhâ, 20/115). Demek ki, "azim", sözü unutmama ve başka sözleşmelerden bilinçli bir yüz çevirme gücüdür. Yine Kur'an'da Allah'ın peygamberlerden ahit/misak aldığı (el-Ahzâb, 33/7; el-A'râf, 7/134; el-Bakara, 2/125; Tâhâ 20/115) ve peygamberlerin vazifelerinin verdikleri söz karşısında ahde vefa gösterme ve ahdi hatırlama/hatırlatma olduğu (ez-Zâriyât, 51/55) ve devamlı ahde bağlı olma, hatırın zindeliği ve bu konuda farkındalık enerjisinin yüceliği sebebiyle de bazı peygamberlerin "ulû'l-azm" (el-Ahkâf, 46/35) olarak adlandırıldıkları hep bu unutmama-hatırlama güzergâhına işaret eder. Yani peygamberlerin bir kısmı misaka yönelik hatırlama ve hatırlatma konusunda "azim sahibi" olmakla öne çıkmaktadırlar.

Sözü Tutmak-Sözle Tutunmak

Hatırlatma bir dönüş eylemidir ve bilmeyene değil unutulana yöneliktir. Bu sebeple marifet kelimesi ilimden farklı olarak idrak eden kimsenin, bir şeyi idrak ederek kendisine bilgi olarak kazandırmasından sonra, o şeyi başka bir zaman veya başka bir yerde tekrar idrak ettiğinde, bu ikinci kez idrak ettiği şeyin, daha önce idrak ettiği şey olduğunu bilmesi olarak tanımlanmıştır.³ Yani marifet, bildiği ile karşılaştınca onu hatırlamak ve tanımdır. Daha önce gerçekleşmiş olan bu tanışlık bilgisine varamamaya ise nisyan denir. İbn Abbas (r.a.) insan kelimesinin unutmak anlamındaki "nesiye" fiilinden geldiği ve insana ahdini unutmaması (nisyan) sebebiyle de ismin verildiği belirtilir.⁴ Demek ki unutmak, insanın mayasında vardır. Fakat onu içinde bulunduğu bu zaattan kurtaracak olan şey, aktif hatırlama çabası içerisinde olması ve yaratılışındaki unutmama zeminine rağmen verdiği sözü tutmak için hayatın her sahnesinde azimle hatırlamaya doğru hamle yapılabilmesidir. Hatırlamak, bu yönüyle de

bir karar eylemi ve vefa yolculuğudur. Dikkat edilirse, günlük dilde bu kararlılığa vurgu için yine el metaforu devreye girer. Hafızaya uygun eylemde bulunmak için "sözünü tutmak" ifadesini kullanırız. Çünkü söz sıkıca tutulur. Sözü tutmak, sıcak bellek oluşturur. Söz, bir nişan olarak hep hatırlanırsa, unutmama ülkesinin gaflet kasırgaları altında tutunmak mümkün olabilir. Öte yandan hatırlamak, bir yönüyle de durmaktır. Bunu "ahdinde durmak" şeklinde de ifade ederiz. İnsan hayatın aktif koşuşturması arasında gündelik bir meseleyi düşündüğünde veya bir tembihi hatırladığında yürürken önce durur. Fiziksel olarak durmak, akışı durdurmadır ki bu diğer yandan zihni etkinleştirmek anlamına gelir. Bir şeyin üstünde durmak, unutmaya karşı bir direnmedir. Hatırlayan, hızını kesip zihni yavaşlatır ve hatırasına yoğunlaşır. Dikkat kesilir, hatırlanacak olanı odağa alıp, hayat akışının sair güzergâhlarını soluklaştırır. Nisyanndan hatırlamaya dönüş bir duruş olsa da aslında bir yönüyle de içe doğru bir vefa yürüyüşüdür. Bu yürüyüş, hatırlanacak olanı aydınlatırken, başka her şeyi karartır. İç sesi açarken, dış sesi kısar. Kur'an bu döngüye işaretle *"Unuttuğun zaman Rabbini hatırla!"* (el-Kehf, 18/24) buyurmuştur. Süfîler, bu ayette geçen unutmak fiiline aktif bir anlam yükleyerek unutmama fiilinin nesnesini "mâsivâ" olarak tanımlarlar. Yani *"Rabbini hatırlayacağın zaman önce mâsivâyı unut!"* şeklinde unutmaya iradi ve yapıcı bir aksiyon anlamı verirler.⁵ Çünkü mâsivâ, bir unutmama ülkesidir. Bu ülkeden ancak orayı unutarak geçilir. Yani aktif hatırlama, bir taraftan da bilinçli bir unutmama tavrıdır. Mâsivâyı unutmama konusundaki kararlılık (azim) ise vefa olarak adlandırılır. Unutmak, vefa sayesinde bilinçle inşa edilen etkin bir fiile dönüştürülürse ve mâsivâyı yönlendirilirse pozitif bir imkânâ dönüşür. Böylece unutmanın aktif bağlamı "mâsivâ", hatırlamanın ise "misak" olarak ortaya çıkar. Fuzûlî'nin "unut" redifli gazelinde bunu şöyle ifade eder:

Levh-i hâtır sûret-i cânâna kıl âyine-veş
Anı yâd it her ne kim yâdunda var anı unut⁶

İlk Söz, İlk Hatıra: "Belâ"

Kur'an ademoğullarından ahit aldığını (Yâsîn 36/60.), Hz. Âdem (a.s.), Hz. İbrâhim (a.s.), Hz. İsmâil (a.s.) ve Hz. Mûsâ (a.s.) gibi peygamberlerle ahit yapıldığını (el-Bakara 2/125; el-A'râf 7/134; Tâhâ 20/115.), Allah'la yapılan ahitlerin bozulmaması gerektiğini (en-Nahl 16/91.), ahde sadık kalanların ödüllendirileceğini (el-

*Çünkü ruhlar akıl ve baliğdir. Ruhların bülüğuna işaret
Hakk'ın onlara misak teklifidir.*

bilinç ötesi kolektif bir anı oluşturarak, bilinç alanında ruhları birbirine bağlar. Bu bilgi, bireyler için unutulmuş olan ve ancak belirli ruhsal süreçlerle açığa çıkarılan derin bir bilgidir. Bu bilgiyle insanlar, Rabb'e ve mutabakatın toplu öznelere olarak birbirine bağlanır. Elest bezmi, insani belleği biyolojik varlığımızın öncesi bir çizgiye çeker. Şahitlik ve sadakat duygusunu hem "benlik" hem de "bizlik" inşa etmek için tekrar hafızamıza teklif eder. Aynı anlamı yeniden üretmek ontolojik anıyı, kültürel anıya dönüşerek hayatı temellendirmemizi sağlar. Çünkü ruhlar hep beraber "belâ/evet" cevabını vermişlerdir. Dolayısı ile konusu rubûbiyet olan teklif, "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?" şeklinde Hakk'ın karşısına bütün insani varlığı ayırt etmeden konumlandırmıştır. Ahdin ezeli alana çekilmesi tarihî alanda inşa edilmiş başka toplum sözleşmelerini, birlik-teliğe dair başka kültürel bellek birikimlerini soluklaştırır, unutturur. Rubûbiyet-abdiyet ilişkisini merkeze alan bir toplumsallık üretir. Bu tavır, millet olma kriterini, varoluşsal köken fikri üzerinden yeniden üretir. Bu manevi bir soy kütüktür. Nitekim "Biz kimiz?" sorusuna cevap veren bilgi, kimliği inşa eden bilgidir. Ortak ilke, ortak kimliği garanti edecek bilgiyi aktarır ve ortak kimliğe ortak eylem motivasyonu verir. Nitekim "Ne zamandan beri Müslüman'sın?" sorusunun cevabı tarihsel bir vurgu değil "Kâlû belâdan beri." şeklinde ontolojik ve umumi bir seçilmişlik olarak ifade edilir. Seçilmişlik, ruhların umumi hakkıdır. Elest bezmini hatırlamak bu anlamda bir millet hafızası inşa etmektir ki bu, ilkeselliğini kalıpların değil ruhların belirlediği bir bütünlük fikridir. Elest hafızası, bu anlamda renk, cins ve türler ötesi bir cemiyet fikrini koruyan kurucu bir toplumsal bellektir. Bu belleğin ilk hatırası elest, ufuk çizgisi ise kıyamet olarak belirir. Rûz-i elest, rûz-i dünyâ ve rûz-i mahşer güzergâhları söz, oluş ve hesap menzillerine doğru akar. Söz ve oluş, birlikte yol alır. Nitekim "hadîs" söz, "hudûs" oluş demektir. Bütün oluş sahnelerinin muhtevasını, verilen bir söz belirler. Hayat, elestte verilen sözün yankısıdır. Bu söz, millet fikri gibi vatan kavramına da rengini vererek mâsivâ ülkesinin sınırlarından geçerken asli vatanın ufkunu seyrettirir. Yûnus Emre, bu vatana şöyle işaret eder:

"Aklun irerse sor bana ben evvelde kandayıldım.

Dilersen diyüviren ezeli vatandayıldım"

Asli Vatan: Ora'lı Olmak

Bir insan ve bir toplum, hayatını hafızasındaki anlam dünyasına referansla kurabilir. Bu da ancak geçmişle bağlantı çerçevesinde gerçekleşir. Geçmiş, tarih değildir. Geçmiş, bilince çıkarılmış tarihsel alandır, tarihsel bir bölgedir. Bilinç, bu ilişki çerçevesinin dışında kalan her şeyi unuttur. Aslında unutmak, odaklanılan çerçeveden kopmaktır. Farklı bir manzarayı izlemektir. Düşünce yeni yere yönlendirilince, dikkat dağılır ve eski bağlamlar unutulur. Yeni girilen alanın (mâsivâ) aktif yıkıcı etkisi de unutmayı hızlandırır. Kişi yeni yer ve zaman düzlemlerinin baştan çıkarıcı etkisine maruz kalır. Hatıralar deforme olmaya başlar, dikkat dağılır, odak kaybolur ve geçmişe referans veren şekliyle "nereli" olunduğu unutulur. Hz. Ali (k.v.)'nin ifadesi ile insanın bulunduğu yere dair anlam arayışı için sorduğu üç soru vardır. Bu sorular "Nereden geldik, neredeyiz ve nereye gitmekteyiz?" şeklindedir. Elest bezmi, ilk soruya verilen cevabı karşılar. Rubûbiyet teklifini kabule işaret eden "belâ" cevabı, bugünü geçmişin ışığı ile aydınlatmak için bize hatırlatılır. Bu sayede kökene ait hatırlama figürlerinden yeni bir millet belleği inşa edilerek, gündelik hayatta müminler yaşama ululuk ve misyon katan varoluşsal kimliklerinden emin olurlar. Günlük yaşamın ufkunu açarak, oradan ezelde gerçekleşen meclisi izlerler. Hatırlanan şey, tarihin ve kültürün değişim etkisini öterler. Anın basıncına dirençli kılar. Geriye doğru ezeli-meşru bir kimlik, ileriye doğru da ebedî-fiilî bir temsil güzergâhı inşa eder. Böylece an, ebedî bir şimdiki zamana dönüşerek gündelik hayat, rubûbiyet teklifinin devamlı onaylandığı, sözleşmenin devamlı bağlılıkla temsil edildiği bir aralığa dönüştürür. Burada, dünyada yaşanılır ama Ora'lı olunur. Bu tavır ile şimdiki zamanın düzeni ezeli ilke altında soluklaşır. Nitekim buna işaretlerle Zün-nûn-ı Mısıri'ye elest bezminden sorulduğunda "Sanki şimdi olmuş gibi kulağımda yankılanıyor." demiştir.⁸ Böylece ezeli misak, kendini günlük zaman içerisinde yenileyerek, ilerleyen şimdiki zamana hep aynı uzaklıkta kalan kökensel geçmiş olarak hep hatırlanır. Hafızada inşa edilen

bu durum hayalin periyodlarını da süsler. Mevlânâ hazretlerinin *Mesnevî-i Şerîf*'te belirttiği gibi, fil rüyasında Hindistan'ı görür. Eşek ise hiç rüya görmez. Çünkü o buralıdır.⁹ Elest bezmi ve asli vatan hasreti, hayal ufkunu da aktifleştiren bir özlem olarak burada iken O'ralı olmayı sağlar.

Sonuç olarak elest bezminde inşa edilen bağlayıcı yapının hayatın her aralığında tekrarı elzemdir. Nisyana düşen bir köken bilgisinin hatırlama ile tekrar hıfza çıkarılması ve güncellenmesi gerekir. Çünkü geçmiş bilgisi ancak kendisi ile ilişki içinde olması hâlinde diri kalır. Bu sebeple İslam düşünce ufkunda insan için zamansal referansa işaret eden en öte çizgi elesttir. Elest bezmine dair haber, erken hafıza ve hatıraların sabitleştirileceği bilinç ötesi bir bellek içeriğidir. Bu anlamda ferdi ve cemaati, rubûbiyetle ilişkilendiren ahit ve misakın bağlayıcı kuvvetinin devamlı hatırdaki tutulması ve tekrarı mühimdir. İslam kültüründe elest bezmine günlük hayatta yapılan her atf, bir nevi fitrata rablık-kulluk (rubûbiyet-abdiyyet) nispetlerinin mührünün vurulması demektir. Bu anlamda "Kâlû belâ" ifadesi kökensel bir anı ve düşünsel bir mühürdür. Tıpkı doğduğunda kişinin kulağına okunan ezan ve kametin işitsel bir mühür olması gibi. Nitekim kulağa okunan ezan, yeni doğmuş bebeğin idrakine değil bilinç ötesi derin şuuruna seslenir. Tıpkı elest haberinin teklifi gibi. Her iki referans, daha sonra bilince yükseltilecek olan ötelere gelen bir habere dönüşür. Her ikisi de fitratın balmumuna basılmış bir mühür, hilkat yazımızdan hareketlenerek okunması gereken harfler gibidir. Böylece bütün varlık deneyimlerimizin ana ilkesinin rubûbiyet-abdiyyet çerçevesinden belirlenmesi gerektiği hatırlanmış ve güncellenmiş olur. Varoluş alanlarında insanın ilk kurduğu kelime olan "belâ" ifadesi, bütün zamanın aralıklarında bir süreklilik imgesi olarak her an izhar edilen bir hatırlama figürüne dönüşmelidir. Dolayısı ile ellerimizde ve hafızalarımızda, "biz" ile "yabancı", "bura" ile "ora" arasındaki sınırı unutmayı engelleyen sıkı sıkı tuttuğumuz kelimeler (*urvetü'l-vüskâ*) olmalıdır. Bu kelimelere hafızamızla ve ellerimizle tutunmak, nisyana kirinden ve başka sözleşmelerden temizlenmiş pak yüzümüzü Allah'a tutmak olacaktır. Azmedilecek en mühim vazifemiz budur.

"Oysa her kim iyilik yaparak yüzünü tertemiz Allah'a tutarsa, o gerçekten en sağlam tutacağa/kulpa (*urvetü'l-vüskâ*) tutunmuştur. Öyle ya, bütün işlerin sonu Allah'a dayanır." (Lokmân 31/22). ◀

* Dr. Öğrt. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1 Nitekim Hz. Mûsâ (as), verdiği sözü unutmamasına karşılık "Unuttuğum şeyle beni suçlama ve bu işimden dolayı bana güçlük çıkarma!" (el-Kehf, 18/73) şeklinde kendisini savunsa da Hızır (as) "İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir." (el-Kehf, 18/78) diyerek unutmanın yolları çeşitlendireceğine işaret etmiştir.

2 Bababzâde Ahmed Naim Bey, modern felsefe terimleri ile ilgili çalışmasında nisyanın zihinde inşa edilen yeni gerçeklik ile ilişkisini şu şekilde açıklar: "Nisyan (oubli): Lüğaten nisyana mutlaka unutmak, zühul de bir sağıldan dolayı unutmaktır. Tecrid şârihi Ali Kuşçu iki lügat beyinindeki fark-ı istilahiye şöyle beyan ediyor: 'Hiss-i müsterekte hazır olan şüret bazan bir ihsâs-ı cedide muhtaç olacak vech ile bi'l-küllîye zâil olur ki buna nisyana denir. Bazan da ednâ iltifat (reflexion veya attention) ile yine hazır olacak vechile lâ-bi'l-küllîye zâil olur ki buna zühul denir.'" bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak. Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 273.

3 Râzî, *Mebâhis*, Dârul-Kütübîl-Arabî, Beyrut: 1990, c. I, s. 489.

4 bkz. İsfahânî, Rağîb, *el-Müfredât*, Dârul-Kalem, Şam, 1997, s. 94; İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, XXII, 320.

5 Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s. 154.; el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, trc. Abdulrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 109.

6 Zihin/gönül (hatır) levhanı sevgilinin resmini aksettirmesi için ayna gibi yap ve yalnızca onu yâd et, hatırladığından gayri ne varsa hepsini unut.

7 İbnü'l-Arabî, *et-Tedbrâtü'l-İlâhiyye*, Beyrut: Dârul Kütübîl-İlmiyye, 2003, s. 38.

8 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, c. V, s. 250;

9 Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, c. IV, beyit: 3080-3100.

ŞİMDİ ZATEN GEÇMİŞTİR; BİR GELECEK İNŞA ETMEK İÇİN ERDEMLİ İTAATSİZLİĞİ KULLANABİLİR MİYİZ?

Alison Scott-Baumann*

Platon'un *Menon* ve *Theaetetus* diyaloglarında Sokrates unutma ve hatırlamayı balmumunda mührün yaptığı baskıya benzetir; balmumu asli olanın damgasını muhafaza eder, yine de mührün bıraktığı iz oldukça farklıdır. Paul Ricoeur son büyük eseri olan *Hafıza, Tarih, Unutuş*'ta (*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, 2000) yazılı iz, psikik iz ve kabuksal (*cortical*) izi birbirlerinden ayırmak için bu imgeyi kullanır. Ricoeur (1913-2005) muhataplarının, entelektüel hasımlarının ve dostlarının çoğundan daha uzun yaşamıştır ve 20. yüzyılın büyük çoğunluğunu kapsayan ömrüyle onun hatırlayacak ve unuttacak çok şeyi vardır. Her şeye rağmen o, entelektüel olarak etkin ve sonuna kadar berrak kalmıştır. Çağdaşı ve bir zamanlar talebesi olan Derrida'nın aksine Ricoeur bağışlamanın mümkün olduğuna inanır ve bizlere kurtarma (veya yeniden kazanma) hermenötiğine dair son sözünü söyler; bu, onun suçla, kaybetme ve hayal kırıklığıyla yüz yüze kaldığımızda nasıl daha bilge ve müşfik olduğumuzu gösterme girişimidir. Aslına bakılırsa Ricoeur içine kuşların konduğu büyük kafes şeklindeki hafıza imgesini tercih eder; bizde kapana kısılmış ve dolayısıyla kaçınılmaz olan ama yine de çırpınan, hareketsiz tutulması mümkün olmayan ve hatırlamadaki hatasızlığımızı kuşkulu hâle getiren bir şeydir bu (bu kafeste kaç tane kuş vardır sahiden?) Bu imge onun unutma ve bağışlama yaklaşımının anahtarıdır. Paris'te bulunan Le Fonds Ricoeur'deki arşiv malzemesine dayanan, alandaki emsalsiz eserim *Ricoeur and the negation of happiness*'ta (*Ricoeur ve mutluluğun olumsuzlanması*, 2013) Ricoeur'ün kendimizi sık sık kaybetme, yitirme ve özlem duyma aracılığıyla tanımladığımızı nasıl inandığını göstermiştim.

Hafıza, Tarih, Unutuş

Ricoeur bu kitapta *Zaman ve Anlatı* (*Temps et récit*) ve *Başkası Olarak Kendisi*'nden (*Soi-même comme un autre*) beri zaten gayet iyi çalışılmış birçok farklı alanı bir araya getirecek bir yol geliştirme peşindedir. Zaman, uzam ve nedensellik en çok değer verilen ve her daim güncel dilemmalar olan üçlüdür; bağışlayabilir miyiz, şayet cevap olumluysa, bağışlamak için balmumu kütlesindeki hafıza izlerini unutmamız gerekir mi? Eğer hatırlarsak, anılarımıza güvenilebilir mi? Peki, eğer unutursak, bizden sonra gelenleri uyarma yolu olarak hafızada diri tutulmaları gereken geçmiş zaman olaylarına tanıklık etmede başarısız olur muyuz? Bu son soru II. Dünya Savaşı sırasında Avrupa ve Fransa'nın rolüyle ilgilidir ki Ricoeur bu meseleyi başka bir yerde daha derinden tartışmıştır.

Eğer hatırlarsak, anılarımıza güvenilebilir mi? Peki, eğer unutursak, bizden sonra gelenleri uyarma yolu olarak hafızada diri tutulmaları gereken geçmiş zaman olaylarına tanıklık etmede başarısız olur muyuz?

*Avrupa iki savaşın travma ve kırılmaların-
dan çok çekmiştir; bugün yani Ricoeur'ün
ölümünden sonraki günlerde sağ kanat po-
pülizm baskındır, üstelik Avrupa'da ve baş-
ka yerlerde bir leke gibi yayılmaktadır.*



Nasıl hatırladığımızı anlama girişiminde o, savlarının bütünleyici parçası olarak Kant ve Hegel'i, Freud, Nietzsche ve Bergson'u; daha az derecede Schutz, Weber ve Arendt'i; çok daha az ölçüde Marx'ı kullanır. Özellikle bu son eserinde Ricoeur hatırlama, unutmaya ve bağışlama yollarımızı derinlemesine soruşturur; gerçi daha önceki eserlerinde bu soruşturmanın yapısökümcü bir etkinliğe ve bilinçli, zahmetli "anlam anımsaması"na varması gereken "sorunun unutulmasına karşı mücadele"de olduğu gibi birçok örneği bulunur. O bizlere Aristoteles'in, çağrışımçı öğrenmenin sonucu olarak hafıza şeklindeki pragmatik hafıza mefhumunu ve *Parvia Naturalia*'daki "Tüm hafıza geçmişin hafızasıdır." beyanını hatırlatır. Bir daha asla deneyimlenmeyecek olaylara dair bir izahın kesin olduğunu nasıl bilebiliriz? Zamanın bir olayı nasıl etkileyebileceğini nasıl bilebiliriz? Hatta bu sorulara girişmenin bir anlam ifade edip etmediğini nasıl biliriz? Ricoeur bu soruları sorarken bile bizlere şunu söyler; okuma-yazma için kullanılan alfabe değiştiğinde ve dolayısıyla geçmişin anıları kesildiğinde tüm bir ulusun trajik olaylara karşı nasıl cahil bırakılabileceğini -zira bu durumda yeni kuşaklar özgün kayıtların alfabetini artık okuyamaz hâle gelecektir- delil göstererek geçmişe tanıklık edenlere karşı çıkmamız gerekir. Bizler tarihsel malzemenin simgesel temsile aktarımına bu yolla direnmeliyiz; simge tuhaf biçimde eksiksiz ama yine de aldatıcı bir fenomendir ve onun sayesinde imgeyle idea içinden çıkılmazcasına iç içe geçmiş ancak yine de bizce tanınabilir hâldedir. Bu durum simgeyi yoruma dirençli kılar ve simgelerin anlamı hem açık hem gizlidir, dolayısıyla oldukça müktedirdir.

Ricoeur Hegel'in giderek geliştiren bir gelecek şeklindeki idealist, toptancı görüşünü reddeder ve toplumları daha iyiye doğru değiştirmek için hafızayı nasıl kullanabileceğimiz meselesine dair kaygılarını beyan eder -Fransız Devrimi oldukça tehlikeli bir modeldir; Avrupa iki savaşın travma ve kırılmalarından çok çekmiştir; bugün yani Ricoeur'ün ölümünden sonraki günlerde sağ kanat popülizm baskındır, üstelik Avrupa'da ve başka yerlerde bir leke gibi yayılmaktadır.

Ricoeur kuşkunun yararını asla göz ardı etmez, ama aynı zamanda fazla kullanıldığında kuşkunun felç etme gücünü de gözden kaçırmaz. Hatırlamanın ve unutmanın göreceli kuvveti

hakkında düşünmek görelî bakış açısı hakkındaki buyurgan soruya yol verir; “Nereden konuşuyorsun?” Bu soru zorunludur, ancak sorulan tek soru olursa “sonunda kendisini sorana karşı döner ve felç edici bir kuşku olarak içselleştirilmiş hâle gelir”. Kuşkuyu bu şekilde kullanmaktan kaçınmalıyız, aksi takdirde çoğulculuğu sağlamak yerine görececilikle mutlakçılık arasında felç olup kalırız.

Unutmak nedir? Zihin bir şey hakkında sessiz kalır, sanki o şeyin meydana geldiğinin ayırıcında değilmişiz gibi; tıpkı sıradan hatırlama hakkında bilinçli olarak düşünmediğimiz gibi. Unutmak toplumsal bir maslahat olarak, bir genel af biçimi olarak belki de gerçekten zorunludur. Hafızanın işi “yas göreviyle tamamlanır ve ona bağışlamanın ruhu rehberlik eder.” ancak “Bir kez deneyimlenmiş geçmiş yok edilemezdir.”¹ peki şu hâlde gerçekten bağışlayabilir miyiz?

Öne çıkan kitabım *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*’da (Ricoeur ve Kuşkunun Hermenötöğü, 2009) meşhur Orta Doğu muhabiri Robert Fisk’in dört gözle beklediğimizi, unutmamak için hatırladığımızı ve gerektiğinde tanıklık etmek için hatırladığımızı öne sürdüğünü göstermiştim; Fisk Lübnan’da otuz yıldan fazla ikamet etmişti ve ancak son zamanlarda arkadaşlarıyla beraber piknik yapmak için Şûf Dağına tırmandığında ilk kez çamların kokusundan tat almıştı. O bunun ne demek olduğunu anlamıştı; savaş belki otuz küsur yıl önce bitmişti ama o ilk kez yeni bir Lübnan’a inanıyordu. Yine de bu, bir unutuş değildir; o hâlâ tarihe ve savaşın, savaş sonrasının dehşetine tanıklık edebiliyor, ama ayrıca henüz ortaya çıkmamış dehşetler ve aynı zamanda çamların reçineli kokusunun; bu canlı ve yeni bir hayat imkânıyla dopdolu kokunun temsil ettiği gelecek hakkında düşünebiliyor.

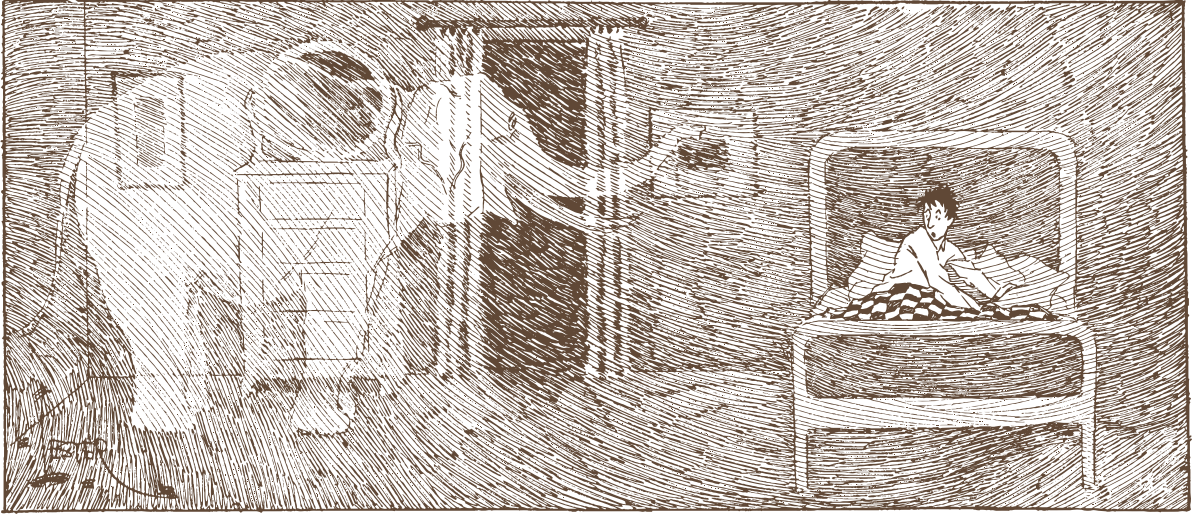
Ricoeur unutmamanın yasayla ilişkili boyutuna dair bir tartışmada Jaspers’in *Die Schuldfrage*’sini, Suç Sorunu’nu yeniden yürürlüğe sokmak ister. O, ceza mahkemelerindeki zaman aşımı meselesini tartışır, bu mahkemelerde zaman aşımıyla dava işlemleri durdurulabilir ve fazladan bir önlem de alınmayabilir; bu hem “bir edilginlik, hareketsizlik ve ihmal fenomeni”dir hem de “keyfi bir toplumsal jest”tir. Yine de kimsenin sorumlu tutulamayacağı ve karşılığında münasip bir cezanın olamayacağı suçlar vardır, çünkü bu suç çok, birçok yönden bağışlanamazdır. Ricoeur II. Dünya Savaşı’na bakar ve kolektif grubun hiçbir ahlaki vicdanının olmadığını düşünür, ayrıca insanların tekrar şu eski nef-

retlerine çok kolayca kapılabileceklerini hisseder ki bu durum bireysel hafızayla ve kolektif hafızayla ilişkili zor sorunlar doğurur.

Nasıl bağışlarız? Ricoeur Maus ve armağan ekonomisi hakkındaki eski eserine döner. Bağışlamak salt karşılıklılık, bir hediye’nin başka bir hediye’yi beklediği karşılıklılık değildir; bağışlamak asimetrik ve kendi karşılığında hiçbir şey ummamalıdır.² O, kuşkuyu örnekleyen ve armağanları ters anlayanlar olarak Sivil Toplum Örgütlerini anar. Armağanlar yüce gönüllüdür ve güvenilmezdir, çünkü görünüşe göre karşılığında bir şey talep etmeden verilmeleri imkânsızdır -Ricoeur ayrıca, tabii ki iki yüzölçümümüzü tavsiye eder; ortada gerçekten de bir beklenti, arkadaşlık beklentisi, barış beklentisi, hatta sömürgecilik kalıntısı olarak veya dost olan düşman şeklindeki itaat beklentisi vardır.³ Bağışlamak kayıtsız şartsız olmalıdır; öte yandan bağışlama istemi karşılıklı kabul ve güven koşuluna bağlı olmalıdır.

Hatırladığımızı, bağışladığımızı nasıl anlarız ve bu nasıl ilerler? En sonuncusu *Hafıza, Tarih ve Unutuş* olan son dönem eserlerinde Ricoeur düşünceli bilişin üç aşamasından orta aşamanın bir parçası olan kuşku hermenötüğünün ötesine nasıl geçebileceğimizi açıkça gösterir. Ricoeur’ün, zaman zaman diyalektik yapıyla oldukça öngörülebilir olan üç aşamalı dünyasında işe eleştiri öncesi saflık evresiyle başlarız; bu, bizim tarih deneyimimiz ve belgeleri analizimizdir. Hayatı yaşama deneyimi ve bunun karmaşıklığı sayesinde, ayrıca kültürel gelişimlerin parçası olarak eleştirel bir yorum olan ikinci aşamaya geçmeyi umabiliriz; bu aşama analizi içerir ve birkaç delili zemin olarak seçmek, başkalarını kendi görüşlerimize ikna etmeyi ummak suretiyle olaylara dair kendi yorumumuzu geliştirmeye yol açar. Eğer kendi kuşku hermenötüğümüzde dengeden çok kuşkuyla bu aşamada sıkışıp kalırsak bizi, hoş olmasına rağmen elverişsiz diyalektik bir anlayış olan eleştiri öncesi aşamaya çeken tehlikeye ve zeki, ironik umutsuzluğa açığız. Şayet üçüncü aşamaya geçsek ikinci bir saflığa dâhil oluruz; bu, ikinci bir tefekkür düzeni, yaşamın metaforik anlamına dair güçlü bir duyarlılık ve tehlikeler, sürprizler getirebilecek eksiklikle yüzleşme yeteneğidir. Bizler yazarlar, tarihçiler, sosyologlar, öğretmenler, Sivil Toplum Örgütü Çalışanları, ara bulma elemanları olarak burada etkin olmalıyız -ayrıca dürüst ve adilce yazmak hayati önemde olan bir erdemli itaatsizlik eylemidir. Ricoeur’ün Cezayir savaşını kınarken kelimenin tam an-

Bir daha asla deneyimlenmeyecek olaylara dair bir izahın kesin olduğunu nasıl bilebiliriz?



lamıyla etkin olduğunu, kendisinin silah ve hatta Cezayirli savaşçıları sakladığına inanan polis tarafından kısa süreliğine göz altına alındığını hatırlamalıyız. O, İsrail'in Filistin işgaliyle de oldukça ilgiliydi.

Ricoeur tanıklık etme, kendi faaliyetini kanıtlama ve dolayısıyla bağışlamanın zor olsa da mümkün olduğuna dair inancını uygulama şeklindeki etik arzusuna dayanan gayet kullanışlı bir hafıza, tarih ve unutuş modeli sunar. Gelgelelim onun bazı "kör noktaları" vardır; kadınlarla ilgili sorunların ve kadınların dışlanma asırlarını unutma arzularının felsefe üzerinden ele alınabileceğini görmede başarısız olmuştur (Henriques ve Halsema'nın editörlüğünü yaptığı *Feminist explorations* kitabı için yazdığım bölümde gösterdiğim gibi). Yine Ricoeur'ün, kendimizi sık sık, hoşlanmama ve korkuyu bizde mukim olduklarını idrak etmeksizin olumsuzlamak suretiyle tanımladığımızı açıkça gösteren eserini, olumsuzlama hakkındaki bu eseri yarım bırakmasına da hayıflanıyorum. 2013 tarihli kitabımda kamuoyunun dikkatini bu esere çekmiştim ve eserin, yanılabilir ama yine de güçlü olduğumuzu ve yanılabilirliğimizin gücümüze katkı sağlayacağını, ayrıca bağışlamanın aşırı zor olsa da mümkün olduğunu ve adaletsizliklere deva olma şeklindeki daha ileri eyleme yol açması gerektiğini hatırlamamıza yardımcı olacağını umuyorum. Eğer gerçekten zorunluysa bu, erdemli itaatsizlik biçimini almak zorundadır; suç eylemleri meşru ama devletin nefret ettiği şeylerdir.

Sonuç olarak Ricoeur hafıza, tarih, unutuş ve bağışlama hakkındaki eserinde bizden ne anımsamanın ne de unutmanın mutlak olduğunu kabul etmemizi ister; hatırlama bir armağan biçimi olan, Maus'un eserini teşvik eden unutkanlıktan yükselir -böylesi bir unutma armağanı karşılıklı değildir, o asimetrik ve irrasyonel olmasına rağmen zorunludur. Ricoeur başkaları tarafından yaratılmış tarihleri kabul ederken ihtiyatlı olmayı savunur ve tanıklığa yönelik saygılı ama kuşku- lu bir yaklaşımı ısrarla tavsiye eder ki böylece drama-

tik tarihsel anlatıların heyecan verici gücüne kapılıp gitmeyelim. O, delili bir üçgen hâline getirme biçimini kullanmamız gerektiğini salık verir; tanıklık, belgeler ve yazılı tarihler. Bu mutlak olarak zorunludur, ayrıca kişisel olarak ben de bunun, her birimizin bir hikâye taşıdığına ve bu hikâyenin, deneyimleme yolumuzu delilden bile daha önce belirlediğine dair kişisel anlayış üzerine daha çok vurgu için yer açmada hayati önemde olduğuna inanıyorum. Bu, Ricoeur'ün orta dönem parlak eserini, *Başkası Olarak Kendisi*'ni aklı getirir; o bu kitapta kendimizi, başkalarına yansıttığımız şekliyle başkalarına dair anlayışımız üzerinden nasıl deneyimlediğimizi yadsınamayacak şekilde göstermişti. Böylesi garip bir insani işleyiş bizleri farklı bakış açılarıyla, farklı kalkış noktalarıyla ve bağışlama, hatta farklılıkları unutma şeklindeki zorlu, genellikle çözülemez meselelerle temasa sokar.

Bu hoşgörüsüz çağda birçokları için farklılık yaşamın bütünüleyici parçası olmasına rağmen bağışlanamazdır. Ricoeur artık burada değil, dolayısıyla sağ popülizmin yükselişine tanıklık edemez ancak o, monolog tarzıyla ve dışlayıcı retoriğindeki aşırılığıyla şiddet dili fenomenini anlamıştı; zayıflıklarıyla ötekileri bağışlamamız gerektiği onun eserinden açıkça ortadadır. Ancak her şeye rağmen böyle bir bağışlamanın bizi suç ortaklığına itebileceğini asla unutmamalı, birlikte yaşamaya dair daha iyi bir yaklaşımda ısrar etmeli ve erdemli itaatsizliği uygulamanın mümkün olduğu her yeri güçlendirmek için doğru söylemeyi hatırlamalıyız. Ricoeur'ün zihnimizin kafesindeki hatıraları kuşlara benzettiği imgesi çağrışımıdır ama yetersizdir; şu zorlu zamanlarda kendi ortak geleceğimizi hayal etmeli ve bunu gerçekleştirmeliyiz. Yeni anlatılar geliştirmek için "başka türlü anlatmayı öğrenmek" zorundayız. ◀

*Prof. Dr., Londra Üniversitesi, Oryantal ve Afrika Çalışmaları Okulu

1 MHF ss. 430-456 (*Memory, History, Forgetting*).

2 MHF ss. 460-470.

3 MHF s. 482 ve FS 328.

İLK ÇAĞ'DA HAFIZA

Dmitri Nikulin*

Ne ve kim olduğumuz çoğunlukla ayrı ayrı taşıdığımız ve toplu olarak paylaştığımız hafızamız tarafından belirlenir. Düşünürken sadece hatıralarımıza sürekli atıfta bulunmuyoruz, aynı zamanda ne olduğumuzun önemli ve akılda kalıcı bir tecrübesi olan hatıralarımızı da düşünüyoruz. Her kültür her zaman hafızayı düşünmeye yer ayırmıştır. Fakat hafıza üzerine felsefi düşünceler ve hafızanın var olanlar için oynadığı rolü düşünmek ilk kez antik felsefede ortaya çıkar. Hafızayı ifade eden *mnēmē* kelimesi, Sophocles ve Euripides'in antik trajedilerinin yanı sıra, Epicharmus, Democritus, Pythagoras, Xenophanes, Heraclitus, Parmenides ve Anaxagoras gibi Sokrates öncesi olarak anılan düşünürlerde de bulunur. Yine de hafıza üzerine ayrıntılı bir felsefi inceleme Platon ve Aristoteles'in eserlerinde karşımıza çıkar.

Platon ve Aristo'da Hafıza ve Hatırlama

Hafızayı felsefi bir kavram olarak inceleyen ilk düşünür Platon'dur. *Theatetus* diyalogunda tartıştığı üzere Platon için hafıza, sanki balmumu içine basılmış izler, mühürler, tablolar veya kaşeler varmışçasına suret ve izlenimlerin korunması ve bir yerde tutulma kapasitesidir. Bu noktada Sokrates ayrıca bu kapasiteyi, farklı türde kuşların tutulduğu ve ihtiyaç duyulduklarında tekrar alınabilecekleri bir kafesle karşılaştırır.

Hafıza tartışması inceliklerle işlenmiş bir şekilde ayrıntılandırılmamış olsa da, Platon'un sistematik olarak başka bir diyalogda (*Meno*), ayrıntılı olarak anlattığı hatırlamanın (*anamnesis*) zıddı olarak ortaya konulur. Formlar veya idealar teorisiyle birlikte, hatırlama öğretisi de Platon'un eserlerinde karşımıza çıkan en meşhur öğretilerdendir. Platon için hakiki bilgi başka şekilde olamayan şeylerin bilgisidir ve bu bilgi bizatihi hatırlama yoluyla elde edilir. Hatırlamanın nasıl çalıştığı *Meno*'daki meşhur matematik probleminin çözümü örneği ile gösterilir. Kolayca "evet" veya "hayır" cevabı verilebilecek birkaç basit soru sorarak Sokrates, matematiği hiç bilmeyen ve yalnızca kare kavramını anlayan bir çocuğa karenin alanını iki katına çıkarma problemini çözdürür.

Bu örnekle söylenmek istenen, bizim tüm bilgileri önceden haiz olduğumuz fakat bunu bir şekilde unuttuğumuzdur. Ve bu bilgi Platon'un diyalektik adını verdiği doğru sorgulama yoluyla geri getirilip açığa çıkartılabilir. Bu anlamda bilgi, öğrenme ve hatırlama olan akletme yoluyla elde edilir. Yani bilmek bize ait olanı ve her daim bizim olmuş bulunanı hatırlamak, eski hâline getirmek ve fark etmektir.



Fakat böylesi bir bilgi Sokrates'in de meşhur formülasyonu ile gösterdiği gibi paradoksaldır: Henüz bilmediğimiz bir şeyle başlıyorsak eğer, ne aradığımızı nasıl bilebiliriz? Ve eğer bilgiye ulaştıysak, başlangıçta ne aradığımızı bilmediğimiz için, bu bilginin bizim aradığımız bilgi olduğunu nasıl bilebiliriz? Sokrates bu paradoksu, yalnızca daha önceden zaten bildiğimiz şeyleri bilebileceğimiz öne sürerek çözmüştür. Bir şeyi öğrenmeye ve bilmeye çalışırken, *neyi* bildiğimizi henüz bilmesek de, *bildiğimizi* biliriz. Dolayısıyla sadece başka türlü olamayacak olan şeyleri öğrenmek ve bilmek mümkündür, ki Platon bunlara form adını vermiştir.

Bu yüzden, sorulana kadar bilmeden sahip olduğumuz bu bilgi, hatırlama olarak öğrenmenin bir var sayımı hâline gelir. Platon'a göre her bir ruh ölümsüz olduğu ve şimdi içine girdiği bedenden önce de var olduğu için her şeyi önceden öğrenmiştir; fakat bedene girdiği andan itibaren daha önce öğrenmiş olduğu her şeyi unuttur. Dolayısıyla insan ruhunun bir zamanlar ebedi hakikatleri kavramış olması gerekirdi, fakat kaynağa dair öğrenme veya bilgi eylemi herhangi bir zamana atfedilemediğinden ve hatırlama bir süreç ve zaman içinde gerçekleştiğinden, ilk hafıza doğru bir şekilde tarif edilemez. Bu nedenle bir mit, makul ancak bağlayıcı olmayan bir hikâye olarak sunulur. Bu mit ve hikâyeler mantıksal olarak ikna edici yapılar ortaya konulmadığında hep kurtarıcı olarak gelir. O hâlde, felsefi hatırlamanın rolü örtük/saklı olan bilgiyi görünür kılmasıdır.

Hafıza ve Hatırlama Üzerine adlı kısa denemesinde Aristoteles hatırlama ve hafıza arasında önemli bir ayrım yapar. Hafızanın yalnızca geçmişin hafızası olabileceği gözlemini yapan Aristoteles hafızanın ne fiili bir duyumsal algı ne de bir yargı olduğunu öne sürer. Aksine, önceki bir bilgiye, yargıya ya da duyumsal algıya karşılık gelen görüntüleri korumamıza ve saklamamıza izin veren bir durum ya da *hexis* olan kazanmış izdir. Kelimesi kelimesine çevirecek olursak "sahip olmak" anlamına gelen *hexis* kavramı Aristoteles'in önemli kavramlarından biridir. Mesela, bir kişi çalışarak konuşma yetisini ya da *hexis*'ini kazanabilir ve o kişi o anda onu kullanmıyor olsa bile, bu yeteneğinin bir kenarda tutabilir ve gerekli olduğunda kullanabilir. Aristoteles için hafıza tam olarak, böyle bir durum ya da *hexis*'tir. Hafıza, gerektiğinde tekrar erişebileceğimiz ve geri getirebileceğimiz, bir olay veya kişinin görüntüleriyle ilişkilidir. Hafıza önerme mantığıyla hareket etmez ve bir *eylem* olarak gelir.

Hafızanın aksine hatırlama bir *süreç*dir. Hatırlama adım adım tertip edilmiş bir akış ve yöntem izleyen bir tür soruşturma veya araştırmadır. Bu yöntem ve akış, fikirlerin birbirine iliştilmesi temeline dayanır ki bu

fikirler de belirli bir silsile şeklinde ilerleyen adım veya hareketler düzenini takip eden suretlerdir. Bu açıdan, hatırlama iyi düzenlenmiş ve kendi kendini yöneten akıl yürütmeye ya da mantıktaki kıyasa benzer. Aristoteles için kıyas bilgi edinme ve şeylerin hakikatine varma yöntemidir. Kıyas, birincil ve ikincil olmak üzere iki öncüle ve bu önermelerden mecburi olarak çıkacak olan bir sonuca dayanan yapısal olarak tertip edilmiş bir akıl yürütme veya argümandır. Birincil terim sonucun yüklemi, ikincil terim ise öznesidir. Her iki öncül de, sonuçta belirtilmeyen fakat kıyası bir arada tutan bir orta terim içerir. Benzer şekilde hatırlama, bir başlangıç seçip ardılına doğru hareket ederek (dışlanan “orta terim”) sonuca veya hatırlanana ulaşırken bir düzen takip eden bir arama ve mantıktır. Bu nedenle, hafıza ve hatırlama, belirli bir algı ve bilgiyi tutma ve geri getirme açısından hem birbirlerine zıttırlar hem de birbirlerini tamamlayıcıdır.

Hafıza Sanatı

Hafıza ve hatırlama, hatırlayabilme kapasitemizi geliştiren ve “hafıza sanatı” olarak adlandırılan yöntemin kullanımında önem kazanıyor. Bunun keşfi, meşhur antik lirik şair Simonides’e atfedilmiştir. Hikâye şöyle cereyan eder, Simonides bir ziyafete davet edilir ve kısa bir süreliğine yemek salonundan ayrılmak zorunda kalır. Döndükten sonra, yemek salonunun yıkıldığını ve salonda bulunan herkesin bu yıkıntının altında kaldığını anlar. Ancak cesetler teşhis edilemeyecek kadar şekillerini yitirmiştir. Yine de Simonides kimin kim olduğunu çıkarır çünkü davet başladığında kimin nerede oturduğunu hatırlamaktadır. Böylelikle Simonides hafıza sanatı ya da *ars memoriae*’yi icat eder. Quintilian ve Cicero’nun da aktardıkları üzere hafıza geliştirme sistemleri bilhassa daha sonraki Latin retorik geleneği açısından oldukça önem kazanır. Hâlen yaygın olarak kullanılan ve belki de en etkili hafıza geliştirme yöntemi, hafıza yerleri ve orada hatırlanan şeyler ya da oraya yerleştirilmiş kelimeler arasındaki farka dayanan “hafıza tiyatrosu” yöntemidir.

Yapay hafıza, *memoria artificiosa*, yerler ve imgelerden oluşur. Böylelikle hatırlama yöntemi yerler ve o yerlere yerleştirilenler, yer ya da konum ve imge ya da benzerlik arasında bir ikilik kabulünden yola çıkar. Yapay hafıza, hayal gücünün yaratıcı bir şekilde üretmesi ve şeylere işaret gibi eklemesi gereken imgelerle uğraşır. Aksi takdirde, balmumu tabletlerinden silinen harflere benzer şekilde imgeler kaybolabilir ve silinebilir. Yapay hafıza, üzerine yazı yazmak veya mühürlü yüzü-

gün üzerindeki şekilleri damgalamak için kullanılan, Platon’un hafızanın metaforu olarak sunduğu balmumundan yapılmış tabletlere benzer. Bu durumda hafıza yerleri balmumu tabletlerine veya kâğıt parçalarına; görüntüler de harflere benzer.

Memoria artificiosa, bu nedenle hayalî alanlara yerleştirilen ve korunan şeylerin izlerini veya kalıntılarını üreten bir tür hayalî yazıdır. Yapay hafıza, tanık olduğumuz belirli şeyleri ve olayları hafızamızda tutmamıza ve erişmemize yardımcı olabilir. Bununla birlikte retorik hafızanın amacı yazılı metinlerin öğrenilmesi ve hatırlanmasıdır ki bu yazılı metinler de zaten yapaydır ve şeylerin hatırlanması, yani unutulmaktan kurtarılması için yazılmıştır. Dolayısıyla, yapay hafıza bir tür içselleştirilmiş ve hayalî yazı hâline gelir.

Yine de görüntüleri yerlere tayin etmek yeterli değildir; yerlerin ve imgelerin tertibinin sistematik bir şekilde düzenlenmesi ve belli bir sıraya konması gerekir; bu da anımsamayı ve hatırlamayı mümkün ve etkili kılar. Böylesi bir düzen ise, doğrudan veya dolaylı olarak, mekânların hayalî bir ev, kamu binası, sıra sütunlar, yol, pazar veya resimdeki yerlerine göre dağılımı ile önerilebilir. Bu durumda yerlerin sırası ve düzeni, hatırlama sırası ve düzenini tanımlar. Quintilian bu duruma örnek olarak, masa oyunu (satranç ya da tavla gibi) oynama becerisiyle meşhur ve oyunun tamamını hafızasından geri getirmeyi başararak, tam olarak nerede yanlış hamle yaptığını belirten Scaevola’nın öyküsünü anlatır.

Bu yöntem, ya da hatırlananı hatırlama ve geri getirme, elinde tuttuğu kâğıttan okumak yerine, dikkatlice hazırlanmış bir konuşmayı tekrarlayıp kamuya açık bir siyasi veya hukuki toplantıda hafızasından konuşması beklenen konuşmacı için merkezî hâle gelir. Cicero, kelime hafızası ile nesne hafızası arasında bir ayırım yapar ve hatip için nesne hafızasının daha önemli olduğunu iddia eder çünkü nesne hafızası belirli bir sıradaki hafıza yerlerine tahsis edilen görüntüler yoluyla fikirlerin kavranmasına olanak tanır. Bir anlamda, şeylerin hafızası görsel hafızadır (yüz, durum, olay), kelimelerin hafızası ise işitme hafızasıdır (ayet, cümle, konuşma). Birinciye görsel hafıza ikinciye anlatı hafızası denilebilir; ya da görmenin hafızası veya işitmenin hafızası da denilebilir. Cicero’nun açıkladığı gibi, duyular tarafından verilenleri en iyi şekilde hatırlarız. Tüm duyular arasında görme en keskin olanıdır. Bu nedenle, duyduğumuz veya düşündüğümüz şey en

Henüz bilmediğimiz bir şeyle başlıyorsak eğer, ne aradığımızı nasıl bilebiliriz? Ve eğer bilgiye ulaşırsak, başlangıçta ne aradığımızı bilmediğimiz için, bu bilginin bizim aradığımız bilgi olduğunu nasıl bilebiliriz?



iyi, hayal gücünün iç bakışıyla görülür. Veya Quintilian'ın aforizma şeklindeki formülünde gördüğümüz üzere “Gözler kulaklardan daha hızlıdır”. Bir başka şekilde ifade edecek olursak yapay hafıza, belirli bir düzen içindeki hatırlama hareketlerini oluşturan bir dizi hayal edilebilir eylemler aracılığıyla algılananın ve düşüncenin temsiline depolanması/akılda tutulması ve ardından açılmasıyla gelen hatırlamaya izin verir. Bu yaklaşım Aristoteles'in hatırlamayı düzenlenmiş ve makul bir akıl yürütme olarak görme fikrini destekler, ki bu fikre göre hatırlama ezberlenen ve hatırlananların sırasını belirleyip yoğunlaştıran bir “kıyastır”.

Yer ve yerleştirilen (imge) arasındaki ikilik hatırlananın “nesine” ve “neresine” denk gelir: “ne” ancak sağlam bir yeri varsa geri getirilebilir, çünkü böyle olmaması durumunda düşüncemize yerleştirilmiş ya da hatırlanmış olmaktan çıkar.

Sanat doğayı hem taklit ediyor hem de tamamlıyorsa, o hâlde *ars memoriae* de bizim hatırlama kapasitemizi geliştirir ve çoğaltır. Eğitilmiş hafıza, halka hitapta ve konuşmada, şiirde ve retorikte güvenilir bir yardımcı olur. Daha sonra, modern bilimsel yöntem için prototip hâline gelen (tartışılan şeylerin listelerini veya numaralandırılmasını veya bir argüman adımlarını tam bir sırayla vermeyi temel alan) evrensel bir dil ortaya çıkarır.

Kolektif/Toplu Hatırlama

Kendi zamanımıza yaklaştığımızda, ilk kez sosyolog Maurice Halbwachs tarafından tanıtılan kolektif hafıza kavramının çağdaş hafıza tartışmalarına egemen olduğunu söylemeliyiz. Yine de, Aristoteles'ten öğrendiğimiz gibi hafıza bir durumdur. Kolektif olarak paylaşılan hafızaya uygulandığında, bir olayın hatırlanması ve kolektif olarak üretilmiş bir durum olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, çoğu kez üzerinde düşünülmeden ve eleştirel olmayan bir şekilde kabul edilip iletilmiş bir dizi şüpheli toplumsal ve siyasal yorumlara açıktır. Kolektif hafızanın yerine, farklı bir kavram olan kolektif hatırlamayı önermek istiyorum.

İhtiyaç duyduğumuzda harekete geçirebileceğimiz suretler/görüntüler biçiminde geri getirilen geçmişin hatıralarını elde etmemizi sağlayan kolektif hafızanın aksine, kolektif hatırlama, geçmişin düşünüp taşınarak birlikte (ki geçmiş başkalarıyla hatırlar ve anlarız) ve dikkatli bir şekilde yeniden inşa edilmesi sürecidir. Kolektif hafıza, çoğu zaman çağdaş bir siyasal gündem tarafından taraflı hâle getirilmiş olanı hatırlarken; kolektif hatırlama, kaynaklarının tartışılmasına ve temel varsayımlarının kamusal, karşılıklı ve şeffaf gerekçelendirme standartlarına göre incelemeye alınmasına izin verdiği (ya da vermesi gerektiği) müddetçe çok büyük önem taşır. Kolektif olarak gerçekleştirilen böyle bir hatırlama katılımcı, herkese açık ve dolayısıyla demokratik olabilir. Dahası kolektif hatırlama, ortak olarak bir muhakemeyi öngördüğünden hatırlamak için sebepler de sağlar. Prensipte bu tür bir kamusal akıl yürütmeye her zaman rasyonel bir şekilde itiraz edilebileceği için rasyonel (karşı) argümana ve eleştiriyeye tabi tutulabilir.

Bu nedenle, kolektif hatırlama paylaşılan bir kamusal süreçtir, ancak asla verili bir şey değildir. Bu şekilde anlaşılırsa, kolektif hatırlama, çağdaş sosyal ve politik tartışmalarda faydalı ve vazgeçilmez bir kavram hâline gelebilir. ◀

*Prof. Dr., New York New School, Felsefe Bölümü

Hafıza, gerektiğinde tekrar erişebileceğimiz ve geri getirebileceğimiz, bir olay veya kişinin görüntüleriyle ilişkilidir. Hafıza önerme mantığıyla hareket etmez ve bir eylem olarak gelir.



İSLAMİ BİR HAFIZAYI İNŞA ETME SORUMLULUĞU

Mahmut Hakkı Akın*

Rahmetli Erol Güngör, 1981 yılında yayınlanan ve Hicretin 1400. yıldönümüne armağan ettiği İslam'ın Bugünkü Meseleleri adlı kitabında Müslümanların yaklaşık iki yüzyıllık durumlarını “uyku ile uyanıklık arası bir hâl” olarak tasvir etmiştir. Uyku ile uyanıklık hâli, gerçeklikten ne tamamen kopmak ne de onun farkında olmak şeklinde tanımlanabilir. Yine bu hâlin ya uykuya dalmak üzereyken ya da uykudan uyanmak üzereyken yaşandığı düşünüldüğünde Müslümanların bir tercih ikilemiyle karşı karşıya kaldıkları tespit edilebilir: Uykuyu mu, yoksa uyanışı mı seçeceğiz? Elbette İslam'a hürmet eden ve Müslümanların içinde bulundukları

olumsuz durumdan çıkmasını isteyen herkesin tercihi, uyanıklık yönünde olacaktır. Elbette bu uyanışın nasıl olması gerektiğiyle ilgili yorum ve vurgu farkları da olacaktır. Ancak görünen odur ki uyku ile uyanıklık arası hâlin devamı sadece Müslüman olmayanlar ve İslam karşıtları tarafından üretilmemektedir. Madalyonun öbür yüzüne dürüst bir şekilde baktığımızda biz Müslümanların içinde bulunduğumuz kriz hâlini üretmede ve sürdürmede payımız olduğu gerçeği, acı bir şekilde yüzleşmemizi gerektirmektedir.

Bugün Müslümanların İslam'ın ne olduğu ve nasıl yaşanması gerektiğiyle ilgili pek çok farklı görüşe sahip

oldukları ortadadır. Farklı görüşler için doğası gereğidir ancak, bir dini o din yapan ve diğer inanç sistemlerinden ayıran temel sabiteleri olması gerekmektedir. Aslında İslam, kendisinden önce gelen dinlerin Allah'a kulluk ve insan fitratına

uygunlukla ilgili doğrularını kabul etmiş ve bu doğrulardan uzaklaşmış inanç sahiplerini yeniden hakikate çağırmıştır. Bu anlamda İslam, Hz. Muhammed (s.a.v.) öncesinde gelen peygamberleri tevhit inancının önderleri ve hakikat temsilcileri olarak kabul etmiştir. Özellikle Yahudiliğin ve Hristiyanlığın tahrif edilmiş yönlerine dikkat çekmekle birlikte bu dinlerin hakikat adına getirdikleri doğruları kabul etmiştir. Dinlerde yaşanan ve nesiller boyu devam eden tahrifat ya da bozulma, insanların Allah'a kul olma şuurundan uzaklaşmasıyla sonuçlanmaktadır. Allah'a şuurlu bir şekilde kul olmaktan uzaklaşmak ise adalet, iyilik, doğruluk gibi insanlar arası dayanışmayı sağlayan temel ilkelerden de uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Dünyanın tam da böyle bir kriz yaşadığı dönemde İslam, insanı yeniden Allah'a şuurlu kul olmanın onuruyla yükseltmiştir. Bu yükseliş, hem İslam'ı seçen müminlerin kendi içlerinde bir devrim olarak ortaya çıkmış; hem de bu Müslümanlar ile muhatap olan gayrimüslimleri derinden etkilemiştir. Böylece İslam'ın temel mesajının temsilcileri olarak bütün peygamberler, insanlığa hakikati hatırlatma ve hakikat hafızasını yenileme görevlerini üstlenmişlerdir. Her sapma ya da cahiliye devri, hakikat adına bir unutmaya ya da "Alzheimer" hastalığıdır denilebilir.

İslam'ın dünyaya insani ve ahlaki yükselişe ilgili sunduğu inanç sistemi ve yaşama pratiği, insanlık tarihi açısından önemini korumaya devam etmektedir. İlk Müslüman nesil, hicret şuuruyla İslam'ın yayılması için harekete geçtiği zaman, pek çok gayrimüslim özellikle iki açıdan etkilenmiştir. Afrika'nın ortalarından Uzak Asya'ya kadar pek çok gayrimüslim, Müslümanların iyilik ve doğruluk adına yaşamalarından etkilenerek Müslüman olmayı seçmiştir. Kendi inançlarından ayrılmayan gayrimüslimlerin çoğu da hakkaniyet anlayışlarından şüphe etmedikleri, iyilik ve doğruluk adına yaşadıklarını gördükleri Müslümanlarla birlikte yaşamaktan rahatsızlık duymamıştır. Hatta bunlar arasında Müslümanların yönetimlerini özellikle arzu edenler de bulunmuştur. Elbette ilk nesil de dâhil olmak üzere Müslümanların hatadan arınmış insanlar olduklarını ya da mükemmel topluluklar ürettiklerini iddia edemeyiz. Ancak özellikle ilk nesil Müslümanların hamleleri, insanlık adına pek çok olumlu örneğe sahiptir. Nitekim İslam, inananlara dünyada sorumluluk yüklemekle birlikte bir "ütopya"nın mümkün olmadığını da vaz etmektedir. Yeryüzünde kötülüğün tamamen ortadan kalkması mümkün değildir. Ancak kötülükle imkânları dâhilinde mücadele etme konu-

*Uyku ile uyanıklık hâli,
gerçeklikten ne tamamen
koptuk ne de
onun farkında olmak
şeklinde tanımlanabilir.*

sunda her Müslüman sorumludur. İlk nesil Müslümanlarda bu şuurun çok güçlü olduğu ve hicret hamlesiyle yaşanan yayılmanın yüzyıllar boyu etkili olduğu üzerinde durmayı hak etmektedir.

Burada ilk nesle yapılan vurgunun, neden bu kadar önemli olduğuna dair bir soru akla gelebilir. Bir Müslüman'ın tarihle ilişkisi kendi inanç esasları üzerinden kurulabilir. Aksi takdirde tarih övünülecek ya da yerinilecek bir duygusal üretim mekanizması değildir. Bu, özellikle Kur'an-ı Kerim'de geçmişte yaşanan kıssaların aktarımında dikkat çeken bir husustur. Mümin ile ilişkisinde Kur'an-ı Kerim, hakikati ortaya çıkaran hafıza inşa edici ve hatırlatıcı bir role sahiptir. Müslümanların tarih boyunca inançlarına uygun bir şekilde ortaya koydukları olumlu tecrübeler, yaşanmışlıklar olmaları açısından önemlidir. Bu yüzden Müslümanların insanlığın krizine karşı bir duruşları olacaksa -ki bu aynı zamanda onların sorumluluklarıdır- daha önceki tecrübelerin arkaik yaşanmışlıklar şeklinde kurgulanmaması gerekmektedir. Benzer şekilde tarihe yaklaşımın bugünün bölünmüşlüklerine bağlı kavgalarına meşruiyet kazandırma ya da bazı kişilere ve kurumlara kutsiyet üretme şeklinde devam etmesi de pek çok mesele ortaya çıkarmaktadır. İlk nesil Müslümanların hicret atılımlarında kendilerinden olmayanlarda bıraktıkları olumlu etkinin büyüklüğü, daha önce üzerinde durduğumuz hakikati hatırlatıcı rolle ilgilidir. Öyle ki Hz. Muhammed (s.a.v.), Mekke'nin Fethinde şehre kibirle muzaffer bir komutan gibi girmemiş, kimseyi aşağılamamış ve zaferin Allah'ın bir lütfu olduğunu, kendisinin ve diğer inananların da O'na teslim olduklarını her hâliyle göstermiştir. Bu sahne bile başlı başına çarpıcı, insanı içinden yakalayan ve sarsan yönere sahiptir. İslam, insana en uygun olanı getirdiği ve onun yükselişini sağladığı için insanlık tarihinde bu kadar büyük etki uyandırmıştır. Bu büyük etkinin hafıza inşa edici yönü daima göz önünde bulundurulmalıdır. Maalesef bugün uzaklaştığımız şeylerden birisi de budur.

Bugün Müslüman toplumların bölünmüş ve parçalanmış bir durumda bulundukları görülmektedir. Bu durumun önemli sebeplerinden birisinin bu yazının da konusu olan hafıza meselesiyle ilgili olduğu kabul edilebilir. Bu iddiamızı şu şekilde bir soruya dönüştürebiliriz: Müslüman toplumlar bir hafıza kaybına mı uğradılar? Daha önce tevhide uygun bir şekilde var olan dinlerde yaşanan bozulmaların bir hafıza kaybı ve hatta Alzheimer olarak değerlendirilebileceğini iddia etmiştik. Acaba Müslümanlar ve İslam açısından da benzer bir tespit yapılabilir mi? Bu soruya bir ayrımın farkında cevap vermek gerekmektedir. Bu ayrım Müslümanlar ile İslam arasındaki ayrımdır. Meselenin düğümlendiği nokta da buradadır.

Müslümanlar, İslam'ı hakkıyla temsil etmediklerinde İslam ile Müslümanlar arasında önemli bir mesafe ve kriz durumu oluşmaktadır. Bu mesafe, İslam'ın önemli amaçlarından birisi olan dünyanın daha insani ve yaşanabilir bir yer olmasıyla ilgili şuurun ve pratiğin önüne geçmektedir. Başka bir deyişle, İslam ile Müslümanlar arasındaki mesafe, Müslümanların dünyada yeniden İslam adına aktör olmalarının önündeki en büyük engellerden birisidir. Bu mesafenin en önemli maliyetlerinden birisi Müslümanların aslında ne olmaları gerektiği sorusundan uzaklaşmalarına sebep olmasıdır. Peygamberler, bozulmuş olan topluluklara onların aslında ne olmaları gerektiğiyle ilgili cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplar, dinin insanlık tarihi boyunca var olan sabiteleriyle ilgilidir ve hakikate dayanmaları sebebiyle değişmeyen yönleri sahiptir. Bu yüzden bu çağrı bir hatırlatma, uyanış ya da hafızanın yerine gelmesi şeklinde tasvir edilebilir.

İslam ile Müslümanlar arasındaki mesafeye yaptığımız vurguda İslam'ın değil, Müslümanların bozulmalarına dikkat çekmek gibi bir derdimiz bulunmaktadır. Müslümanların İslam'ı nasıl algıladıkları ve yorumladıklarıyla ilgili bir bozulmadan söz edebiliriz. Başka bir deyişle İslam, doğrudan hakikat olduğu için bozulma gibi bir durum Müslümanlarla ve onların İslam'a yaklaşımlarıyla ilgili olabilir. Tarih boyunca dinlerin tahrifatı da bu şekilde gerçekleşmiştir. Bu tespite bağlı olarak bugün Müslümanların içinde bulundukları durumun bir hafıza kaybı ya da hafızayla ilgili bir gel-git durumu olduğu ortaya çıkmaktadır. Yazının başında merhum Erol Güngör'e atıfla dikkat çekilen "uyku ile uyanıklık arası durum" tespiti de benzer bir duruma işaret etmektedir. Bu tespitler, var olan olumsuz durumdan nasıl çıkılacağı sorusunu akla getirmektedir. Birkaç yüzyıldır Müslüman düşünürlerin üzerinde durdukları ve cevap aradıkları en temel sorulardan birisi bu sorudur. Meseleyi tespit etmek, bizatihi meselenin içinde bulunduğumuz ve yaşadığımız için zor gözükmemektedir. Ne var ki içinde bulunduğumuz girdaptan nasıl çıkacağımıza dair cevapları bulmak oldukça zor ve zahmetli bir süreci gerektirmektedir. Burada da hafızaya ve hatırlamaya ihtiyacımız vardır. Allah'ın rızasını temel alan ve Allah'a kulluk şuuruna dayanan tevhit mücadelesi, en başta şahsiyetin inşa edilmesini gerektirmektedir. Bu yüzden de tarih boyunca bütün peygamberlerin cahiliye karşısındaki mücadeleleri, Allah'a şirke bulaşmamış bir imanla bağlanma ve iyiliği Allah'a karşı sorumluluğun bir gereği olarak hayata geçirme temeli üzerine inşa edilmiştir. Uyanış ya da "olması gereken"e dair hatırlama da bu inanç üzerinden hayata geçmektedir.

Mezhep çatışmaları, etnik ayrımcılıklar, insanlar arası ilişkilerde güvensizlik, yalanın yaygınlığı, hakkaniyete riayet etmemek, Kur'an-ı Kerim'in yasakladığı daha pek çok haramın Müslümanlar arasında yaygın bir



şekilde yer bulması maalesef pek çok Müslüman ülkede karşılaşılan sıradan şeyler hâline gelmiştir. Bütün bu karmaşa ve tezat, Müslümanlarda bölünmüş bir zihniyete ve bölünmüş bir yaşama pratiğine yansımaktadır. Bilindiği gibi İslam, ruhbanlığı yasak etmiştir. Yine bu anlayışa bağlı olarak İslam, bir tapınak dini değildir. Arz, bütününü Müslümanlara mes-cit olarak tayin edilmiştir. İslam dünyayı reddetmez, ancak tamamen dünyayı hakikatin tek kaynağı kabul ederek ona bağlanmayı da doğru bulmaz. İslam, insana uygun olanı ve insani yükselişi hedeflediği için bu dünyayla kurulan ilişkiyi belli bir denge üzerinden kabul etmiştir. Buna göre insan nasıl zaman ve mekanla sınırlıysa, İslam'ı tercih etmiş bir insan bu dünyada bulunduğu her anda ve mekânda Müslüman olmanın sorumluluğunu üstlenmiş demektir. Üstelik bu kulluğun tapınak içinde ve dışında başka hâller şeklinde gerçekleşmemesi gerekmektedir. Hristiyanlığın ruhbanlık ve tapınağa bağlı ibadetler üzerinden ürettiği bölünme “Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” anlayışını ortaya çıkarmıştır. İslam, din ile dünyayı bu şekilde bölen bir zihniyete dayanmaz. Çünkü Allah’a kulluğun ötesine geçilebilecek bir zamanın ve mekânın bulunması mümkün değildir. Zamana ve mekânın hükmettiklerini zannedenler, sahte Tanrılık iddialarıyla ortaya çıkarlar. Ardından insanlar arasında güce bağlı sahte ilişkiler kurulmaya başlanır ve daha önce vurguladığımız tahrifat bu şekilde kurumlaşır. Buradaki güç, sadece siyasi bir güç olarak görülmemelidir. Ekonomik, kültürel, ırki ve hatta dinî temelde kurumlaşan güç ilişkileri de benzer bir sahte ilişkiler sistemi üretme potansiyeline sahiptir. Bu sahte ilişkiler sistemi hakkaniyetin ve şuurlu bir şekilde Allah’a kul olma pratiğinin yerini alabilir. İşte kastettiğimiz Alzheimer tam da budur. Aslında bu durum, insanın insanlıktan çıkmasına, güç ilişkileri dâhilinde kendisine yer aramasına; konumuyla ilgili hesaplar yapmasına ve dolayısıyla büyük bir zulme sebep olmaktadır. Maalesef Müslüman toplumların çoğunda da sahih olanın bozulduğuna ve batıl ya da sahte olanın onun yerini aldığına şahit olmaktayız.

İnsanların kendi elleriyle ürettikleri güç ilişkileri üzerinden kurumlaşan bir düzenin yıkıcı etkileri, kolaylıkla nesillerden nesillere aktarılabilir. Kur’an-ı Kerim’in Hz. Âdem’in yaratılışından itibaren peygamberlerin ve diğer salih kişilerin hikâyelerine dikkat çekmesi, bir hatırlatmadır. Hatırlama, düşünmeyi, muhasebe yapmayı gerektirir. Kendi kendisinin muhasebesini yapacak birisinin hatırlamaya, hafızasına başvurmaya ihtiyacı vardır. Hafıza sadece bireysel değildir, aynı zamanda toplumsaldır. Toplumların da hafızaları vardır. Toplumlar da hatırlar ya da unutur. Bu yüzden dünya üzerinde insan var oldukça devam edecek olan hak ile batıl arasındaki mücadele

Her sapma ya da cahiliye devri, hakikat adına bir unutmaya ya da “Alzheimer” hastalığıdır denilebilir.

bir hafıza mücadelesidir. Eğer bir toplum kendi varlığını sürdürmek için tarihindeki bir trajediyi, kötü olayı başkalarından öğ almak için nefret sermayesi olarak yeniden üretiyorsa kan davası sürdürüyor

demektir. Peygamberimizin “Ayaklarımın altına aldım.” diyerek kaldırdığı kan davasının modern kitle iletişim araçları üzerinden yeniden ve yeniden üretilmesi önemli bir meseledir. Tarihin sahibi Allah’tır ve tarihte yaşanan her hadisenin hesabı muhataplarından sorulacaktır. Bugün yaşayanların sorumluluğu başka bir sorumluluktur artık. Müslümanların tarihin aktif aktörleri olmaktan pasif unsurları olmaya doğru yaşadıkları değişim, ne kendileri için ne de gayrimüslimler için hayırlı olmuştur. İslam’ı seçmek, bütün sahteliklere ve zulümlere karşı bir duruşu benimsemek anlamına gelmektedir. İslam’ı seçmek, dünyanın reddi demek değildir. Bu dünyayı Allah’a karşı sorumluluğun bir parçası olarak görmek ve bu şekilde kabul etmek demektir. Müslümanların hem inanan kardeşlerinin hem de kendileri gibi olmayanların adaletli bir şekilde yaşamaları ve zulme uğramamaları konusunda üstlendikleri sorumluluğun farkında olmaları inançlarının gereğidir. Her sorumluluğun asıl muhatabı Allah’tır. Bu şuurun uyanması ve yeniden inşa edilmesi önünde tarihsel, sosyolojik, siyasi, kültürel pek çok engel bizatihi Müslüman toplumların içinde bulunmaktadır. Ancak bu engellerin bulunması, şuurlu bir Müslüman’dan sorumluluğu kaldırmamaktadır. İslam, Allah’a doğru ve gereği gibi kulluk gösterdikleri takdirde Allah’ın bu dünyaya Müslümanlar lehine müdahil olacağını müjdesini vermiştir. Bu da bir hatırlatmadır, hafıza tazelenesidir. Hafızamızı nasıl kullanacağımız, neyi unutup neyi hatırlayacağımız sorumluluklarımız dâhilindedir ve bu seçim, biz insanlara bırakılmış durumdadır. İslam ile Müslümanlar arasındaki mesafe arttıkça daha önce dinlerini kendi elleriyle tahrif etmiş olanların durumuna düşmek için doğası gereğidir. İslam ile Müslümanlar arasındaki mesafenin kapanması ise İslami yenilenmeye bağlı olarak yeniden tarih sahnesinde aktör olmaya doğru bir değişimi beraberinde getirecektir. Bu değişim ise sadece Müslümanların lehine değil, gayrimüslimlerin ve doğayı paylaştığımız diğer bütün canlıların lehine olacaktır. Peygamberimizin “âlemlere rahmet” olarak gönderildiği düşünülüğünde Müslümanlar için hayrın sınırının ne kadar geniş çizildiği daha iyi anlaşılacaktır. Tarihteki tecrübeler, Allah’a şuurlu kul olma sorumluluğu ölçüsünde ele alınmalıdır. Hafıza, sadece geçmişte tekrar için değil; anı ve geleceği var olandan daha iyi bir şekilde inşa etmek için de gereklidir. Biz Müslümanların hafızalarıyla ilgili sorumlulukları, yerli yerinde durmakta ve yine bizi beklemektedir. ◀

*Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyoloji



HEGEL'İN ETİK HAFIZA ŞEKLİNDEKİ MUTLAK BİLGİ İZAHİ

Elisa Magrì*

Giriş¹

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* kitabında mutlak bilgi, tinin fenomenoloji boyunca öğrendiği şeyin kavramsal örgütlenmesine tekabül etmesi babında bilime denk düşer. Bu bağlamda mutlak bilgi tinin öz-belirleminin hem özne hem de nesnel süreçlerini kuşatır. Tinin bu biçimler aracılığıyla kazandığı deneyim mücadeleler, acı ve çatışmalar barındırır, çünkü tinin maddi gelişimi diğer kendiliklere bağlıdır, ayrıca bu gelişim parçalanma ve kriz deneyimleri geçirerek inkişaf eder. Bu bakış açısına göre tinin gelişimi zamansallığa bağlıdır. Ancak yine de mutlak bilgi zaman bilincini izale eder. Mutlak bilgiye tahsis olunmuş şey ne bir olaydır ne de mutlak bir değer aşkınlığıdır. Tinin yolculuğunu vassafeden tüm deneyimler bilim düzeyinde bir çökelti olarak bizzat tinde; zamansallıktan soyulmuş tinde katılır.

Mutlak bilginin anlam ve önemi şuradadır; tinin zamansal biçiminde tin tarafından geliştirilip meydana getirilen içerik kendiliğin bizzat kendi yapıp etmesi olarak kavranır ve buna hasredilir (PhP, 459.) *Fenomenoloji*'nin sonunda söz konusu olan, kendilik (*Selbst*) dünyasında ısrar etme tutumu dikkate değerdir, çünkü mutlak tin özne tinin kendiliği anlamına gelmez. O hâlde, mutlak bilgi düzeyinde içerilen öz-nellik ne türden bir öz-nelliktir? Buradaki katkıda ben Angelico Nuzzo'nun *Memory, History, and Justice in Hegel* (2012; *Hegel'de Hafıza, Tarih ve Adalet*) kitabındaki *Tinin Fenomenolojisi* okumasını yeniden ele almak istiyorum. Nuzzo'ya göre mutlak tin bir hatırlatıp yâd etme biçimini; sosyolojik veya tarihsel öğelere bağlı olmayıp daha



ziyade tinin tarihî-aşkın veya ebedî boyuttaki işlerini kaydeden bir hatırlatıp yâd etme biçimini sahneye koyar. Kendisinin yazdığı üzere, “Mutlak tinin işleri tarihin, artık evrensel bir anlamda ulusal ya da siyasal olmayan, yani ilk elde bireysel ve hakiki anlamda küresel, tarihsel (ve sistematik anlamda tarihsel-sonrası) ve ebedî olan bir ‘şimdi’ boyutundaki anlam dolu hatırlanmasının ‘mahalleri’dir.” (Nuzzo 2012, 154). Diyalektik hafızanın bu biçiminin önemi onun geçmişe geri döndürmeyi aksine “Geçmiş tinin ebedî şimdisi olarak koymasındır.” (Nuzzo 2012, 154-5). Nuzzo bunun bir örneği olarak kişisel ve kolektif hafızanın, Toni Morrison’un eserlerinde ve Primo Levi’nin *Se questo è un uomo*’unda (*Bunlar da mı İnsan*) bulunabilecek özel kesişmelerine gönderme yapar.

Nuzzo’ya göre Morrison’un yazdıkları tarihsel ve otobiyografik izahlara karşıt olarak bir edebî arkeolojiyi; hakikati yeniden yaratmak için kurmacayı kullanan bir arkeolojiyi temsil eder. Bu meyanda hakikat yeni bir şimdi, yeni bir eser koymaya bağlıdır ki tam da bu yenide, eskiden beri unutulmuş olduğu için eksik olan şey yeniden koyulur ve neticeye, sonraya ait olduğu için hiç var olmamış olan şey yeni farkındalık yaratan imgelerde yaşayabilir. Nuzzo şöyle iddia eder; “(Psikolojik veya tarihsel) olgulardan değil de imgelerden yapıldığı için hakiki anlamda mutlak olan bir hafızanın bakış açısından, yalnızca bu bakış açısından dünya -özel ve nesnel, içsel ve dışsal dünya- (yeniden) yaratılabilir ve yeniden yaşanabilir.” (Nuzzo 2012, 161). Benzer şekilde Levi’nin toplama kampı anlatısı da “mutlak hafıza” işlevini görür, yani “imgelem, hissiyat ve duygudaşlık tarafından ama aynı zamanda akıl tarafından canlandırılmış bir hafıza; somut ve müşterek insanlık boyutunda kişisel ve kolektif olanı cema eden bir hafıza; kesin surette zamana ve tarihe bağlı olan ama yine de daimî ve ebedî olan bir hafıza.” (Nuzzo 2012, 163).

Nuzzo’nun işaret ettiği gibi mutlak bilgi, akıl kendini mutlak hafıza olarak sahnelediği zaman onun meskûn olduğu uzamı temsil eder. Fakat ben mutlak hafızanın

öznelerarası niteliğine ve tam da iletilebilirlik, ifade edilebilirlik imkânına vurgu yapmak istiyorum ki bu imkân şu olguya dayanır; tin kendine dair bilgisini geçmişteki gelişimini temaşa ederek değil kendi gerçekliğini bir kez daha sergileyerek, yani kendi hikâyesini doğurarak elde eder. Farklı *Gestalt*’ların hatırlanması kendiliğin sürekliliğini ve zorunluluğunu, yani tinin, ancak doğa, tarih, toplum ve din dünyasına dalıp gittiğinde içerikle dolu olacak somut bir kendi kendine gönderme yapma biçimi olduğunu gösterir. Mutlak tin kendini böylesi bir ilke olarak kavramada, kavramsal düşünmenin uzamı olarak bilimi kurar. Bu uzamda tinin bütün geçmiş deneyimleri sonunda tinin kendi yapıp etmeleri olarak hikâye edilebilir. Burada vurgu, kendi hikâyesinin yetki kaynağı hâline gelen tinin bağımsızlığına ve özerkliğinedir.

Kendilik, genetik bir gelişimin sonucuyken, onun, tinin farklı biçimlerindeki, ayrıca sistemin farklı boyutlarındaki kalıcılığı kesintisiz bir yeniden tahsis etme eylemine gerek duyar. Tin kendine sahip olmak için, öznel bir hatırlama yetisi olarak değil de bilgiyi çökelten ve dolayısıyla yeni başlangıç için bir uzam yaratan kurucu güç olarak hafızaya ihtiyaç duyar. Bu bağlamda hafıza, tıpkı alışkanlık gibi, tinin kendi kendiliğindenliğini billurlaştırmak için, yani ona sahip olup onu ortaya koymak için kendisine verdiği bir ikinci doğadır. Mutlak ideanın yapısına bakarsak, mutlak bilginin alametifarikası olan bu çökelmeyi aydınlatmak mümkün olacaktır.

Mutlak Bilgideki Mutlak Nedir?

Mantık Bilimi’nin mutlak ideaya adanmış bölümü, burada “kavramın hareketi” (SL, 737) şeklinde tanımlanan diyalektik yöntem izahı nedeniyle bilinir daha çok. Hegel, mutlak ideanın kuramla pratiğin keskin birliğinden ibaret olmayıp bir süreç olduğuna vurgu yapar. Mutlak idea, kavramın kendisine uygun gelişimi aracılığıyla tasavvur edilmesi ve edimselleşmesi gereken bir birliktir. O hâlde mutlak ideanın şu özelliklerini saptayabiliriz:

1. Bu idea upuygun bir kavramdır, yani içeriği mantık yöntemine göre belirlenmiş ve adım adım izah edilmiş kavramdır.
2. Bu idea bir süreçtir, bir oluş hâli veya bir harekettir.
3. Bu idea bir öz idraktır. Dahlstrom’un işaret ettiği gibi öz idrak, öz kimlikten çok daha geniştir, çünkü idea kendinin idrak edilmesidir (Dahlstrom 2008, 115).

Mutlak idea bölümünün en başında bulduğumuz karmaşık beyan tam da bu son veçheyle ilgilidir:

Kavram yalnızca *ruh* değildir, ancak kendisi için var olan ve dolayısıyla kişiliği olan özgür öznel kavramdır

-kendinde ve kendi için belirlenmiş olan ve kişi olarak nüfuz edilemez, atomal öznel olan pratik nesnel kavramdır- o, dışlayıcı bir tekillik değildir; daha ziyade açık bir şekilde evrensellik ve bilistir, ayrıca o, kendi ötekisinde kendi nesnellliğini mevzu olarak alır (SL, 735).

Hegel'in iddia ettiği gibi mutlak idea "dışlayıcı tekillik'e değil, aksine mevzu kendi ötekisi olan evrenselliğe tekabül eder. Bu da, ideanın evrenselliğinin bilisin dinamik bir edimselleşmesini temsil etmesi demektir. Mutlak ideanın bildiği şey, onun asla sona ermeyen mantıksal gelişim döngüsüdür; bu döngü artık *onun kendisi* olarak tanınır. Diğer yandan oldukça önemlidir ki böylesi bir bilgi, kendi düşüncülerinde yine kendine bakan, saf düşüncenin temaşa ettiği bir imgeler galerisi değildir. Tam aksine Hegel her mantıksal biçimin belirliliğinin yeni bir başlangıç olduğunu, bu başlangıç sayesinde *bilisin bir içerikten diğerine doğru dolandığını* (SL, 750) iddia eder. Daha kesin olarak söylenirse Hegel bir çifte hareket tasvir eder, bu harekette düşünce bir yandan meydana gelip yayılırken aynı zamanda, kazandığı her şeyi de içinde taşır (SL, 750).

Hegel'in savına göre bilim, alametifarikası yargılar ve akıl yürütmeler, ayrıca evrensel süreçler olan çok sıkı bir biçime sahipken bilimin yayılması ve iletilmesi içerikle biçimin, yargıyla gerçekliğin, hakikatle dünyanın fiili mutabakatına ihtiyaç duyar. Gelgelelim Hegel böylesi bir mutabakata nasıl varılacağına ve onun nasıl doğrulanabileceğine dair herhangi bir örnek vermez. Aksine o, evrenselin bunun ötesindeki her belirleniminin kendi içine kapanan diyalektik bir ilerleme olduğunu iddia eder. *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki mutlak bilgi meselesini hatırlayarak bu iddiayı anlamlandırabiliriz. Tıpkı mutlak bilgi gibi mutlak idea da kendi içinde kendisine ait asli biçimlerin mantıksal art ardalığını bulur ve evrenselliğe, içsel tutarlılığa erişmek için bunları geliştirir. Bu durum, mutlak ideanın bir çökelti sürecini barındırması anlamına gelir. Bu süreçte çökelti hâline gelen şey bir değer veya öz olmayıp kavram tarafından tecessüm ettirilen mutlak öznel ilkesidir.

Peki, burada söz konusu olan ne türden bir hafızadır? Mutlak hafıza kesinlikle, bize geçmişin olay ve olgularını temsil ederek hatırlatan eylemsel hafızamızın bir türevi değildir. Mutlak hafıza anlamsal hafıza da değildir, çünkü anlamsal hafıza kendiliği feshederken mutlak hafıza, yukarıda gördüğümüz üzere, kişisel gerektirir. Mutlak hafıza, geçmişin olaylarını, bu olay z'inde, şu olay z'inde vs. meydana gelmişti, şeklinde hatırlayan bir Öznesini imlemez. Mutlak hafıza, mantıksal biçimler diyalektik yöntem tarafından belirlenip ilişkisel rabitaları aracılığıyla muhafaza edilir edilmez bir çökelti biçimi olarak iş görür. Bu ise Hegel'in "Kavram kazandıklarını kendinde taşıyarak, [...] kendinde kendisinin ötekiliğini muhafaza eder." (SL, 750) olgu-



sunu vurgu yapmasının nedenidir. Mutlak idea kendini kendi bilinçli biliş eylemlerinde edimselleştirdiği için herhangi bir hatırlamayla meşgul olmaya ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla hafıza bir kişiselliğe bağlı veya endeksli, ancak bu kişiselliğin herhangi bir hatırlama ediminin öznesi olması söz konusu değildir.

Bu itibarla, yöntemin edimselleşmesi dışsal içeriklere yüklenecek mantıksal biçimlerin akışı veya tekerrürü değildir. Söz konusu edimselleşme daha ziyade, düşünce alanında ileri geri dolanan anlam ve mananın iletişimidir, o böylece aklın saf uzamını kurar. Böylelikle mutlak ideanın, yeni bir başlangıca imkân tanımak için sahip olduğu çökelti mahiyetindeki biçimleri geliştiren yaratıcı bir güç olduğu ortaya çıkar. Aslında mutlak ideanın en yüksek noktası başka bir şey olma, yani kendini doğa ve tin olarak sahneye koyma ve inkişaf ettirme dürtüsüdür. Tıpkı mutlak bilginin zaman ve tarih boyutuna açılması gibi mutlak idea da ideanın kendini gerçeklikte gerçekleştirme ve edimselleştirme kararı için yer açar. Bunun sonucu olarak, bilimin ilerlemesi de akıl yürütme kurallarınca veya biçimsel mefhumlarca sınırlanmamış özgür bir harekettir. Tam aksine saf düşünce gerçeklik hâline gelmek ve böylece doğa ve tin alanlarını canlandırmaya geçmek amacındadır.

Mutlak Hafıza Ne Yapar?

Aklın, içinde meskûn olunabilecek uzamından söz ettim. Öte yandan bu ne tarihsel ne de toplumsal bir boyuttu. Demek ki tinin çökelti hâline gelmesinin bir sonucu olarak içerilen boyutun ne tür bir boyut olduğunu belirlemiş olduk. Bu boyutun bir temaşa uzamı olmadığını, aksine bilme ve eyleme uzamı olduğunu öne sürüyorum. Mutlak idea tarafından kurulmuş özgürlük alanıyla etik yaşam mefhumunu karşı karşıya konumlandırmak bakış açımı aydınlatmada yararlı olacaktır.

Etik yaşamla mutlak bilgi arasındaki fark şöyledir; mutlak bilgi, bilginin ve kaidelerin tarihsel ve maddi

aktarımı değildir. Etik yaşam dünyayı anlamlandırmanın ortak ölçütüne imkân tanırken mutlak bilgi de kavramsal iletişimi mümkün kılar. Nuzzo'ya göre bu durum mutlak hafızanın, kendisi olmasa ifade edilemez kalacak olanı ifade eden, en önemli özelliğidir. Ancak bu, mutlak hafızanın, geçmişin iş ve olaylarının *ad hoc* ve *a posteriori* haklı çıkarılmasıyla birlikte gelen bir tarihi teminat altına aldığı anlamına gelmez. Mutlak hafızanın başlıca kazanımı, kendisi olmasa isim-siz, boş veya unutulmuş olmaya mahkûm olacak şeyi adlandırmasından ve buna gönderme yapmasından ibarettir. Diğer yandan, yukarıda iddia ettiğim gibi, mutlak hafızanın bir diğer ana ögesi onun kendinden ayrılamazlığıdır. Kavramsal iletişim için bir uzam olarak özgürlüğün kurulma imkânının kökleri özdeşliğin ve birliğin koşulu olan kendilik alanındadır, ama ayrıca ayırım ve parçalanma alanındadır. Bu durum, hafızanın özel bir değerini, yani onun direnme gücünü takdir etmek için özellikle uygundur.

Mutlak hafıza, kendi hikâyesinin yazarı olan kendilikten ayrılamaz olan şeydir tam olarak. Hafızanın, toplumsal bağlamlardaki siyasal kullanımlarını anlamak istiyorsak bu kavramın uygunluğu takdir edilebilir, zira hafızanın söz konusu kullanımları vasıtasıyla bireysel anlatılar amillerin rolünün gizemini çözen veya bunlara haksızlık eden emsal mahiyetindeki vakalara dönüştürülür. Buna karşın mutlak hafıza rabitalar ve ilişkiler; içsel tutarlılıkları, eleştiri ve doğrulamadan asla el çekmeyen diyalektik bir yöntemle yönetildiği sürece geçerli olan rabitalar ve ilişkiler kurarak iş yapar. Hegel'e göre mutlak hafıza zihnin en karmaşık ve sofistike yetilerinden biridir; tam da düşünme ve akıl yürütmeyi mümkün kılan rabitaları kurduğu için. Bu meyanda, herhangi bir mutlak kapalılıktan kaçınıp eleştirel düşünümüne açılan ve olayları eleştirel açıdan yeniden okuyan bir yöntemin nesnesi olduğu için varlığını kabul ettirecek herhangi bir örneklik biçimi mümkün değildir.

Bu bağlamda, hafızanın ahlaki değeri hakkında birkaç çıkarıma dikkat çekmek istiyorum. Gayet iyi bilindiği gibi Margalit ortak hafızayla paylaşımlı hafızayı ayırır. Ortak hafıza, her biri bireysel olarak deneyimlediği belirli bir vakayı hatırlayan tüm insanların anılarını toplarken paylaşımlı hafıza iletişime ihtiyaç duyar. "Paylaşımlı hafıza, vakayı hatırlayan insanların farklı bakış açılarını -örneğin, [11 Eylül'de] meydana olup her biri vuku bulan şeyin bir parçasını kendine özgü olay açısından deneyimleyen insanların anısını- tek bir sürümde birleştirir ve buna ayarlar. O esnada orada olmayan, toplumdaki diğer insanlar ise doğrudan deneyim değil de tasvir kanalları aracılığıyla, meydana olan insanların deneyimine bağlanabilirler. Paylaşımlı hafıza, hatırlatıcı iş bölümü üzerine inşa edilir." (Margalit, 2002, 51-52). Margalit'in işaret ettiği gibi bizler hatırlanan şeyin doğruluğundan sorumlu tutulama-

yız. Bizler hatırlama veya hatırlayamama nedeniyle ahlaki veya etik açıdan övülemeyiz. Yine de Margalit, etik değerle dolu olan olayların -bu olaylar ister saygı, şükran ister korku uyandırsın- hatırlanmasındaki sürekliliği teminat altına alan bir miras veya tereke yarattığında hafızanın sahip olabileceği paradigmatik değeri savunur. Böyle bir bağlılık, Margalit'e göre, hafızanın topluluklarını kurar.

Margalit'in paylaşımlı hafıza dediği şey Nuzzo'nun Hegel'de mutlak hafıza olarak belirlediği şeye kısmen tekabül eder. Öte yandan, Hegel'de mutlak bilginin önemi aynı zamanda paylaşımlı hafızayla eleştiri olarak hafıza arasındaki bir başka ayırma olanak tanır. Bu ikinci anlamıyla hafıza, asla herhangi bir olayı mutlak veya koşulsuz kabul etmeyip aksine tekrarın imkânına karşı uyararak akla geçmişle arasına mesafe koyma imkânı verir. Bu durum, söz konusu hafıza kendiliği etkisiz hâle getirmeyip daha ziyade onun daimiliğini kurması bakımından mümkündür. Kendilik biçimle içerik, kuramla praksis, kaidelerle toplumsal kurumlar arasındaki mantıksal, duyuşsal, toplumsal veya tarihsel rabitaların kurulumuna imkân tanıyan içkin ilkeyi temsil eder. Mutlak hafızada mevcut olan kendilik boyutunun açığa çıkarılması sayesinde düşünceyle tarih arasına eleştirel bir mesafe koymak mümkündür. Zira felsefe özünde, dışsal yetkeden bağımsız olan bir eleştirel düşünce tatbikatıdır. Dolayısıyla hafıza özdeşlik ve farklılık arasındaki rabitaları kurmak suretiyle bizlere geçmişin hatalarını tekrar etmeme konusunda yardım eder. Tam da hafızanın böylesi bir yeterliliğinin ışığında *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonucunu yeniden okumak isterim; Hegel burada, kavranmış tarihin, mutlak tinin Golgota'sını temsil ettiğini, yani kendisi olmasa tinin yaşamının "cansız ve yalnız" (PhP, 467) olacağını yazar. Burada, yeni bir başlangıcı yeniden devreye sokma yeteneğinden mahrum olduğunda mutlak tinin tek başına kalacağına vurgu yapılır. Demek ki *Tinin Fenomenolojisi*'nin sonunda Hegel bize mutlak tinin yaşamının ötekiler olmaksızın mümkün olamayacağını tekrar hatırlatır. Bence bu yeterlilik kendiliğin mutlak hafızada çökelti hâline gelmesinden ayrılamaz ve hafıza yalnızca, mutlak hafızanın eleştirel düşünme şeklindeki zirvesinde düşünme ve eyleme için yeni bir boyut, yani yeni bir yaşam ve kolektif katılım biçimi açabilir. ◀

Kaynakça

- Dahlstrom, Daniel O. (2008). *Philosophical Legacies. Essays on the Thought of Kant, Hegel, and their Contemporaries*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Margalit, Avishai (2002). *The Ethics of Memory*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Nuzzo, Angelica (2012). *Memory, History, Justice in Hegel*. New York: Palgrave Macmillan.

* Dr., Köln Üniversitesi

1 Metindeki kısaltmalar şöyle:

PhP = *Phenomenology of Spirit*, çev. T. Pinkard, CUP, Oxford 2018. (*Tinin Fenomenolojisi*)

SL = *Science of Logic*, çev. G. Di Giovanni, CUP, Cambridge MA 2010. (*Mantık Bilimi*)

ERİNNERUNGSKULTUR’U UNUTMAK YA DA: İÇSELLEŞTİRİLMEMİŞ KİMLİK

Bugün, yaşam akışının hızlanmakta ve istikrarsızlaşmakta olduğunu, ayrıca yaşamlarımızın denetiminin giderek daha az kendi elimizde olduğunu daha önce hiç olmadığı kadar fazla duyumsuyoruz.

Hans-Georg Moeller*

“H

atır” (*mind*) ile olan etimolojik bağları sebebiyle, İngilizcedeki “hatırlama” (*remembrance*) ve “anımsama” (*remembrance*) kelimeleri, hafızayı “bir şeyi hatıra geri getirmek” olarak tarif eder. Aynı anlam, elbette, yaygın olarak kullanılan Almanca *Erinnerung* kelimesiyle de ilişkilidir. Fakat kelimenin Almanca etimolojisi ve dolayısıyla çağrıştırdıkları İngilizcedekinden dikkate değer biçimde farklıdır. “Re-” önekinde farklı olarak “er-” öneki bir “geriye getirme” eyleminden çok amaca yönelik bir süreç veya yoğunlaşmayı ifade eder. Bunun da ötesinde “innerung” salt düşünsel bir eylemden ziyade derinlere inen kuşatıcı bir içselleştirmeyi ima eder. *Erinnerung* bir şeyi tekrardan düşünmek değil de (bilhassa *Tinin Fenomenolojisi* isimli eserinde Hegel için geçerli olduğu üzere) kelimesi kelimesine söyleyecek olursak dışarıda olan bir şeyi içe almak, nesnel olanı aynı zamanda öznelştirmek ve böylelikle kendinin kılıp sahip olmak anlamına gelir. Fakat burada sahip olduğun tarafından sahip olunmak tehlikesi yok mudur?

Almanya’nın yeniden birleşme sonrası sivil dininin temel yapı taşı hâline gelen *Erinnerungskultur*’dan, veya bir diğer ifadeyle anımsama kültüründen bahsederken *Erinnerung*’un içselleştirme yönünün merkeziliğinin fark edilmesi gerekir. *Erinnerungskultur*’un işlevi sadece geçmişin bilgisini muhafaza etmek değildir; bunun yerine, ulusun ve vatandaşların içselleştirmesi için anımsama kültürünü yoğunlaştırmayı ve böylece ortak bir kimliğe dönüştürmeyi amaçlamaktadır.

Bu itibarla, ortak bir kimliği destekleyecek veya onu meydana getirecek anma ritüellerinin kullanılması ne yenidir ne de nadirattandır. Küçük olsun büyük olsun, antik olsun modern olsun, Doğulu olsun Batılı olsun bu ritüellerin birçok toplumda müştereken uygulandığına şahit oluruz. Çağdaş Alman *Erinnerungskultur*’unu en çarpıcı bir biçimde sembolize eden, 2005 yılında Berlin’in merkezinde açılan devasa Holokost Anıtı ise en azından iki sebepten özel bir durumdur. İlk olarak, tamamen istisnai olarak kabul edilen -ki bu öylesine bir istisnailiktir ki günümüz Almanya’sı kendi kimliğini bu dönemin devamı olarak değil de karşıtı olarak tarif eder- ve adına Üçüncü Reich denilen, nispeten kısa ve yakın bir döneme odaklanır. İkinci olarak, anımsamanın ana nesnesi -yani Holokost- ne ulusun büyüklüğünün kahramanca bir ifadesi ne de dayanılması ve direnilmesi gereken trajik bir zorluk veya adaletsizliktir. Tersine, anımsanan, boyutlarının ölçülmesi neredeyse imkânsız olan iğrenç bir cinayettir.

Paradoksal olarak, bu durumda kimlik oluşumu görmek ve zafer ya da sonuna kadar direniş anısı yoluyla özgüven yaratmaya değil de, tiksindiren utancı kabul etmeye ve en büyük suçu itiraf etmeye dayanır. Bu kabul edilemez utancı kabullenme ve kaldırılamaz suçu itiraf etme eylemi, o hâlde, oldukça dâhiyane bir biçimde ve şaşırtıcı bir başarıyla, kahramanlık sonrası ihtişam biçimine dönüştürülür. Suçluluk ve utanç gurura dönüşür, ya da, daha doğru bir ifadeyle, şimdiye kadar işlenen en büyük günahı hatırlama ve böylece sorumluluğu üstlenme gücüne sahip olduğu için etik bir istisnailik iddia eden ahlaki bir gurur hâline dönüştürülür: Biz Almanlar kimsenin hatırlamaya cesaret edemeyeceği bir şeyi hatırlamaya cesaret ettiğimiz için, kimsenin kendini suçlamaya cesaret edemeyeceği şeyle kendimizi suçladığımız için, bütün insanlara ahlak timsali vazifesi görmeli ve dünya ahlak şampiyonu ödülüne layık olmalıyız.

Utanç ve günahın ezberlenmesi ve içselleştirilmesi yoluyla “sapkın” [*“perverted”*] (kelimenin tam anlamıyla “tersine çevirmek” veya “geriye doğru çevirmek” veya “etrafında dönmek” anlamına gelir) bir gurur üretiminin kökenleri Hristiyan veya daha doğrusu, Alman teolojisi ve felsefesinin Protestan mirasında bulunabilir. Fakat bunun ulusal bir kimlik oluşturmak için sivil bir *Erinnerungskultur*’un dinî formunda seküler uygulaması eşi benzeri görülmemiş bir durum gibi gözükmektedir. *Erinnerungskultur*, bir yandan, çok seçici ve dolayısıyla sembolik bir hatırayı -ki bu hatıra ulusal gurur ve ahlaki istisna duyguları için meşruiyet sağlayan bir hatıradır- başarıyla zorunlu kılmak suretiyle kolektif bir kimlik üretme yöntemiyle işler. Öte yandan ise, zafer veya direniş temelli kimlik oluşumlarından farklı olarak; şaşırtıcı bir şekilde, benzersiz bir hatırlama tekniği olan cinayeti ve suçluluğu hatırlama tekniğiyle ahlaken yüksek bir zemine ulaşmayı ve gurur üretmeyi başarır.

Tıpkı hafızanın her zaman aldatıcı olduğundan şüphelenilmesi gibi, ister şana ister utanmaya odaklanılsın, “ulus” da şüpheli ve kırılğan bir kurgudur. Ve bir ulusun ortak bir hafızayla kendi varlığını kendisine kanıtlama ihtiyacı bu şüphe ve kırılğanlığın altını çizdir. Toplum kuramcısı Niklas Luhmann’ı (1927-1998) takip ederek söyleyecek olursak, toplumsal hafızayı, geçmişe dair mümkün olduğu kadar fazla bilginin toplanıp saklanabileceği bir depo olarak anlamamak gerekir. Toplumsal hafıza, hatırlananı hatırlanmayandan -ya da unutulandan- ayırma temelinde işler. Bu şekilde çalışan hafıza tanımı gereği seçicidir



ve tamlık, temsil edicilik veya nesnellik anlamında “doğru” olamaz. Şu da önemlidir ki, toplumsal (ve kişisel) hafızanın seçiciliği, geçmişteki değil, şimdi-deki amaçlar uğruna gerçekleşir. Mesela siyasi sistem siyasi bir biçimde hatırlar, ancak böyle hatırlayabilir ve bu hatırlama da bir şekilde kendisi için bugünde faydalıysa vardır. Neyin hatırlandığı ve nasıl hatırlandığı mevcut durumlara bağlıdır. Benzer şekilde ulusal kimlik kurgusu da, genelde olduğu gibi, ulusal hafızaya bağlandığında bir ulusun geçmişinin tamamının (ki bu imkânsızdır) nesnel veya bütüncül bir resmini sunma girişiminden ziyade mevcut toplumsal sebeplerle yapılmış tercihlere dayanır. Bu sebeple, paradoksal olarak hafıza-temelli kimlik nesnel olarak geçmişin önceden belirlediği bir şey değildir ve olamaz da, aksine bu hafıza-temelli kimlik şimdideki ayrımın bir sonucudur. Unutmanın olduğu kadar hatırlamanın da bir sonucudur ve “her daim” bizim içimizde (bireyler veya “uluslar” olarak) değildir. Tevarüs edilmemiştir ancak toplumdaki belirli “kültürlerin” uygulamasından kaynaklanır.

Yani: Almanca *Erinnerung* kelimesi hafızanın ne olduğunu İngilizce “*remembrance*” kelimesinden daha doğru ifade eder. Hatırlama, geçmiş zihinsel olarak şimdiye getirme süreci değildir, daha ziyade, bireysel ya da ulusal bazda kendimizle alakalı olarak duymaktan hoşlandığımız bir “biz” hikâyesi ile kişisel olarak özdeşleşmek ve bunu içselleştirmektir. Böylesi bir hikâye genellikle bizi gururlandırır, değerlerimizin doğru olduğuna dair kati kanımızı destekler ve bunu başkalarıyla paylaşma şevkiyle doldurur. Başkalarına da yansıtılabilecek bir kimlik *profili* ya *markası* şekillendirmeye ve düzenleyebilmeye yarayan bir çerçeve sağlar.

Erinnerungskultur’un içselleştirilmesi birleşme sonrası Almanya’sının kendini dünyanın yeni ahlaki gücü olarak pazarlamasına/markalaştırmasına imkân sağlamıştır. Bu, yalnızca yıkıcı Üçüncü Reich’in bir sonucu olarak Alman kimlik değerinin toptan çöküşü nedeniyle değil, aynı zamanda her iki savaş sonrası Almanya’nın da kendisini “Anti-” ya da “Post-” Faşist olarak tanımlama girişimlerinin sınırlı başarısı sebebiyle

mecburiydi. Yeniden pazarlama/markalaştırma süreci devam etmekte ve Alman profiline sürekli bir dikkat gösterme ihtiyacını üretmektedir.

Alman *Erinnerungskultur*’un önemli etkilerinden biri son dönemki göç politikasıydı. Almanya, Nazi döneminde görülen *Fremdenfeindlichkeit*’in (yabancı düşmanlığı) aşıldığını dünyaya ve kendine kanıtlamak için, bilhassa savaştan ve kıtlıktan kaçan Orta Doğulu ve Afrikalı göçmen ve mültecileri davet ederek *Willkommenskultur* (hoş karşılama kültürü) denilen yeni bir *Kultur* (kültür) geliştirmiştir. Peş peşe gelen göç dalgalarını takiben, çeşitli toplumsal ve siyasal çatışmalarının yanında, Almanya’nın çok etnik yapıları bir ülke olduğu daha şimdi fark edilmeye başlandı, ki aslında bu Türkiye ve diğer birçok Akdeniz ülkesinden gelen geniş ölçekli göçler göz önüne alındığında en azından 1960’lardan bu yana fiili bir durumdu. Çok kültürlü bir Almanya, elbette ki, yeni ulusal markanın gerçekten hoş bir teyidiydi fakat aynı zamanda *Erinnerungskultur*’un temeline yönelik bir sıkıntı da oluşturdu.

Alman *Erinnerungskultur* Holokost’la özdeşleşmeyi gerektirir. 1945 sonrasında doğmuş, bugün çoğu Alman’ın olduğu gibi, herhangi birisinden bu büyük cürümden kişisel olarak suçluluk hissetmesi varsayılmasına rağmen, *Erinnerungskultur* utancı içselleştirmeyi ve “tarihsel sorumluluk” üstlenme ödevini ima eder. Fakat bu “göçmen arka planlı” (*mit Migrationshintergrund*) yeni kabul edilmiş Almanlardan nasıl beklenebilir? Onlardan da Holokost’u içselleştirmeleri ve tarihsel sorumluluk üstlenip kişisel ve ulusal bir kimlik geliştirmeleri talep edilebilir mi? Mesela, doğduğu ülke ve soyu bakımından Holokost ile hiçbir bağı olmayan, Türk kökenli “misafir işçilere” (*Gastarbeiter*) ne diyeceğiz? Ya da Hitler’in *Blitzkrieg*’inin (Yıldırım Savaşı’nın) ilk kurbanı olan Polonya’dan gelen göçmenler hakkında ne söyleyeceğiz? Ya da terör veya zulümden kaçan Suriyeli mülteciler hakkında?

İlginçtir ki, tam da bu çıkmaz *Erinnerungskultur*’un karşısında duran en büyük zorluk olarak durmaktadır. Hafıza kuramcısı ve ahlakçı olarak akademik

kariyerini savaş sonrası Almanya'da yapan Aleida Assmann, Almanya'ya gelen göçmenleri "Holokost kurbanlarının hikâyeleriyle ilgilenmeleri ve onlarla özdeşlik kurmaları" gerektiğini öne sürer. Soykırım kurbanı olarak kişisel bir özdeşlik kurmaya alternatif olarak Aleida Assmann, Ermenilerin kıyımını inkâr eden babasını eleştiren Türk kökenli bir öğrencinin hikâyesini anlatır. Sonuç olarak Assmann'a göre göçmenlerin Alman *Erinnerungskultur*'a entegre olmaları için önlerinde iki seçenek vardır: ya vekâleten Holokost kurbanlarıyla özdeşleşecekler ya da müntesibi oldukları ulus veya kültürün tarihinde vuku bulmuş bir kıyımı Holokost ile yer değiştirerek tarihsel bir sorumluluk üstlenmek sorundadırlar. *Erinnerungskultur* mantığı garip bir şekilde ulusalcı ve etnisite temellidir: Etnik olarak Alman olmasan bile kendi etnisitenin hafızasından türeteceğin bir *Erinnerungskultur* ikamesiyle bir Alman kimliği inşa etmek zorundasındır. Ya, Assmann'ın yorumundan çıkarıldığı gibi etnik Alman ve Türk olarak, mücrimin rolünü içselleştirmen gerekmektedir ya da kurbanın (mesele etnik Kürt veya Suriyelilerin durumunda olduğu gibi). Hangi etnik kökenden olursan ol gerçek Alman olabilmek için bir Holokost'ta özdeşleşebileceğin bir rol bulmak zorundasındır.

Tıpkı diğer ulusalcılıklar ve etnik-merkezciliklerde olduğu gibi, Alman *Erinnerungskultur*'u da kişinin doğuştan tevarüs ettiği varsayılan toplumsal hafızayla, ki bu hafıza oldukça seçici ve siyaseten yüklüdür, kişisel bir özdeşleşim kurmayı gerektirir. Etnik olarak Alman'san kendini Holokost aracılığıyla, başka bir kökene mensup Alman'san o zaman da kendini Holokost ile ya da "senin" halkına ait alternatif bir kıyım ile ilintili olarak tanımlaman gerekir. *Erinnerungskultur*'un vurguladığı, geçmiş hadiselerin farkında olmak değildir; daha çok ulusal bir hikâyenin ve kişinin bu hikâyedeki rolünün mecburen içselleştirilmesi vasıtasıyla kolektif kimliğin zorla kabul ettirilmesidir.

Ben, bilhassa, "Alman" olarak tanımlanmaktan asla hoşnut olmadım ve hayatımı başka bir yerde yaşamış olmaktan fevkalade memnunum. Böylesi ulusal özdeşleştirmelere direnmemin sebebi Holokost'u unutmak istediğimden değil, yalnızca ve yalnızca -kendim de dâhil olmak üzere- kimsenin etnik veya ulusal hafıza olarak adlandırılan bir şey tarafından programlandırılmasını kabul etmememden ileri gelmektedir. Ulusallık ve etnisite, şüpheli ve kırılan kavramlardır ve

bunların geçiciliğine dair sarsılmaz inanç -özellikle de tarihsel bir mücrim-kurban ayrımı uyarınca içselleştirilmişse- sık sık toplumsal çatışma ve psikolojik hasarlara sebep olmaktadır. En iyi senaryoda bile böylesi kimliklerin esneklik göstermez bir biçimde içselleştirilmesi katılık ve kaygıya (Almanlara hiç de yabancı değildir bunlar) yol açmakta; en kötü senaryoda ise nefret ve şiddet kısır döngüye sebep olmaktadır.

Ahlakın Soykütüğü'nde Nietzsche hazımsızlık çeken birinin psikopatolojik mukabili olarak unutmayı beceremeyen bir insanı tarif eder. Tekrar, bu bağlamda da, "unutmak" bir şeyi artık bilmemek değildir, tıbbi metaforun da ima ettiği üzere "erinnern" etmemek yani bir şeyi içselleştirmemek anlamındadır. Nietzsche unutmanın mani olacağı varsayılan şeyi açıklamak için *Einverseelung* kelimesini yani "ruhuna/ruhunun içine katmak" kelimesini türetir. Bir şeyi unutmak, esnek ve rahat olabilmek, mutlu ve coşkulu olabilmek kabiliyetini sürdürebilmek için bir şeyi iyice hazmetmek veya kendi kendini ondan uzak tutabilmek ya da onunla özdeşleşmemektir.

İlk Taocu metinlerinden Zhuanghzi'de hayatta huzurlu olabilmek için unutmanın önemi sık sık vurgulanır: Ayakkabı rahatsa bize ayağımızı unutturur der iyi bilinen bir pasaj. Unutmanın övülmesi doğaçlama yapabilme ya da duruma göre hareket etme marifetiyle mükemmellik kazanmak ya da eylediği şeyle "mistik" bir birliğe ulaşmak olarak düşünülmüştür. Fakat bu yorum Taocuların kastettiğini sınırlı bir şekilde anlamaktır, çünkü aynı pasajda açık bir şekilde ifade edildiği üzere huzurluyken unutulmuş şey "neyin doğru olduğu ve neyin doğru olmadığıdır". Zihinsel ve toplumsal huzursuzluklar genelde kişinin ne olması ya da ne olmaması gerektiğine yönelik dışarıdan gelen keskin taleplerin içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. Kişinin "Alman", "Kürt" ya da "Türk" olarak ne olduklarını ya da ne olmadıklarını tanımlayan ulusal veya etnik kimlikler, insanlara ancak dışarıdan *Erinnerungskultur* veya diğer ulusal ve etnik "hafıza" veya "kültür" aracılığıyla empoze edilir. Kişinin kimlik deneyimine, tıpkı çok dar olduğu için ayakları sıkı ayakkabı gibi, baskı uygular. Her hâlükârda böylesi acı veren ve dışarıdan yüklenen kimlikleri unutmak en iyisidir. Bir kez bunları unutunca rahatlamış hissedebilir ve başkalarıyla daha üretken ve eğlenceli bir şekilde ilişki kurabiliriz. ◀

*Prof. Dr., Çin Macou Üniversitesi, Felsefe ve Dini Çalışmalar Programı

Hatırlama, geçmişi zihinsel olarak şimdiye getirme süreci değildir, daha ziyade, bireysel ya da ulusal bazda kendimizle alakalı olarak duymaktan hoşlandığımız bir "biz" hikâyesi ile kişisel olarak özdeşleşmek ve bunu içselleştirmektir.

MÜSLÜMAN DÜŞÜNÜRLERİN GÖZÜYLE BİLGELİĞİN COĞRAFI HAFIZASI

Harun Kuşlu*

“Düşünce” yahut belirli bir anlamıyla “düşünme olgusu” sadece sınırlı bir coğrafyada mı kendini göstermiştir? Yalnızca belli bir toplumdaki insanlar mı bilgelik arayışı içinde olmuştur? Düşüncenin karakteri muayyen bir düşünüş tarzına hapsedilip tarihi de bir dönem boyunca Batı-merkezli kaygılarla ele alındığı için bilgelik neşvünema buluşu belirli bir coğrafya ile sınırlı tutulmuş, böylece insanlığın ortak yöneliminin neticesi olan hikemî birikim “Yunan dehası” olarak adlandırılmıştır. Oysa “bilgelik” Yunan dışı toplumlarda da bir ideal şeklinde insani arayışın konusu olagelmıştır. Bu duruma uygun bir tavır olarak Müslüman düşünürler “el-hikmet”i kendilerinin yitik sermayesi, ancak ademoğlunun müşterek kazanımı olarak görmüş ve kaynağının beşer üstü oluşuna dayanarak onu “ezeli hikmet” şeklinde adlandırmışlardır (bkz. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlîde*).

Bu tavrı çağdaş İslami düşüncede gelenekselci akım üstlenmiş ve devam ettirmiştir. Hatta onların anlatısına göre bu fikrin Batı düşünce tarihinde önemli mümessilleri bulunmaktadır. Örneğin Ficino (1433-1499) kutsal felsefe (*philosophia priscorum*) tabirini ilk kez ele alırken “Gerçek felsefenin (*vera philosophia*) söz konusu kutsal hikmetin mirasçısı olan Eflatun’la başladığını ve bu felsefenin gerçek dinle aynı şey olduğunu” ifade eder (Kutluer). Bu nedenle Eflatun “Yunanca konuşan Mûsâdan başkası değildir.” Bu düşünce çeşitli filozoflarca geliştirilip içeriğine Kur’an-ı Kerim dâhil edilerek ezeli hikmet (*philosphi perennis*) hâlini alır.

Çağdaş İslami düşüncede gelenekselciliğin temsil ettiği ezeli hikmet öğretisinin kökenlerini ayrıntılı bir anlatısıyla klasik dönem Müslüman düşünürlerin eserlerinde bulmak mümkündür. Onlar kendilerinden önceki kültürel havza ve coğrafyaların hikemî birikimlerine karşı oldukça uyanık ve talepkâr olmuşlardır. Bu nedenle onların kaleme aldığı çeşitli tabakât eserlerinde “kadim bilgelik” anlatısına sıkça rastlamak mümkündür. Müslüman mütefekkirler hikmetin birikimsellik, tarihsellik, müştereklik ve nebevîlik gibi yönlerini vurgulamış ve onu bu karakterleriyle dikkate almışlardır. Buna göre bilgi ve bilgelik insanlığın ortak birikimi ve bu anlamda tarih içinde sürdürülegelen, ancak kökenini ilk insanda bulan bir olgudur. Bu yönüyle Hz. Âdem ilk bilge, ilk hakimdir. Demek bilgelik nebevî menşelidir ve esas kaynağı ilahîdir (Kutluer, 30-35). Tam da bu sebeple hikemî gelenek insanın yalnızca tarihsel tecrübesinden kaynaklı ve sırf oradan beslenen bir gelenek değildir.

Müslüman filozoflar Greklerden miras aldıkları, “filo-sofos/felsefe” olarak bilinen bilgelik biçiminin bile “çeşitli dönemlerde çeşitli coğrafi hafızalarda dolaştığı” anlatısına sahiptir. Elbette İslam düşüncesinin seyri içinde “bilgelik ve hikmet”in “felsefe”den geniş bir düşünüşe işaret ettiği, çünkü ondan farklı biçimlerde imâl-i fikirde bulunma yollarına sahip olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Yine de Grek düşüncesi tarzında bilgelik örneği oluşturan Fârâbî (ö. 950) bu tarz bilgeliliğin kendi dünyasındaki terimsel karşılığı olan “el-felsefe”nin anlamına dair şunları aktarır: “Felsefe kelimesi Yunanca kökenli, Arapçaya intikal etmiş bir kelimedir... anlamı bilgelige (*el-hikme*) yönelmek ve onu sevmektir. Feylesûf da felsefe kelimesinden türemiştir. Yunan dilinde söylenişi filûsûfustur. ‘Filûsûfus’un anlamı Arapça ifadesiyle bilgeligi sevenidir (*mûsir li’l-hikme*). Bu ise bilgeligi hayatın amacı ve ömrün gayesi hâline getirmektedir” (Useybia, 604). Yunan düşüncesinden miras alınan bilgelik biçimini bu şekilde tarif eden Fârâbî, tarihi ve coğrafi hafızasına dair anlatısıyla bilgeliliğin yatay boyuttaki dolaşımını aktardığı gibi, niteliksel olarak giderek evrildiği görüşüyle de Yunan bilgeliliğinin dikey gelişim safhalarını okuyucusuna sunar.

Bigeliliğin coğrafi ve kültürel havzalarda nasıl sahiplenildiğini anlatan filozof bunu büyük ve küçük ölçekli olmak üzere iki ayrı biçimde yapmaktadır. Fârâbî, *Tahsîlü’s-Saâde* adlı eserinde hikmetin geniş coğrafi dolaşımı hakkında şunları ifade eder: “Rivayete göre bu ilim, önce, Irak ehlinde Keldânilerde ortaya çıkmış sonradan Mısır’a, oradan Yunanlara, onlardan da

Süryanilere geçmiş ve sonra Araplara intikal etmiştir. Felsefenin içerdiği her konu Yunancada, sonra Süryanicede ve nihayet Arapçada dile getirilmiştir... Yunanlar bu ilme ‘gerçek ve en yüce bilgelik (*el-hikme*)’ adını verirlerdi ve bu bilgeliliğin bütün faziletleri bilkuvve ihtiva ettiğini düşünürlerdi” (Fârâbî, *Tahsîl*, 38; *Mutluluğu Kazanma*, 54). Fârâbî’nin vizyonuyla bakıldığında Keldânilerden Mısır’a, sonra Yunanlardan Süryanilere ve nihayet İslam kültür havzasına intikal eden bilgelik aslında kendi vatanına rücu etmiş olmaktadır.

Bigeliliğin yeryüzündeki dolaşımına dair bu vizyonu Fârâbî’den başka yazarlarda da görmek mümkündür. Örneğin Kadî Sâid el-Endelûsî “hikmetin” İslam dünyasına intikalinde önemli rol oynayan kültür havzaları olarak Fârisiler, Keldâniler (Süryani-Babil), Grekler ve Kıptiler (Mısır-Sudan Habeş) gibi köklü ulus ve coğrafyaları saymaktadır. Bu anlatıyı ortaya koyduğu *Tabakatü’l-ümem* adlı eserinin başlığında geçen “ümem (ümme, toplumlar)” de hikmetin tarih boyunca temsilciliğini yapan çeşitli toplumları ve kültür havzalarını ifade eder. İşte bu anlatısıyla yazar bilgeliliğin uluslar, kültürel havzalar ve coğrafi merkezler arası durumunu ifade etmektedir. Bu yönüyle bilgi ve bilgeliliğin coğrafi merkezinin tarih boyunca yer değiştirdiğini görebiliyoruz. Bu öğretilde bilgeliliğin taşıyıcısı olan büyük isimler de nebevî gelenekle ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Örneğin Empedokles bilgeliliği Şam’da Hz. Dâvûd’dan öğrenip Yunan coğrafyasında öğretmiştir, yahut Pisagor Mısır’da Dâvûd (a.s.) ashabından öğrenmiştir. Nihayet mişkâtü’n-nübüvve’den yani peygamberliğin ve peygamberlerin nur kaynağından feyiz alan filozof Sokrates Yunan coğrafyasındaki pagan inanca karşı bilgece mücadele vermiştir (Kutluer, 35). Ondandır hikmetin seyri yer yer mecrasından uzaklaşmış olmakla birlikte nebevî kaynağına yakın sürmüştür. Nitekim bilgeliliğin tarihi açısından İslam’ın rolü de bu nebevî/ilahî hikmet geleneğini ihya etmekte yer bulmaktadır. Bütün bunları dikkate aldığımızda bilgeliliğin coğrafi hafızasını oluşturan merkezlere kadim Şam’ın da eklendiğini görürüz ki Fârâbî kendi çağında aynı coğrafi merkezde bilgeliliğin başka bir kültür içindeki mümessili olarak yer almaktadır.

“Hâlidî hikmet (kadim bilgelik)” tabirini eserinin başlığına taşımış bir yazar olarak İbn Miskeveyh söz konusu eserde çeşitli kültür havzaları ve coğrafyalarında tezahür etmiş hâliyle insanlığın büyük hafızasında dolaşımı görülen ezeli bir aklın ve ezeli hikmetin varlığına vurgu yapmaktadır. Kendini çağlar boyu çeşitli havzalarda gösteren bu bilgelik, tarih ötesi bir hakikati temsil etmektedir. Burada yazar Fars, Hind ve İslam

Hikemî gelenek insanın yalnızca tarihsel tecrübesinden kaynaklı ve sırf oradan beslenen bir gelenek değildir.

Çeşitli kültür ve coğrafyaları dolaşmış olan bilgeliğin ana vatanı çeşitli din ve kültürlerle merkez olmuş ve bu gün de İslam kültürünün ev sahipliği yaptığı coğrafyalardır.

hikemiâtından gelen sözlere Cahiliye şiiri, sufi sözleri ve nihayet Hz. Peygamber'in hadis-i şeriflerini dâhil eder (Kutluer, 38). Eserde İrandan Enûşirvan, Yunan geleneğinden Sokrat ve Eflatun, İslam geleneğinden Hasan-ı Basrî ve Fârâbî gibi isimler kadim bilgeliğin temsilcileri olarak zikredilir. Bu yönüyle ezeli bilgelik hem kültürler-arası hem kültürler ötesidir. Yani teza-hür ettiği kültürel havza ve coğrafyalara göre tezahürü değişse de özde aynıdır.

Bu bakış açısı bilgeliğin Müslüman'ın yitik malı olduğunu ve nerede bulunursa alınması gerektiğini gösterir mahiyettedir. Müslümanların bu tutumu İslam dünyasında ilim ve hikmetin çiçeklenmesinin en önemli motivasyonlarından biri olmuştur. Nitekim onlar hikmete ve dine vatan olmuş kendi coğrafyalarındaki kadim mirası ihya etme duygusu içinde hareket ettiler. İslam düşüncesinde din-felsefe münasebeti konusunda oldukça ciddi mesai harcamış olan Âmirî, bilgeliğin coğrafi hafızasına değinirken onun kaynağının nübüvvet olduğunu vurgular ve bilgelik tarihini nübüvvetin tarihiyle irtibatlı olarak ele alır. Ona göre bilgelikle vasıflanan ilk kişi Şam'da yaşamış olan Hz. Lokmandır. Ayrıca Şam Yunan beldeleriyle komşu olduğu için nebevi gelenekle Yunan bilgeliği arasında köprü olmuştur. Nitekim Empedokles hikmeti buradan almıştır. Yunan geleneğinin gözde isimleri olan Sokrat, Eflatun ve talebesi Aristo gibi isimler Empedokles'e yahut Hz. Süleyman'ın öğretilerinden Pisagor'a ulaşan bilgeliğin kendilerinde birleştiği isimlerdir. Şu hâlde çeşitli kültür ve coğrafyaları dolaşmış olan bilgeliğin ana vatanı çeşitli din ve kültürlerle merkez olmuş ve bu gün de İslam kültürünün ev sahipliği yaptığı coğrafyalardır.

Bu anlatıya göre dinlerin çıkış yeri olan coğrafyaların aynı zamanda felsefelerin çıkış yeri olduğu göz ardı edilmemelidir. Âmirî'nin hocası Ebû Zeyd el-Belhî'nin deyimiyle "Din büyük felsefedir." (Kutluer 50). Dinlerin coğrafyası hikmetin de coğrafyası olduğuna göre bilgeliğin ana yurdu Babilonya'dır. Hint ve Çin gibi Doğu toplumlarınca doğrudan iktibas edilen bilgelik Grekler tarafından dolaylı olarak iktibas edilmiştir. Şu hâlde merkez üssü daima Irak-İran havzası olmuştur (Kutluer, 33). Bu coğrafyada insanlığın büyük ideali olan bilgelik öğretisinin bayraktarlığını yapan son iki gelenek Sâsânî ve İslam düşünce gelenekleri olmuştur.

Yukarıda hikmetin hafızası olmuş merkezlere dair geniş anlatısını ele aldığımız Fârâbî bu birikimin Yunan kültür havzasından İslam dünyasına geçiş serüvenini

daha ayrıntılı bir hikâye içinde sunmakta ve hususen bilgeliğe ulaşmanın yöntemi olarak mantık disiplini açısından İslam düşüncesinin göz ardı edilemeyecek katkılarını dillendirmektedir:

"Felsefe Yunan imparatorları döneminde ve Aristoteles'in vefatından sonra kraliçe döneminin sonuna kadar İskenderiye'de meşhur hâle gelmişti. Onun vefatından sonra on üç imparator dönemine kadar felsefe öğretimi (*et-ta'lim*) mevcut hâliyle kaldı. Onların döneminde on iki felsefe üstadı peş peşe geldi. Onlardan biri Andronikos'tu. Söz konusu imparatorların sonuncusu kadındı. Rum imparator onu yenilgiye uğrattı ve yönetimi ele geçirdi. Kütüphaneleri inceleme imkânına erişince orada Aristoteles'in kitaplarını buldu ki bunlar onun kendi döneminde ve Theoprastus zamanında istinsah edilmiş eserlerdi. Filozof ve öğrencilerin Aristo'nun eserlerini takip ettiklerini gördü. Hemen Aristo ve talebeleri zamanında istinsah edilen bu kitapların çoğaltılmasını ve felsefi öğretimin onlarla sürdürülmesini emretti. Andronikos kitapların bu şekilde düzenlenmesini ve ... bu hâlde düzenlenmiş olarak eserlerin Rum diyarına götürülmesini bir de İskenderiye'de öğretimin yapıldığı yerde bırakılmasını emretti ... Böylece felsefi öğretim Rum ve İskenderiye olmak üzere iki ayrı yerde devam etti.

Hristiyanlık gelinceye dek durum bu şekilde sürdü. Sonrasında ise Rum diyarından felsefe öğretimi kalktı. Sadece Hristiyan hükümdar duruma el koyuncaya kadar İskenderiye'de öğretim devam etti. Piskoposlar toplandı ve felsefi öğretimin hangi kısmının terk edilmesi ve iptal edilmesi gerektiği hususunda istişare yaptılar. Böylece mantık kitaplarının kipsiz kıyasların sonuna kadar öğretilmesine sonraki kısımlarınsa -Hristiyanlığa zarar verdiğini düşündükleri için- çıkarılmasına karar verdiler. ... Felsefi öğretim bu hâliyle bir müddet kaldı. Nihayet İslam gelinceye dek uzun bir zaman öğretimin geriye kalan kısmı gizli kapaklı (*mestûr*) bırakıldı. Sonra öğretim İskenderiye'den Antakya'ya intikal etti ve tek üstat kalıncaya kadar burada uzun süre devam etti. Bu üstattan iki kişi eğitim aldı ve yanlarına kitapları da alarak Antakya'dan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olandan iki kişi eğitim aldı. Birisi İbrahim Mervezî diğeri Yuhanna İbn Haylân. ... Mervezî Bağdat'a geldi ve ondan Mettâ ders aldı. İşte bu dönemde felsefe eğitimi kipsiz kıyasların sonuna kadar yapılyordu. Ancak Fârâbî kendisinin *Kitabu'l-Burhân*'ın sonuna kadar

Yuhanna'dan okuduğunu belirtti. Bundan sonra Müslüman muallimlerce kitapların sonraki kısımlarında okunmaya başladı ve Fârâbî de bunları okuttu" (İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, 604).

Bu anlatıda dikkat kesilmemiz gereken birkaç husus bulunmaktadır. Birincisi, felsefi öğretinin zamanla İskenderiye ve Antakya gibi Doğu kültür havzalarında yeşermesidir. Buna göre Yunan kültüründen sonra bilgeliğin coğrafi hafızasını teşkil eden merkezler İskenderiye, Antakya, Harran ve nihayet Bağdat olmuştur. Ancak bu anlatıda dinî kaygılardan ötürü Süryani Hristiyanlar arasındaki mantık öğretiminin bile daraltılmış bir müfredatla sürdürüldüğünü görüyoruz. İkincisi -mantık tarihi bakımından en önemlisi- İskenderiye ve Bağdat dolaşımı sayesinde Yuhannâ İbn Haylân ile Mettâ gibi Süryanilere intikal eden öğretimin Fârâbî eliyle İslam düşüncesinde yeniden genişletilmiş olması. Nitekim Fârâbî kendisini İskenderiye Aristoculuğuna mensup bir filozof olarak görür, ancak mantık eğitimini Süryânî geleneğin daraltılmış müfredat çerçevesinden kurtarmıştır. Böylece mantık tarihinde belki başka geleneklerde kendini göstermemiş olan bilim felsefesi ve formel mantık konularının İslam düşüncesinde ortaya çıkışına vesile olmuştur. Kuşkusuz bu, İslam düşünce geleneğinin mantık tarihine yönelik en önemli katkıları arasındadır. Başta Fârâbî olmak üzere Müslüman düşünürlerin herhangi bir dinî kaygı ve kompleks duymadan kipli kıyaslar ve burhan teorisini alıp İslam düşüncesinin merkezî konularından birisi hâline getirmiş olmaları genel mantık tarihinin seyri bakımından öneme sahip olduğu kadar İslam düşüncesinin karakteri hakkında da ipucu sunmaktadır. Zira burhan teorisi bu geleneğin öteki hikemî geleneklere nazaran göz ardı edilemeyecek bir karakteri olmanın yanında İslam düşünce ekollerinin kendi içindeki seyrini de belirlemiştir. Bu sebeple söz konusu yaklaşımın sadece felsefe değil dinî ilimlerin gelişimine de nasıl katkıda bulunduğunu görmek önemlidir. Ancak herhâlde şunu ifade etmek yanlış olmayacaktır: İslam düşünce tarihi -hiç değilse kelam ve felsefe gibi disiplinler açısından- dinî düşüncenin giderek makul (*rasyonel*) ve ispat edilebilir (*argumentative*) bir karaktere dönüşmesinin tarihidir. Bu bakımdan İslam düşüncesi en azından ana akım gelenekleri bakımından akli sınırların olabildiğine kullanıldığı ve geliştirildiği hikemî birikimin hafızası olarak varlığını sürdürmüştür. ◀

Kaynaklar

Fârâbî, "Mutluluğu Kazanma", *Fârâbî'nin Üç Eseri*, Türkçe çev. Hüseyin Atay, Morpa Kültür Yay., İstanbul: 2003.

-----, *Tahsilü's-Saâde*, *Resâilü'l-Fârâbî*, Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniye, Haydarabad: 1345.

İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayat, Beyrut: 1965.

İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Hâlîde*, Thk. Abdurrahman Bedevî, Dâru'l-Endelüs, Beyrut: 1983.

İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul: 2013.

*Dr., Öğretim Görevlisi, Medeniyet Üniversitesi, Felsefe

İslam düşüncesi en azından ana akım gelenekleri bakımından akli sınırların olabildiğine kullanıldığı ve geliştirildiği hikemî birikimin hafızası olarak varlığını sürdürmüştür.

KİTLE İLETİŞİMİ DEVRİNDE KAMUSAL ALANIN TEŞEKKÜLÜ VE KOLEKTİF HAFIZA

Jeffrey Andrew Barash*

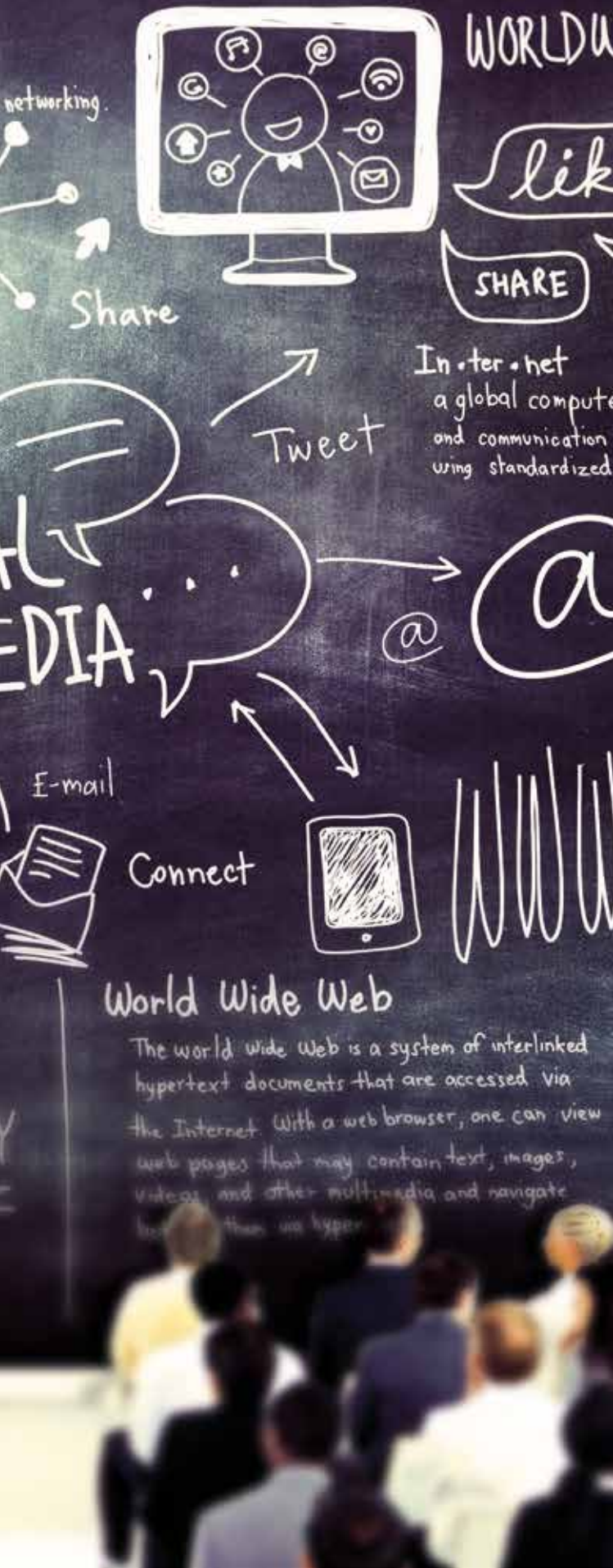
Kamusal alan, grupların paylaştığı tecrübeyi ve hafızayı örgütleyen bir sistemden filizlenir ve onların gelecek beklentilerini geniş kapsamlı yönlendirir. Günümüzün kitle toplumları dâhilinde farklı tezahürler gösteren kamusal alan, yaklaşık 150 yıldır temel bir dönüşümler dizisine maruz kaldı. Kamusal alanın günümüzdeki örgütlenmesiyle geçmişteki (özellikle II. Dünya Savaşı öncesi) tipik bir örgütlenmesi arasındaki bir mukayese, kamu iletişiminin temel kaynağını sağlayan kitle iletişimindeki başkalaşımlara bu dönüşümlerin hangi ölçüde tekabül ettiğini gösterir: gazeteler, kanallar, internet, sosyal medya, ve dijital teknolojinin diğer biçimleri bu gelişime eşlik eder, her gün yanı başımızda hazır ve nazır olmaları sayesinde güncel biçimleri dâhilinde de kamusal alanı şekillendirir.

İlerleyen satırlarda, kitle iletişiminin şekillendirdiği hâliyle kamusal alanın örgütlenme biçimlerindeki dönüşümü inceleyeceğim. Ortaya koyacağım iddiaya göre, gündemin, flaş haberlerin doğrudan temsili içindeki medyanın rolü olayların seçimiyle, yeniden inşasıyla ve iletilmesiyle sınırlanmıyor, çünkü bunlar ilaveten kamusal bir görünürlük de kazanıyor, üstelik grup tecrübesi ve hafızasının daha geniş çerçevesine de ekleniyor. Kitle iletişimi biçimlerindeki dönüşümler, kamusal alanın şekillenmesindeki mütakabil değişimlere işte bu seviyede aracılık eder. İnsan etkileşimini dünya çapında etkileyen bu süreci ortaya koyarak çağdaş dünya düzeninde kitle toplumlarının sosyo-politik yönelimi açısından kamusal alanın dönüşümünün temel önemini irdedeceğim. Fakat, konuya doğrudan dalmadan önce, analizimizde kullanacağımız kavramları aydınlatmak gerek, bunları da zaten iki soru etrafında sınıflayabiliriz: “Kolektif tecrübe” ve “kolektif hafıza” derken ne anlıyoruz? Kitle iletişimi bunları günümüz toplumları dâhilinde yapılandırırken hangi etkeni kullanır?

I. Kolektif Hafıza, Simge tecessümü, eşzamanlılık ufku

İlk anlamına göre hafıza, kişisel bilincin asıl alanına aittir. Gruplar, kendilerini şekillendiren bireyler haricinde özerk bir temel varlığa sahip olmadıklarından asıl manasıyla hatırlamazlar. Hatıranın tuttuğu kişisel tecrübe, doğrudan karşılaşmalar esnasında esasen “kanlı canlı” bir seviyede kendini sunan kişileri ve şeyleri, olayları ve durumları esas alır. Doğrudan karşılaşmalar haricinde, tecrübe grup içindeki bireyler nezdinde ancak dolaylı yaşanır. Benim buradaki yorumum, fenomenoloji kuramından ilham alıyor; özellikle de verili canlı bir anda “kanlı canlı” esas tecrübeyi ve hatırayı (*leibhafte Erfahrung in einer jeweiligen lebendigen Gegenwart*) yorumlayan Edmund Husserl’den.¹ Bu ifadelerin fenomenolojik anlamına göre mevzu sadece ayrıık nesneler olarak kişilerin ya da şeylerin bir algısı değil, her şeyden önce, çevreleyen bir dünyanın ufkunda doğrudan bir karşılaşmanın algısıdır. Doğrudan bir karşılaşma dâhilinde bir gözlemcinin bakışının ilk planı, bir arka plan varsayar; bir bağlamla aynı anda verilen bir bütünlüktür bu, ve gözlemcinin hususi bir dikkat göstermediği anda bile o ilk plana eşlik eder. Dikkat kesildiğimiz dolaysız temanın ufkunda bariz biçimde fark etmesek de bir arka plan durduğunda edilgen varlığı bazı durumlarda bir anımsamanın nesnesi olabilir, özellikle de onu hafızada yeniden tesis etmeye kalktığımızda.





Kanlı canlı karşılaşmaların hatırasına “asıl” bir statü attığımda, sanki gözlemcinin eşsiz perspektifinden sıyrılıp erişim sağlayabileceğim gibi, dolaysız hatıra bir bakıma karşılaşılan şeyin “gerçekliğini” hatırlatabilirmiş iddiasında bulunmamaktayım. Aksine, doğrudan bir karşılaşmanın hatırası bir bireyin ya da grubun bakış açısını varsayar; ne de olsa, kolayca tahmin edebileceğimiz gibi, istenmediği hâlde bile savsamalara, yamulmalara, uydurmalara mahal verir. Bu yüzden, bir tanıklığın hakikatini tesis etmek için, onu başka tanıklıklarla karşılaştırma imkânı önemli bir rol oynar, çünkü dolaysız hatıra, olayların zaman-mekân ve kavrama mantığıyla bağlantılıdır. Kanlı canlı tecrübe hatıralarına *asıl* bir statü attığımda sadece dolaysız tecrübenin ve anımsamanın asıl biçimini ilk kaynak varsayan dolaylı iletilmiş her şeyin hatırası ile bunlar arasında temel bir *fark* olduğunu tespit ederim. Bu sebeple, göz tanıklığının bariz zayıflığı söz konusu iken, tıpkı gazetecilik ve tarih-yazımı yöntemi için olduğu gibi hukuk sistemlerimizde de eşsiz ve yeri doldurulmaz bir rol oynarlar.

Günümüz toplumlarını oluşturan bireylerin büyük çoğunluğu için, doğrudan karşılaşmalardan üreyen tecrübeler ve hatıralar, *kamusal* bir anlama sahip eylemler ve olaylarla nadiren bir tutulur; resmî törenlerin ya da diğer resmî toplantıların dışında, böyle karşılaşmalar normalde bunlara doğrudan icabet eden kısıtlı sayıdaki faile ve tanığa tahsis edilir. Bir topluluğun üyeleri sözlerden, imgelerden ve davranışlardan hareketle kamuya iletilen bir hatıra paylaştığında bu hatıra genelde dolaylı olur.

Tezahürlerinin çokluğu dâhilinde kamusal alan, bireylerin ve küçük grupların tecrübe ve hatıra seviyesinin ötesine uzansa da kitle iletişiminin ve bir araya getirdiği kişilerarası ilişkilerin vuku bulduğu devasa bir çerçeve sunar. Bu çerçevede, dolaysız tecrübe ve hatıra, simgeler kisvesi altında cisimleştikleri ölçüde bir iletişim anlamına bürünürler. Anladığım kadarıyla bu simge tecessümü, iş isten geçtikten sonra tecrübeye eklenen ikincil bir unsur değil; tam aksine, zaman-mekân ve kavramanın temel seviyesinde simge tecrübeyi biçimlendirir.² Simge tecessümü sayesinde, gündelik toplumsal dünyamızın zaman-mekân ve kavrama düzeni bize bütün idrakten önce aşına gelir; örneğin, bir kiliseye girdiğinizde saygı emaresi olarak şapka çıkarma âdeti, hususi bir bahçe ile kamuya açık bir park arasındaki ayrımı hemencecik bilme kabiliyeti, herhangi bir yerde başka bir gün değil de filanca gün pazar kurulduğunu anımsama. Süpermarketlerde, havaalanlarında veya kiliselerde çalınan farklı tipte müzikler bile dolaysız gündelik faaliyetlerimizde bizi yönlendirecek zaman-mekân simgeleriyle dolu.

Tecrübenin ve hatıranın simgesel tecessümüne istinaden, kitle iletişiminin sunduğu bilgi hem bireyler hem

de küçük gruplar arasındaki doğrudan karşılaşmaların yaşandığı gündelik yaşam dünyasına nüfuz eder. Bununla birlikte, kolektif hâlde tutulan simgesel teşekküller, yekpare yapılar olmak şöyle dursun, daima “parçalıdır”, çünkü onları yorumlayan gruba göre yorumları çeşitlenir. Yaşayan nesillerin yitmesiyle ve varlıklarının izlerinin tarih sahnesinden geçmesiyle birlikte bu simgesel teşekküller devamlı kolektif bir yeniden-hazırlanmaya ve tedrici bir silinmeye maruz kalırlar.

Kitle iletişiminin etkin olduğu engin bir kolektifliğe özgü kamusal alandan bahsettiğimde benim analizim toplumsal, siyasi ve ekonomik bir çerçevenin gitgide daha çok vurgulanan hâkimiyetini varsayar; bu çerçeve, geleneksel yer ve topluluk yapılarının ötesinde, 150 yıllık bir üründür: Bu 150 yıl içinde önce endüstriyel sonra teknik devrimler gerçekleşti, kitlelerin kent merkezlerine göçü ve piyasalarla işletmelerin küresel seviyede bütünleşmesi sayesinde halkların ve ürünlerin hızlı hareketliliği gelişti. Aileler ve küçük topluluklar gibi sınırlı gruplar, yakın bir yörede yaşayan bireylerin kişilik ve nesil hatıralarından çekilmiş benzer türde tecrübeler paylaştığında, kitle toplumları genelde tecrübe biçimleri birbirinden apayrı ve birbirini az tanıyan grupları bütünleştirir. Onların ilişkileri anonim bir nitelik kazanır, böylece daha küçük ve homojen toplumsal çevrelerin daha tipik bağlarından ayrışır. Bu anlamda, kitle toplumlarında grup perspektifinin parçalanması, emsalsiz bir ölçek kazanır. Aynı sahne- de birlikte var olmaları benim “eşzamanlılık ufkı” dediğim ortaklığı getirir. Bu bağlamda, farklı grupların perspektifleri, bazen üst üste binen simge sistemlerinden türer; örneğin, aynı dili konuştuklarında, genelde gelenek, din, lehçe, toplumsal faaliyetler vs. açısından ayrışır; bu esnada da grupların tecrübesini ve belirli beklentilerini yönlendiren kolektif hafıza hatları kurarlar. Ailelerin, yerel derneklerin veya küçük toplulukların üyeleri birbirlerine ne kadar benzer olursa olsun³, görece homojen kitle toplumlarında bile kamusal alan bir hareketlilik izi taşır, kişisel ve toplumsal varoluş biçimlerinin değişimini barındırır, çağdaş toplumları geleneksel yaşam biçimlerinin ötesine sürüklemekle kalmayan, aynı zamanda onların ortak bir dünya içinde birlikte var olma biçimlerini de özünde dönüştüren dış etkilerle bir temas içerir.

Çağdaş kitle toplumunun belirmesine ve kamusal alanın o toplum üzerine kurulmasına öncülük eden bu dönüşüme istinaden, benim “eşzamanlılık ufkı” dediğim şey, birçok grup perspektifi içerir; bu perspektifler, ilk bakışta, gündelik etkileşim dünyasından türerler; burada, grup kimliğini tesis eden çökeltmiş simge şebekeleri onların birlikte var olma biçimlerini doğrudan etkiler ve bireylerle sınırlı gruplar arasında doğrudan karşılaşmaların vuku bulduğu bağlamı kurar. Öyle ki bizim çağımızda, gündelik yaşam dünya-

Yaşayan nesillerin yitmesiyle ve varlıklarının izlerinin tarih sahnesinden geçmesiyle birlikte bu simgesel teşekküller devamlı kolektif bir yeniden-hazırlanmaya ve tedrici bir silinmeye maruz kalırlar.

sı, sosyo-politik gerçekliği ilgilendiren sıradan peşin hükümlerin kaynağındaki ilk dünya, farklı grupların paylaştığı aynı eşzamanlılık ufkı içinde mevzilenen simge şebekelerinde kaynağını bulur. Birçok tabakaya çökelen bu simge şebekeleri, sabit ve hareketsiz olmak şöyle dursun, nesiller değiştiğinde ve yabancı ortamlarla temas kurma fırsatı sayesinde gerçeklik hususunda farklı perspektiflerle karşılaştıkça gelişir.

İşte medya, bu çağdaş kitle toplumları bağlamında, kamusal alana mevcut biçimini verir. Normalde doğrudan görüşün bütün imkânları dışında kalan şeyi kamunun gözünün önüne getiren medya, basit aktarımın ötesinde, olaylara ve mevcut meşguliyetlere kolektif hafızada daha yüksek bir konum bahşedilmiş kamusal bir önem atfetme rolü benimser. Basılı metinler veya görsel imgeler vasıtasıyla, genelde yalnızca küçük bir azınlığın doğrudan tanıklık edeceği şeye kamusal bir statü kazandırma kabiliyeti sebebiyle kitle iletişimi bir “idrak”⁴ işlevi üstlenir: Böylece, bilginin sadece ulaşmasını değil, bu bilgilerden hareketle, bizzat kamusal alanın statüsü hakkında bir idrak de temin eder. Hususi bir topluluk ve ona özgü kamusal alan perspektifinin ötesinde, kitle iletişiminin kapsamı, gittikçe daha geniş ve daha tam bir şekilde yabancı simge şebekelerini de kuşatıyor ki bunlar genelde kitle medyasının haberdar ettiği alıcılar nezdinde doğrudan anlaşılır bile değil. Böyle bir durumda kamusal bilgi, tercüme edip yorumlayan aktarım faaliyetine bağlı olur, yoksa diğer türlü aktarılan şey geniş ölçüde anlaşılmaz kalır. Medya böylece yerel topluluğun, daha geniş bir toplumun ve küresel toplamın iç içe geçtiği eş merkezli alanlara bir görünürlük bahşeder. Bu görünürlüğü her seviyeden bilgi şebekesine sunduğunda ise kitle medyası bir seçme, düzenleme ve yorumlama süreci yönetir, bilgi böylece medyaya özgü bir zaman-mekân ve mantık yapısıyla uyum içinde şekillenir. Bu yapı, doğrudan karşılaşmaların gündelik dünyasında işleyen zaman-mekân ve mantık düzeninin basit bir üretiminden türemez; daha ziyade, belirli bir eşzamanlılık ufkı dâhilindeki kitle iletişimine ve kamusal alana özgü özerk simge tecessümünün bir biçimine riayet eder. Ayrıca kitle iletişimine özgü bu zaman-mekân ve mantık yapısı, sabit ve hareketsiz olmak şöyle dursun, bilgiyi aktaran medya tekniklerinin maharetleri sayesinde esaslı dönüşümlere gebe dir.

Normalde doğrudan görüşün bütün imkânları dışında kalan şeyi kamunun gözünün önüne getiren medya, basit aktarımın ötesinde, olaylara ve mevcut meşguliyetlere kolektif hafızada daha yüksek bir konum bahşedilmiş kamusal bir önem atfetme rolü benimser.

II. Kitle iletişimi, gündem alanı ve kamusal alanın şekillenmesi

19. yüzyılda hem yazılı metinleri hem de görselleri yan yana yayınlayan yüksek tirajlı günlük gazetelerin yayımlanmasından tutun da 20. yüzyılda radyoya, oradan sinema ekranında gösterilen canlı imajlara ve video üretimine, hatta akıllı telefon ve tablet gibi yüksek çözünürlüklü bilgisayar ekranlarına kadar, kitle medyası daima imgeleri ve sözleri dakik bir kesinlikle ve gittikçe artan bir hızla üretmeyi mümkün kılan gelişmeden yararlandı. Bu alandaki teknolojik gelişmeler, gündelik yaşam dünyasında tecrübeyi *taklit* etme ve küresel çapta hemen bu taklidi haber verme kabiliyetinin devamlı yetkinleşmesini mümkün kıldı. Dolaysız yahut “kanlı canlı” yaşam dünyasında olayların gittikçe yetkinleşen bu taklidi sayesinde, medya bu dünyanın *gerçekliğini* sahneleme iddiasında bulunur. Bu emelle uyum içinde, gündemi aktarma model alınan iletişim biçimini sağlar; bu sayede, kitle medyası eylemlere ve olaylara kamusal bir görünürlük bahşeder ve kamusal alanın şekillenmesinde esaslı bir rol üstlenir.⁵ İlk aşamada gündemin aktarılması üzerinde dursak da kitle medyası, yaydığı iletişim biçimlerine özgü zaman-mekân ve kavram formatını bilgiye dayatır.

Video formatı veya dijital formattaki imgeler ve sözler vasıtasıyla bilginin iletilmesi sayesinde olayları böyle yeniden şekillendirme eylemi, bizim analizimiz için hususi önem teşkil eden birçok farklı tarza o olayları dönüştürür. Öncelikle, bilgi küçük ekran alanına sıkıştırılır ve uydurulur, ve bir anda aktarım kesitlerinin hızlı hareketinin gerektirdiği zaman çizelgesine sunulur. Diğer yandan, bilgi geniş bir izleyici kitlesinin kayıtsız ilgilerine sıradan biçimde uyarlanır. İşte bu bizim genelde onun anonimliği dediğimiz şeyi niteler.⁶ Sosyal medyanın yeni interaktif biçimlerinin kişisel bir etkileşim ölçüsü sunmak için programlanmış olduğu doğruysa da bir arayüz vasıtasıyla karşılaşmalar medyatik hâle gelir; bu sayede “kanlı canlı” mevcudiyet taklit edilir ve bu biçim altında bir kitleye yayılma ihtimalini göz önüne alarak şekillendirilir. Üçüncü açıdan, bilginin seçimi genelde son olaylar çerçevesindeki güncelliğine bağlıdır, yani “flaş haber” olmasına: Böylece devamlı bir güncellemeye tabi tutulur, eski unsurlar yerini yenilerine bırakır. Olayların güncelliği ve güncellenmelerinin hızı, onları bağlam dışı bir çer-

çeveye sokar; bu çerçeve, son olayları ilgilendirmeyen her şeyi dışarda bırakma eğilimindedir. Dördüncü bakımdan, televizyondan aktarım ve gazeteler vasıtasıyla, bilginin farklı unsurları tipik biçimde rastgele dizilir. Zaman kesitleri veya bölümleri dâhilinde düzenlenseler de ekonomi, spor, hava durumu veya haber gibi farklı unsurlar yan yana dizilir ya da az çok keyfi bir sıra içine sokulur. Kitle iletişiminin bu tipik formatı, televizyon ekranlarında, tabletlerde ve akıllı telefonlarda vurgulanır; bu aygıtlarda aşırı-medyatik⁷ düzenleme imgeyi ve yazılı metni yan yana koyar. Gündeme dair haberler, reklamlar, diziler, maçların sonuçlarının aktarımı gibi şeylerin hepsi kamunun dikkatini yeniliğe veya daima en iyisi olduğunu iddia eden şeye çeker. Kamusal hafızaya doldurulan temsillerin görünürlüğü, kitle iletişimi formatının dayattığı düzene bağlıdır. Burada bir simge düzeni bulunur, işaret ya da belirti biçimi altında tezahür ettiği için değil, zaman-mekân ve mantık yapısı yüzünden; bu yapı, bilginin derlenmesi, yer değiştirmesi ve yeniden çerçevelenmesi işlemleri esnasında yayılır; böylece, güncel gelişmeleri aktaran metinler ve hareketli görseller vasıtasıyla, bir bakıma, kamunun gözünü cezbetmeye imkân sağlanır. Medyanın sunduğu bilginin formatı, o bilgiyi, tecrübenin ve esas gündelik hatıraların eşzamanlılığı ufkundan “gündem alanı” diyebileceğimiz şeye taşır. Gündem alanında medya bilgiyi kitleye yayılması için gerekli olan zaman-mekân ve mantık yapısına tabi kılar. Gündem alanı ile indirgenmiş, derlenmiş ve yeniden şekillenmiş format, tecrübenin ve hafızanın esas çerçevesi mahiyetindeki gündelik yaşam dünyasına demir atmış eşzamanlılık ufkı ile kendi temsil tarzı arasında bir hendek kazar.

“Eşzamanlılık ufkı” ve “gündem alanı” arasındaki ayrımı işlediğimizde mümkün bir yanlış anlamadan hemen kaçınmak gerek. “Eşzamanlılık ufkı” kavramı üzerinde etki gösterdiği gibi kitle iletişiminin zaman-mekân ve kavram formatını da şekillendiren “gündem alanı” kavramı sadece grup tecrübesi ve hatırasının kamusal alanını ilgilendirir. Bu kavramlar, esasen farklı zaman tecrübesi biçimlerine tekabül eden özgün tarihsel kategorilerden ayrışmalı. Benim yorumuma göre, “eşzamanlılık ufkı” ve “gündem alanı”, sırasıyla, üst üste binen çağdaş nesillerin yaşam süreleriyle ve medya tarafından aktarılan haberlerin güncelliğini koruduğu geçici bir anla sınırlanır. Bu kullanıma göre, iki zaman, Reinhart Koselleck’in “tecrübe mekânı” (*Erfahrungsraum*) dediği şey içinde anlaşılabilir de Koselleck’teki tarihsel kategorilerden ayrışan grup tecrübesi tiplerine tekabül ederler. Ona göre, tarihin modern tecrübesi, 18. ve 19. yüzyıla dayanır, çünkü tarih ilk defa o zaman kendi başına devam eden özerk bir süreç olarak algılanır. Çünkü Koselleck için “tecrübe mekânı” dâhilindeki tarih, birleşmiş bir süreç biçimi altında yorumlanır, verili bir

“beklenti ufku” (*Erwartungshorizont*) çerçevesinde gerçekleşen bir gelecek umudundan itibaren kendini sunar.⁸ Benim analizim, kamusal bir ölçüdeki kolektif tecrübe ve hafızaya yoğunlaştığı için tarihsel zamanın tek biçimli kategorilerinden ziyade bir kitle toplumu içinde parçalanmış zaman perspektiflerinin çoğulluğundaki etkileşimi işler.

Diğer taraftan, kamusal bir ölçü dâhilinde kolektif tecrübe ve hafızanın alanına sıkışsak, yaşam dünyasının eşzamanlılık ufku ve bir gündem alanı içinde kitle medyasının kurduğu teşekküller arasındaki bu ayırım, bu formata taşınan hareketli imgeler ve yazılı metinler bir yerde ayrı duracakmış gibi yorumlanmamalı; aksine, gündelik yaşam dünyası üzerindeki medyatik olayların yadsınamaz ve dolaysız etkisi, belirli bir grubun eşzamanlılık ufku içinde cisimleşmiş simgeler ağında bir yankı bulmaya yönelik büyük kabiliyetini gösterir. Bu yüzden, kolektif hafızaya doldurulmuş olayların sanal temsili, her günkü *Lebenswelt* dâhilinde alelade açığa çıkandan daha büyük bir anlama bürünebilir.

Sanal temsil ve gündelik yaşam dünyası arasındaki boşluk, ancak nadiren anılan kamusal varoluşumuzun esas veçhesini teşhis etmeye imkân sunar. Gerçek dünya için kolektif biçimde aldığımız şeyi gitgide daha yetkin biçimde taklit etme kabiliyeti vasıtasıyla medyanın ispatladığı bu sıra dışı gücü, tam da taklit [*simulation*] eyleminin kendisini gizleme [*simulation*] ve unutturma konusunda başarılı olmasında kendini gösterir. Medyanın eriştiği yetkinliğin sureti bizi genelde bilginin yayılmasının inşa edeceği yeniden teşekkül mantığını ve zaman-mekân yapısını hesaba katmamaya sürükler.

İşte tam burada asıl sorumuza gelebildik: Gündelik yaşam dünyasına karşı münasebetsizliği dâhilinde kitle medyasının işlediği bu taklidin kesin etkileri neler? Aynı eşzamanlılık ufkunda üst üste binen farklı nesillerin mayalayıp yaydığı karmaşık simge şebekelerinin çakışmasından itibaren yaşam dünyasının yön kazandığı bir yerde medya formatı vasıtasıyla temas ettiğimiz bilgi, bir ekranın arayüzü üzerinden aktarılan imge ve söz kümelerinin birleşme biçimi altında kendini sunar. Gündeme odaklanan ve bağlam derinliğine ancak kısıtlı bir yer tahsis eden medya formatı, hem heterojen hem parçalı bakış açılarını ve perspektif farklarını tekdüzeleştirmeye ve aynı seviyeye getirmeye meyleder. İşte bu şekilde, aktarımların formatı, iletilen olayları seçmeyi ve düzenlemeyi etkileyen dış etkenlerin işleyişi ile özellikle uyumlu görünür. Bir tarafta, siyasi bakımdan, derlenmiş, yeri değişmiş ve bağlamdan çıkarılmış format, kamusal dünyanın gerçek çoğulluğunun basitleştirilmesine yol açar ki burada baskın bir grubun ve onun seçkin-

Medyanın sunduğu bilginin formatı, o bilgiyi, tecrübenin ve esas gündelik hatıraların eşzamanlılığı ufkundan “gündem alanı” diyebileceğimiz şeye taşır.

lerinin bakış açısı kamusal görünürlük alanını olabildiğince kolay tekeline alır. Diğer tarafta, dinleyicisinin ebadına göre programların başarısına karar veren ticari etkenler, programlamayı reytinglerin aralıksız değerlendirmesine tabi tutar, bu da yalnızca dizilerin seçiminde değil, gündemin aktarımındaki başarıda bile rol oynar.⁹ Bunun dışında, ticari etkenler, her zaman bizzat fark edilmese de, internetteki temsil biçimlerinde gittikçe merkezî bir yer işgal eder. En yüksek sayıya uygun olana uyarlanan medya formatı, bütün bu durumlarda, aktarımların niteliğiyle veya doğruluğuyla zorunlu bir bağa sahip değildir. Bu bakış açısına göre, olayların kitle bilincini uyandırmasına ve kolektif hafızada yankılanmasına neden olan medyanın yansıtıcı işlevinin sadece zayıflamasına değil aynı zamanda bozuşmasına da yol açar.

Bu eleştirel tespitler, aydınlatılmadığı takdirde karanlıkta kalacak durumları açıklığa kavuşturma kabiliyetine sahip keskin aktarımların ve gayet bilinçli gazeteciliğin önemini azaltma amacı gütmaz. Bugün gitgide daha fazla tartışılan basın özgürlüğünün temel rolünden şüphe etmek söz konusu olamaz. İyi yürütülen bir soruşturmada araştırmacı gazetecilik, bir krizi, bir çatışmayı veya başka bir durumu besleyen bakış açılarının karmaşasını aydınlığa kavuşturabilir. Ancak, hem yazılı basının hem de televizyondaki geleneksel haberlerin rolünün hızla düştüğü bir çağda yaşıyoruz. Geleneksel haber bültenlerinin gözden düşmesi, dünya çapında güvenilir kaynaklardan verilerini toplamakla yükümlü bilgi organlarına da zarar verir. Yazılı basın ve televizyon, haberlerini yaymak için gitgide internet sitelerine bağımlı hâle geliyor, çünkü bu mecralardan elde edilen reklam gelirleri, geçtiğimiz on yıllara nispetle hayli düştü. Buna karşın, sosyal medya, bilginin yayılmasında daima artan bir rol üstleniyor; nitekim, geleneksel medya, hitap ettiği kitleye ulaşmak için, reklam gelirlerinden daima büyük bir pay elde eden Facebook, YouTube, Google ve diğer platformlara daha bağımlı hâle geliyor. Üstelik, bu sosyal medya mecraları, kendi sitelerinden yayılan içerik için hiçbir sorumluluk almazken, araştırmacı gazeteciliği teşvik edecek bir girişim başlatmaya hevesli de değiller.¹⁰

Televizyon haberlerinin ve özellikle yazılı basının rolünün zayıflaması, siyasi çıkarların görmezden geldiği olayları aydınlatarak olguların hakikatini doğrulayan farklı bakış açılarıyla hâlâ yüzleşmenin



peşinde olan araştırmacı gazetecilik mesleğinin kırılma noktasına da yol açtı. Araştırmacı gazeteciliğin zayıfladığı yerde bilgi de eleştirel denetimin her türünden kaçan etkilerin nüfuzu altına gitgide kolayca girer. Böyle bir durumda, bakış açılarının karmaşasını parçalı bir simgesel ufukta yeniden tesis etmeyi hedefleyen haberlerin asıl amacına güven kalmaz, bu da olgu hakikatlerinin asıl statüsünün değerden düşmesine yol açar. Bu yüzden, siyasi hedefler uğruna, “alternatif olgular” denen kurgusal yaratımlar için yer açan kamusal bir alanda, her haber biçimi, fark gözetmeden, “yalan haber” diye nitelenebilir.¹¹

Bağlamdan çıkmış, kimin şekillendirdiği belli olmayan ve medya formatının devamlı akışı içinde olan şemalar, gündelik yaşam dünyasına yönelmeye ve oranın gerçekliğini belirlemeye girişip o dünyanın tecrübesine ve hafızasına özgü *bağlam* mantığına ağır bastığında bu tasavvurların temel önemi ortaya çıkar. Taklit edilen tecrübeye atfedilmiş ayrıcalığın gücü, böylece dünyanın bilgisinin kaynağıymış gibi, yaşam dünyasının gündelik tecrübesi içinde iş gören bağlam mantığı ve zaman-mekân irtibatlarının rolünü küçültmeye çalışır. Oysa, benzeşmeyen gruplarca bir eşzamanlılık çerçevesi içinde tutulan parçalanmış kolektif hafızanın kaynağını birçok yüzeyle özdeşleştirme imkânı sunan işte bu bağlam mantığıdır ki bu grupların farklı bakış açıları çökelmiş simge şebekelerinin derin katmanlarından faydalanır. Tarih-yazımının işlediği bağlam mantığı da budur; eleştirel ilkeler ona rehberlik ettiğinde, yorumların çok-türlü olmasını aydınlatır ki böylece göz tanıklığının dolaysızlığının tabi olduğu mümkün farklı açıklama düzenleri karşısında geçmişin eylemleri ve olayları ahenkli biçimde yeniden tesis edilsin. Diğer taraftan, araştırmacı gazetecilik yine de medya formatının yol açtığı denetimsiz eğilimleri düzeltme hizmeti vermek için bu ilkelere ilham alabilir. Fakat, kitle medyası formatının öncelik verdiği parçalanmış ve bağlamdan çıkarılmış temsillerin gitgide daha çok vurgulanan hâkimiyeti, kamusal dünyanın gerçekliğini algılama hususunda çağdaş kitle toplumlarımızda gittikçe daha belli olan bir kırılma noktasına yol veriyorsa şayet bu bizi şaşırtmamalı.

Nihayet, grup perspektiflerinin her birinin serbest etkileşimi sayesinde tutarlılığını kazanan kamusal alan, çarpıtılmazsa şayet, bakış açılarının çoğulluğunu kapsayan bir düşünceden ayrılmaz; ki bu düşünce, şimdiki zamanda kamu nezdinde önemli olan şeye öncülük etmiş geçmişin somut işaretlerini derinlemesine yeniden bağlam içine sokma yoluyla beslenir. Bu muhakemeye göre, şimdiki zaman öyle bir geçmişin derin köklerine dalar ki, o geçmiş, mevcut eylemi belirsiz bir gelecek içinde yansıtmaya imkânı sunan dolaysız verili bir dünyanın somut gerçekliğini yorumlamak için temel bir bağıntıyı tutar; yadsındığında, unutulduğunda veya bastırıldığında bile. ◀

*Prof. Dr., Picardie Jules Verne Üniversitesi, İnsani, Sosyal ve Felsefe Bilimleri Bölümü

1 Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-28*, ed. Iso Kern, Husserliana, cilt 14 (Den Haag: M. Nijhoff, 1973), s. 278 vd.

2 Simge tecessümü kavramı ışığında yorumlanan kolektif hafıza konusu için bkz. benim kitabım: *Collective Memory and the Historical Past* (Chicago: University of Chicago Press, 2016).

3 “Topluluğun aşinalık alanı” (“*Sphäre gemeinschaftlicher Vertrautheit*”) Helmuth Plessner’in sunduğu yerinde bir kavramdır: “*Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*” (1924), *Gesammelte Schriften*, vol. 5, *Macht und menschliche Natur* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981), s. 55-56.

4 Burada Niklas Luhmann’ın aydınlatıcı tespitlerine işaret etmek istiyorum: “Kitle iletişimlerinin işlevi [...] toplumsal bir sistemin kendini gözlemleme yönelimi içinde [...] kendisinin imkân şartlarını bizzat yaratacak bir gözlem üretmektir.” Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, (Wiesbaden: Vs Verlag, 2004), s. 173.

5 Niklas Luhmann, kitle medyasının üçlü işlevini gözler önüne serer: haberler (*Nachrichten*), reklamlar (*Werbung*) ve eğlence (*Unterhaltung*). Bu konuda şöyle der: “Daha hassas her analiz ve özellikle deneysel her araştırma, gerçekliği aydınlatmaya doğrudan yarayan ve aynı zamanda bilgilendirme ve aktarma hizmetleri işleviyle doğrudan ve algılanan alanla başlar.” Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, s. 120, 141.

6 Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, s. 11; Pierre Bourdieu, *Sur la télévision, suivi de l'emprise du journalisme* (Paris: Raisons d'Agir, 1996), s. 54-55.

7 *Hypermédiation*: Bu kavram hakkında Jay David Bolter ve Richard Grusin’in aydınlatıcı kitabına bakabilirsiniz: *Remediation: Understanding New Media* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000), s. 53.

8 Bkz. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), s. 349-75.

9 Neil Postman, Steve Powers, *How to Watch TV News* (Londra: Penguin, 2008), s. 78-79; Pierre Bourdieu, *Sur la télévision*, s. 78.

10 Sosyal medyanın ve bu gelişimin etkilerinin eriştiği son nokta hususunda harika analizler içeren Mats Hyvönen’in makalesine bkz.: “As a Matter of Fact: Journalism and Scholarship in a Post-truth Era,” ed.: Michael A. Peters, Sharon Rider, Mats Hyvönen, Tina Besley, *Post-Truth, Fake News, Viral Modernity and Higher Education* (Singapur: Springer, 2018), s. 121-132.

11 Burada tabii ki ABD başkanı Donald Trump’ın idaresindeki danışmanlardan Kellyanne Conway’nın kullandığı ünlü bir ifadeye işaret ediyorum; Trump’ın açılış konuşmasına katılan insanların sayısı hakkında konuşan Beyaz Saray Basın Sözcüsü Sean Spicer’in düpedüz düzmece beyanları bir televizyon programında sorulduğunda Conway bunlara alternatif olgular (*alternative facts*) demişti.

MAHMUD DERVİŞ'İN *UNUTUŞUN* *HAFIZASI* ÜZERİNE

Paola García

Tam da okuduğumu unuttuğum için...

Roland Barthes

Dilim alt etse şu düşman feleğimi, sulbumdan düşenleri

Alt etse beni, pederimi ve hiç zail olmaz zevali

İşte dilimdir benim, mucizem ve sihir değneği.

Mahmud Darwish, "Mural"

Poetik Bir Çocukluk

Mahmud Derviş henüz çocukluğunun ilk dönemlerinden beri dertlerinin "dil aracılığıyla çözülebileceğini" sezmişti (Darwish, Shehadeh Söyleşisi, 56). O daha ilkokuldayken ve her zaman sınıfın en önündeyken şiir yazmaya başladı ve kelimelerin ne kadar da güçlü olduklarını çabucak anlayıverdi. On iki yaşında İsrail askerî rejiminde yaşıyorken İsrail'in bağımsızlığı kutlamasında dizelerini okumak üzere davet edilir. Bu özel durum için telif ettiği şiir İsrail Bağımsızlık Gününü kutlamaya zorlanan biri olarak Arapların ironisini yansıtır. Ertesi gün bizzat askerî vali bu şair çocuğu makamına çağırır ve böyle şeyler yazdığı için sertçe azarlamıştır.

Gelgelelim genç Mahmud Derviş valinin bu gözdağından korkmamış, hakikati yazdığına ikna olmuş ve kelimeleriyle, kendiyle barışık olduğunu hissetmişti. O sıralar düşündüğünü yüksek sesle söylemenin tehlikeli olduğunu henüz bilmiyordu ama şiirinin şu güçlü ve "kuvvetli" İsrail devletini sarsması şiirin ciddi bir iş olduğunu ve "derinden, dürüstçe hissettiği üzere bilinçli olarak hakikati yazma eyleminin tehlikeli bir faaliyet" (a.g.y. 55-56) olduğunu anlamasını sağladı.

Bu erken deneyim Derviş'in yazgısına damgasını vuracak, onun şiiri ciddiye almasını ve dile derinden bağlanmasını sağlayacaktır; dille kurulan bu ilişki ömrü boyunca sürecektir yakın bir ilişki olacaktır. Mahmud Derviş bir şair ve insan olarak kelimelerle tanımlanır; onun dizeleri memleketidir ve o tümüyle bunlarda ikamet eder. Mahmud Derviş'e göre dil "ev ve kendiliktir – zamanın ve mekânın dışındadır, çünkü Filistinliler dille 'mekânı taşıdılar ... zamanı taşıdılar'" (Mena, 115).

O, doğrudan deneyimlediği, İsrail'in 1982 Beyrut saldırısı ve bombardımanı gibi en zorlu koşullarda bile şair kimliğinde ısrar etmiştir. O dili, fiziksel imhaya karşı kendini savunmada bir kalkan olarak ("Şairler ölebilir, ama kelimeleri bakidir.") ve tarihinin, kültür ve hafızasının tahrip edilmesine karşı bir silah olarak kullanmıştır; "Ruh için kalkan olacak bir dil bulmak istiyorum; şu parıl parıl parlayan gümüş rengi böceklerle karşı, şu jetlere karşı kullanılacak bir dil" (Darwish, *Memory for Forgetfulness*, xxiii).

"Unutuşun Hafızası: Ağustos, Beyrut, 1982"

Hafıza Âlemi

Oradan geliyorum ve hatıralarım var. Mahmoud Darwish ("I Come from There").

Mahmud Derviş'in, İsrail'in 1982'deki Lübnan saldırısına dair anılarının adı dilin hafıza ve tarih üzerindeki, hatırlanan şey üzerindeki doğrudan etkisi aracılığıyla söz konusu olan gücüyle ilişkilidir; azami kelimeler geri kalanı ve varlığını sürdüreni belirlemek durumundadır. Derviş eserin adında ve ayrıca tüm eser boyunca saldırganlarla temas fikriyle oynar. Onların silahları vardır, Derviş'inse kelimeleri: "Siz bana bombalar verdiniz, ben size bir metin."; "Siz bana unutuşu verdiniz, ben size hafızayı" (Darwish, *Memory*, xxiii). Filistinliler üzerinde şiddetle etki eden bu hafıza kaybına boyun eğmeyi reddetmesi Derviş'i söz konusu hatıratı yazmaya iten şeyin ta kendisidir. O yazarak, işgalcilerin acımasızca yok etmek istediği tarihin anısı adına savaşır. Dahası o, kelimeleriyle, Filistinlilerin hatırlanması gereken insani ihtiyaçlarına etki ederek onların insanlığını savunmuştur; "Kimse unutulmak istemez." diye yazar Derviş ve böylece hatırlanmak ihtiyacının, kaleler ve hisarlar inşası da dâhil olmak

"Siz bana bombalar verdiniz, ben size bir metin";

"Siz bana unutuşu verdiniz, ben size hafızayı"

“Bir dil bulmak istiyorum; yaslanabileceğim ve bana yaslanabilecek, benden tanıklık etmemi isteyecek ve benim tanıklık etmesini isteyebileceğim bir dil...”

üzere yaşamdaki etkinliklerin çoğu için özel bir dürtü olduğunu açıklar. Zira bu etkinlikler “kendini yok olmaktan korumada zamana güvenmeyen bir adı muhafaza etme girişiminden başka bir şey değildir... Unutuluşa karşı savaşlar; unutulmaya karşı dikili taşlar... Ya da daha usturuplu söylenirse, insanlar adlarını taşıyanlar diye veya adlarının ağırlığını ve şerefini vermek için çocuk dünyaya getirirler”. Hatırlanma ihtiyacı insan doğasının parçasıysa şayet “unutulmuşluk dalgalarının Beyrut sahillerine çarptığı şu insanlardan doğaya karşı koymaları neden beklensin ki? Neden onlardan bunca hafıza kaybı beklensin?” (Darwish, *Memory*, 15) Derviş unutmayı reddederek Filistinlilerin, yaşamda kalmanın ötesine geçen insani ihtiyaçlarını temsil eder; buna ilaveten, yazarak ise hatırlanma şeklindeki bireysel ihtiyaç ve hakkını dava eder. Onun çocukları yoktur, o kaleler de inşa etmemiştir ama dili vardır ve dolayısıyla onun tarihi hatırlanacaktır; o hatırlanacaktır.

Anıların zayıf ve istikrarsız olduğunu, tarihin her zaman “fatihlerce” (onun dediği şekliyle İsraililerce) yazıldığını oysa asla mağluplarca yazılmadığını bildiği için onun yazıları işgalcilerin yok etmek istedikleri anılara tanıklık eder; “Bir dil bulmak istiyorum; yaslanabileceğim ve bana yaslanabilecek, benden tanıklık etmemi isteyecek ve benim tanıklık etmesini isteyebileceğim bir dil...” (Darwish, *Memory*, 52). Derviş yazarak kendi anılarının muhafızlığını yapar ve Filistin’in şu “kayıp dünyası”nın varlığını muhafaza eder (Hamdi, 102). Onun doğduğu yer olan el-Birve “Siyonist terör çeteleri tarafından 1948’de yeryüzünden, toptan ve sistemlice silinen” (a.g.y.) 531 Filistin köyünden yalnızca biridir. Sanki bu kasabaların fiziksel olarak imhası yetmezmiş gibi onların varlıklarına dair hatıralar da Filistinlileri ve tarihlerini yok etmeye yönelik bitmek tükenmek bilmez girişimlerle suçlu muamelesi görmüştür; yakın dönemde İsrail *nekbet* kelimesini zikretmeyi ve kasabaların, köylerin, ayrıca “İsrail”deki diğer yerlerin Arapça adlarını telaffuz etmeyi yasaklayan yasalar çıkarmaya girişmiştir.

1948’de, *nekbet* veya sözde “İsrail Bağımsızlık Savaşı” sırasında bu köylerin toplu yıkımını gerçekleştirmek için yaklaşık bir milyon insan silah zoruyla evlerinden çıkarıldı ve binlerce sivil katledildi. İlan Pappé’nin *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Filistin’de Etnik Temizlik) kitabında bu olgu aşağıdaki beyanı yapan İsraili lider Moshe Dayan’ın kabul etmesiyle özel olarak belgelenmiştir;

“Her zaman Arapların meskûn olduğu bu ülkeye geldik ve burada bir İbrani devleti, yani Yahudi Devleti’ni kurduk... Arap köylerinin yerine Yahudi köyleri inşa edildi. Arap köylerinin adlarını bile bilmezsiniz, sizi bundan dolayı ayıplamam, çünkü şu coğrafya kitapları artık mevcut değil -üstelik bugün mevcut olmayan yalnızca bu kitaplar değil, Arap köyleri de artık burada yok... Bu ülkede [İsrail] daha önceden Arap nüfusa sahip olmayan hiçbir yer inşa edilmedi” (alıntılayan Hamdi, 102).

Derviş hatırlanma ihtiyacını onurlandırırken tam da bu ihtiyacın nasıl manipüle edileceği meselesinde ve “hafızayı kutsama” karşılığında ötekiler tarafından istismar edilen Filistinli kimliği meselesinde eleştireldir. Filistinliler sürekli, ait olmamaları üzerinden hatırlanıp durdular: “Siz buranın yabancısıyınız.” dediler onlara *oradan*. “Siz buranın yabancısıyınız.” dediler onlar da onlara *buradan*. (*Memory*, 13). Yabancı olmak tarihe sahip olmamaktır; unutulmaktır. Onların bizzat kimliği veya bu nedenle kimliğe sahip olmamaları:

“Arap ulusalcı ruhunu güçlendirmek” için kullanılmıştır. “Şu unutilan, toplumsal dokuyla bağlantısı kesilen, çalışmaktan ve eşit haklardan mahrum bırakılanların aynı zamanda uğradıkları zulmü alkışlamaları beklenir, çünkü bu zulüm onlara hafızanın kutsanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla, insan olduğunu unutması beklenen kişi anayurdunu unutma hastalığından özgürleştirme babında kendisini eğitecek insan haklarından dışlanmayı kabul etmeye zorlanmıştır. O, akciğerleri olduğunu unutmamak için vereme yakalanmak ve başka bir gökyüzüne sahip olduğunu unutmamak için sahrada uyumak zorundadır. O, ulusal bir görevi olduğunu unutmamak için bir hizmetçi olarak çalışmak ve Filistin’i unutmamak için yerleşme imtiyazından feragat etmek zorundadır (Darwish, *Memory*, 16). [Filistin,] eylemek için değil de olaylar hakkında yorum yapmada ve hükümet darbesi söylemini süslemede bir araç olarak kullanılması için bir vatandan bir slogana dönüştürülmüştür ... (a.g.y.).

Unutuş Âlemi

Onların unutulması için yeterince unutulmuş var mıdır? Toplumdan ve mekândan yabancılaşmalarını durmadan hatırlatan şu ıstırapın göbeğinde unutmalarında onlara kim yardım edecek? Onları kim yurttaş olarak kabul edecek? Takipçilik ve ayrımcılık kırbaçlarından onları kim koruyacak: “Sen buraya ait değilsin!” Mahmoud Darwish (Memory, 15)

Kalıcı olan şairlerin vaz ettiğidir. Friedrich Hölderlin Derviş *Unutuşun Hafızası* [*Memory for Forgetfulness*] eserini 6 Haziran 1982’de olayların başlamasından dört yıl sonra, yani 1986’da yazdı. Eserini yazana kadar, “tarihin en uzun günü” dediği şeyin anılarının lanetiyle yaşadı. Beyrut’un şu yıkıcı anılarından, kuşatmanın psikolojik ve manevi neticelerinden kendini kurtaramamıştı. Unutmak istedi ama bunu başaramadı. Böylece onun anıları bir başka amaca ve bir başka anlam katmanına ulaşır; Derviş yazması sayesinde yalnızca, varlığı sonu gelmez şekilde silinen bir halkın anılarını korumakla kalmıyor ama aynı zamanda kendi ısrap veren anılarını da aşıyor ve bunların üstesinden geliyordu. O, hayatta kalmak için unutmak zorundaydı. Ama unutmak için de hatırlamak zorundaydı, zira kelimeler güçlü kılınabilirse, ancak bu durumda bazı kelimeler diğerlerini gömebilir. Hatırlamak unutmaktır. Lübnan saldırısının ardından dört yıl boyunca şiir yazamamıştı Derviş ve nihayet bu şiirsel nesri kaleme alarak kendini özgürleştirdi; “Kişisel bir güdüm vardı.” diyor, “Tarihçi veya analist değildim. Bu eseri kişisel nedenlerle yazdım. Onu yazarak şu yazar tıkanmamı atlattım” (Darwish, Shehadeh Söyleşi, 55).

Derviş’e göre kitap yazmak huzuru anımsatan bir şeydi; hafızayı, unutmanın paradoksal amaçları için, kitapta tasvir edilen olayların onda yarattığı yoğun duygulardan kendini azat etmek için kullanıyordu. Bir yazar olarak Derviş’in akli fikri unutmadaydı. Öte yandan bu unutmaya girişimleri sayesinde okurlara anılarını armağan etti; böylece onun unutmaya eylemi hafızanın ve tarihin kolektif bir eylemi hâline gelir: “Unutuşa ve tarihin tahribine karşı bir abide” (*Memory*, xix). *Hakikaten de hatırlamak unutmaktır.*

Öte yandan Mahmud Derviş’in eserlerinde unutuşun birden çok boyutu vardır. Onun yazıları, başına bela olan Beyrut hayaletlerinden kurtulma arzusuyla gü-

dülenmemiştir yalnızca, bunun yanı sıra yaşama ait bir olgu ve tarihin bir parçası olarak unutuş üzerine tefekkür de onun saikıdır; tıpkı hafızanın hem Derviş’in kişisel deneyimlerine hem de kolektif açıdan Filistin halkına isnat edilmesi gibi unutuş da bunlara isnat edilir. Öyle ki tarih Filistinlileri 1948’den beri sürgünde tutuyor; dönüş düşleri belki gerçekleştirilebilir belki gerçekleştirilemez. Derviş umutsuzluk izhar eder ve Filistinlilerin, tarihin şu uzun unutkanlık kaydının kurbanlarının yurtsuz kalma ihtimallerini ima eder: “Denizi sevmem. Denizi istemem, çünkü ne bir kıyı ne de bir güvercin görüyorum. Denizde bir denizden gayrı bir şey görmüyorum. Bir kıyı görmüyorum, bir güvercin de” (*Memory*, 182).

Her şeye rağmen Mahmut Derviş için (aynı şekilde okurları için) bir güzellik ve yaratıcılık umudu vardır. Onun estetik yaratıma bağlılığı hümanist veya siyasal amaçlarıyla çelişmez. Onda, şiir biçiminin gelişimiyle içeriğin gelişimi arasında bir çelişki yoktur. Biçim ve özün bu sanatsal bütünleşmesi onun dayanılmaz acıları yüce yaratıma dönüştürmesine imkân tanır. *Memory for Forgetfulness* İsrail’in Beyrut kuşatmasındaki rezilliği, zalimliği ve tahribatı, insan doğasındaki bu en çirkin ve karanlık yanı yüce güzelliğin bir eserine dönüştüren başarıdır. Derviş “fatihler”e direnir ve bomba sağanağıyla, hiç durmayan ateşiyle tarihin şu en şedit günlerinden birine yaratıcılık ve güzellik dercetmede gayet başarılıdır. 1982 Ağustos’u, yani şu “en zalim ay” bile onun estetik mercekleri aracılığıyla hatırlanacaktır. ◀

Kaynakça

- Darwish, Mahmoud. *Memory for Forgetfulness*. Çev. İbrahim Muhawi. Berkeley, Los Angeles, Londra: University of California Press, 1995.
 Darwish, Mahmoud. Raja Shehadeh ile Söyleşi. *Bomb Magazine* 81 (Güz 2002), ss. 54-59. JSTOR. 15 Nisan 2016.
 Hamdi, Tahrir. *Yeats’s Ireland, Darwish’s Palestine: The National in the Personal, Mystical and Mythological*. *Arab Studies Quarterly* 36.2 (2014), ss. 92-106. JSTOR. 15 Nisan 2016.
 Mena, Erica. *The Geography of Poetry: Mahmoud Darwish and Postnational Identity*. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, VII, Special Issue (2009), ss. 111-118. 15 Nisan 2016.



“Denizi sevmem. Denizi istemem, çünkü ne bir kıyı ne de bir güvercin görüyorum. Denizde bir denizden gayrı bir şey görmüyorum. Bir kıyı görmüyorum, bir güvercin de”

MODERN DÜNYADA HATIRLAMA VE UNUTMA ÜZERİNE BİR DERKENAR

Faruk Karaarslan*

İçinde yaşadığımız çağı adlandırmaya dair dilimize pelesenk olmuş birçok kavram var. Modern, postmodern, dijital, gerçek ötesi, sanal, uzay bunlardan bazıları. Hangi kavramı kullanırsak kullanalım, bu adlandırma kargaşasının da nedeni olan, çok daha temel bir soruna karşımıza çıkıyor. Bu sorun, içinde yaşadığımız çağa anlam verme ve dolayısıyla tanım yapma sorunudur.

Anlamanın kaybolmadığı bir yerde ve zamanda anlam arayışına ihtiyaç olmadığını gönül rahatlığı ile belirtebiliriz. Zira böyle bir çağda evreni, insanı ve hayatı açıklamaya imkân verecek herhangi bir sabiteye inanma konusunda tereddüt yoktur. Hayat çok nettir. Hayatın gayesi ve neye göre yaşanacağı belirlidir. Bir form olarak izlek zihinlerde verili olarak vardır. Bütün sorgulamalara, eleştirilere, ve şüpheye rağmen hakikat hem bireysel hem de toplumsal bağlamda gündelik hayatın temel unsurudur. Bir paradigma olarak, projeksiyon sistemi işlevi görür. İnanılan sabite, nasıl yaşanılması gerektiğini ortaya koyar. Buna uymak ya da uymamak tamamıyla insanların sorunudur. Hakikatin doğasına ve doğruluğuna ilişkin bir kaygı yoktur. Günahkârlar ve müminler vardır. Bu durum hayatı anlamayı gerektirmeksizin, hayata dâhil olmayı ve hakikat ile barışık olmayı beraberinde getirir.

İçinde yaşadığımız çağda ise durum biraz farklıdır. Hakikatin ne olduğundan ziyade, bir hakikatin var olup olmadığı, insanın hakikat üretip üretemeyeceği temel sorun alanlarıdır. Hakikatin gündelik hayattaki yeri ve konumu muğlak ve belirsizdir. İşin temel esprisine çelişik düşecek şekilde herkese göre bir hakikat tasavvuru vardır. Artık evren, insan ve hayat insanın kendi aklı ile açıklayabileceği kavrayabileceği bir düzlemde kabul edilir. Herhangi bir sabiteye gerek kalmaksızın insan yetkin bir varlık olarak hayatını kendi kendine yaşayabilir. Var olmanın anlamına ve hayatın bugünkü kurgulanışına kafa yormuş bir filozof olan Hidegger'in deyiimiyle artık ontoloji yitirilmiştir. Aydınlanma döneminden itibaren bilgiye

ve bilginin müşahhas hâllerinden biri olan teknolojiye yüklenen anlamlar varlığa ilişkin tasavvurun kaybolmasına, buharlaşmasına neden olmuştur. Bu gün herkesin kullanabildiği teknoloji, insanın doğa karşısında muktedir bir varlık olduğu, dolayısıyla doğa üstü bir konumda olduğu hissini salık vermektedir. Fakat tablo bu kadar net değildir. Zira hakikatin olmadığı bir yerde insan da yoktur. Onun için insan olmanın imkânını yakalamak adına, hakikati hatırlamak zaruridir. Modern dünyada hatırlama ve unutmaya böyle bir ilginin konusu olarak sosyal bilimlerin gündemine tutunmaya çalışmaktadır.

İnsanoğlu modern dünyada en çok insan olduğunu, yaşadığı dünyada ebedi olmadığını ve insanın yapıp etmelerinin ötesinde bir hakikatin var olduğunu hatırlamaya muhtaç. Fakat insan olmanın yalın ve sade hâlini hatırlamak gün geçtikçe zorlaşıyor. Kendi kurmayı hedeflediği dünyada bir yığın çelişkiler üretiyor. Bir taraftan teknolojinin baş döndürücü hızı yapay zekâlara vatandaşlık vermeyi zorunlu kılarken, diğer taraftan nerede doğduğunu, hangi ülkenin vatandaşı olduğunu dahi hiç öğrenemeyen çocuklar, yine nereden geldiğini bilmediği bombaların enkazında ya da nereye gittiğini bilemediği botlarda, biraz şanslı varsa, hayata tutunmaya çalışıyor. Robotlar kadar vatandaş olamıyor. Bütün tarihin yükünü sırtlanmış, medeniyetlere beşiklik yapmış şehirler birkaç günde yok olurken, uzaya turistik ziyaretlerin ya da lüks bir yaşam kurmanın imkânları hazırlanıyor. Bir taraftan tabiat yerle bir edilirken, 7D teknolojilerle oturduğumuz yerden vahşi hayvanlara ve hatta dinozorlara dokunabiliyoruz. Elimize aldığımız android aletlerle, kendi başımıza sürekli online olduğumuz için “yalnız” kalamıyor ama başkaları ile iletişime de geçemiyoruz. Hem tefekkür etmeyi, kendimize dönmeyi, inzivayı hem de muhabbeti, hasbihali, başkaları ile olmayı kaybediyoruz. Ve daha niceleri... Böyle bir vasatta hafıza meselesi insanlığa tutunma çabası olarak karşımıza çıkıyor. Bunun için her şeyden önce insanın bu dünyadaki rolünü, gelip geçiciliğini, bütün bir zamanı düşündüğümüzde bir oyun içinde olduğunu, çok daha basit hâliyle ifade edecek olursak, başkası üzerinde ya da tabiat üzerinde tahakküm kurmayı gerektirmeyecek kadar fani olduğunu hatırlaması gerekiyor.

İnsan, tabiatı gereği hatırlıyor ve unutuyor. Zamanın ilerleyişinin tabii bir gerekliliği olarak insanın hatırladıkları ve unuttukları değişiyor. Bir anlamda tarihe ayak uyduruyor. Bunu yaparken tarihin hem öznesi hem de nesnesi olarak yeni hatırlama ve unutmaya biçimleri geliştiriyor. Bu tabii ilerleyişte modernlik sunduğu zihniyet ile bu günden adlandırdığımız bir aşama olarak karşımıza çıkıyor ve diğer aşamalarda olduğu gibi kendi hatırlatma ve unutmaya biçimini insanoğluna sunuyor. Tabiat, mekân ve zaman tasavvu-

ru ile hatırlananları ve unutulmaları biçimlendiriyor. Böyle bir durumda insanoğluna, bu zaman zindanından kurtulmak için hakikati hatırlamak düşüyor. Zira hem tarihin, mekânın hem de zamanın üstünde bir hakikatin varlığını hatırlamak, insan olduğumuzu hatırlamanın zorunlu koşulu olarak karşımızda duruyor. Modernliğin tarihsel bir kategori olarak hafızayla kurduğu ilişkide ontolojiyi hatırlamak böyle bir anlam ifade ediyor.

Modernizm ve Hafıza

Ontolojinin hatırlanmasına ilişkin bir kaygı ile gündemimize giren hafızayı, sosyal bilimlerin farklı alanları açısından düşündüğümüzde; varoluşun anlamını hatırlamaya yol açacak, insanoğluna ontoloji tasavvuru sunacak, hayatın anlamını soruşturacak kadar ulvi bir tablo ile karşılaşmamız pek mümkün görünmüyor. Daha yalın bir şekilde ifade edecek olursak, modernlik ile hafıza arasındaki ilişkiyi felsefi bir soruşturma ekseninde düşünmeyi bırakarak, modern sosyal bilimlerin ekseninde ele aldığımızda yeni bir boyut karşımıza çıkıyor. Bu boyut modernliği tarihsel bir kategori olarak değerlendirmekten ziyade, ideolojik bir form olarak görmeyi gerektiriyor. Yani “modernlikten” ziyade “modernizmin” hafıza ile ilişki biçimine bakmayı zorunlu kılıyor. Bu noktada bir modernizm tanımı yapmak ve modernlikten farklı olarak modernizmin hafıza ile ilişkisini tanımlamak gerekmektedir.

Modernizm, en genel hâliyle modernliğin Batı Avrupa dışındaki toplumlara yayılması ideolojisini ifade eder. Tanımı biraz açarak devam edecek olursak; Batı Avrupa’da Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte ortaya çıkan, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda yaşanan köklü iktisadi, siyasi, endüstriyel, teknolojik, teolojik kırılmalarla birlikte şekillenen, Aydınlanma düşüncesinin insan ve evren tasavvurunun, tamamıyla rasyonellik ve insan merkezli ilerlemeci tarih anlatısının, diğer tüm toplumlara yaygınlaştırılması ideolojisidir. Bu bağlamda kapitalizm, hümanizm, laisizm, kolonyalizm, nasyonalizm, globalizm bu ideolojinin zaman zaman çelişik duran türevleridir. Dolayısıyla modernizm Batı Avrupa’nın kendi tarihsel sürecinde ortaya çıkmış, tabii bir süreç olarak kabul edilen modernlik olgusunun, aslında çok da tabii olmayan yollar üzerinden bir ideoloji formunda, Anthony Giddens’in tabiri ile “yaygın” ve “yoğun” bir şekilde, başka toplumlara sunulmasıdır. Elbette bu, dünden bu güne olan ya da keskin bir geçişi ifade eden bir süreç değildir. Kendi içinde belirli süreklilikleri ve kırılmaları barındıran, bu hâliyle kurumsal yapılar üreten, gündelik hayatı dönüştüren bir süreçtir.

Modernizm süreci, modern olmayan toplumlar için söz konusudur. Modernliğin Batı Avrupa’ya getirileri karşısında hayranlıklarını gizleyemeyen toplumların

Hem tefekkür etmeyi, kendimize dönmeyi, inzivayı hem de muhabbeti, hasbihali, başkaları ile olmayı kaybediyoruz.

(yönetici erklerin) modernliği kabul etme ve uygulama ideolojileridir. Bu ideolojisinin en müşahhas hâli ise modern olanın başka toplumlarda uygulayıcısı konumunda olan, ulus devletlerdir. Metnimiz özelinde ifade edecek olursak modernlik ile hafıza arasındaki bir diğer bağlam, ideoloji zamkının devreye girdiği ulus devlet ve hafıza bağlamıdır. Modernleşme arzusu güden toplumlar bu ideolojinin, resmî olarak kabul edilmesi ve uygulanması sonrasında bir dizi düzenlemeye gitmiştir. En somut hâlini “muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak” deyişinde bulan modernizm, kendi tabiatının ötesinde, uygulayıcılar tarafından, ulus devlet mantığı içinde belirli unsurların unutturulması ve hatırlatılması suretiyle hafızaya müdahale etmeyi arzulamıştır. Ulus devlet sonrasında belirli bir kitle üzerinden kamuya hâkim olmayı arzulayan her “güç” (sivil toplum, dinî gruplar, partiler, ideolojik yapılar vb.) için toplumsal hafızaya müdahale etmek bir zaruriyet olarak düşünülmüştür. Zira modern dönemde iktidar olabilmenin imkânı kamunun desteğini ve meşruiyetini almaktan geçmektedir. Ekonomik, dinî, siyasal, hukuki söylemler bu düzlem üzerinde değerlendirilir. Kamunun desteğini almak bir kimlik siyaseti gütmeyi gerektirir. Bu nokta da hem ulus devlet açısından, hem de kamusal alanda güç elde etmek isteyenler açısından hafızaya müdahale etmek, kimliğe müdahale etmek anlamına gelmektedir.

Ulus devletlerin veya bugün biçim değiştirmiş modern siyasal erklerin, neden hafızaya müdahale etmek istediği sorusunu gündeme getirdiğimizde hafızanın doğasına göz atmamız gerekmektedir. İnsan hatırladıkları ve unuttukları ile vardır. Daha yalın bir ifade ile biz hatırladıklarımız ve unuttuklarımız ile kendimizi ve kimliğimizi tanımlarız. Zira hafızamızda kalanlar âdeta bir döküm kotasından bedenimize akar ve önce düşüncelerimizin ve duygularımızın sonrasında davranış ve tutumlarımızın şekillenmesine imkân verir. Hafızamızdakilerle düşünür, duyar ve davranırız. Tüm bunlar ise bizim gündelik hayatımızda benliğimizi sunma biçimimizin temel belirleyenisidir. Hafıza bu süreçte anahtar bir rol oynar. Dolayısıyla bir erk hatırladıklarımıza ve unuttuklarımıza müdahale edebildiği ölçüde davranışlarımızı ve kimliğimizi tanımlamaya çalışır. Bu noktada modernlik ile hafıza arasında başka bir bağlantı noktası karşımıza çıkar. Bu, kimliktir.

Kimlik ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte yeni şekillenen birlikteliklerin sınırlarını tanımlayabilmek ve bir birliktelik fikrini üretebilmek için ortaya çıkmış modern bir olgudur. Kimliğimiz bizim hangi gruba

ait olduğumuzun göstergesidir. Dolayısıyla hangi toplumda olduğumuzun, hangi sınırlarda yaşadığımızın belirleyenisidir. Kimlik sebebiyle aynı kültüre, dile, tarihe, dine hatta akrabaya ait olan Türkiye sınırındaki bir Suriye köyü ile Suriye sınırındaki bir Türkiye köyünde yaşayanlar farklı toplumlara ait kabul edilir. Çünkü birisi Suriye, diğeri Türkiye devletinden kimliğini almıştır. Bu devletlerin hukuk düzenine dâhil edilmiştir. Birlikteliğin arasına çekilmiş sınır, sadece coğrafi değil, kimlik ve hukuksal düzen açısından da insanları birbirinden ayırmıştır. Bu ayırmanın zihin düzleminde kabul ettirilmesi kimlik ve hafıza politikaları ile mümkündür. Sınır insanları, kendisini belirli bir hafızaya ve kimliğe ait hissetmelidir ki bir topluma dâhil olabilmesi ve modern ulus devlet mantığının içinde bir yönetim sorunu çıkartmadan yaşayabilmesi mümkün olsun. Modern bir olgu olan sınır, böyle bir işlev üstlenirken, -Afrika ülkelerinde harita üzerinde cetvelle çizili olduğunu düşündüğümüzde- durum daha da trajik hâle gelir. Yıllarca bir arada yaşayan birliktelikler arasına cetvelle çizilmiş sınırlar, kimlik ve hafıza savaşlarına yol açabilir. Dolayısıyla kimlik, bazı tezat görünümeler ortaya çıkarmasına rağmen bize verilir ve modern sınırların içinde hangisine dâhil olduğumuzu tanımlar. Bunun kabulü ve hissiyatı noktasında hafıza bir aracı unsur olarak karşımıza çıkar. Böylelikle modernlik, sınır, kimlik ve hafıza arasında organik bir bağ görünür hâle gelir.

Modernliğin hafızaya müdahale biçimlerini en somut hâliyle dört temel alanda gözlemleyebiliriz. Bunlar; i) mekân, ii) beden-bedensel pratikler, iii) tarihsel anlatı ve iv) dilsel unsurlardır. Bunlar aynı zamanda toplumsal hafızanın temel bileşenleridir. Yani bir yerde toplumsal hafızadan bahsediyorsak, hafızanın ait olduğu bir mekândan, hafızayı taşıyacak ve sürekli yeniden üretecek bir bedenden ve bedensel pratiklerden, hafızanın dönüşümü sürecine, aktarılmasına atıf yapacak tarih anlayışından, hafızaya genel bir çerçeve sunacak ve her türlü iletişim araçlarını ifade edecek dil dünyasından bahsetmek gereklidir. Bu dört öge bir taraftan hafızayı inşa ederken diğer taraftan hafızanın başka nesillere taşınmasına imkân sağlamaktadır. Yeni nesiller devraldıkları mekânlarda sosyalleşir ve bu mekânlarda belirli bir bilinç düzeyine sahip olur. Büyüklerinden gördükleri bedensel pratikler üzerinden eylemlerine yön verirler. Ders kitaplarında okudukları, türkülerde, masallarda dinledikleri anlatılarla tarih anlayışlarını şekillendirirler. Ve nihayetinde öğrendikleri dilin içinde hayal kurarlar. Bu süreçler tamamıyla toplumsal süreçlere işaret eder ve hafıza-

nın şekillenmesine imkân sağlayan çevresel kodları oluşturur. Onun için bir şehre yapılan meydanlar, anıtlar, müzeler, mimari eserler ya bir şehirde yıkılan ya da dönüştürülen medreseler, mescitler, hanlar, hamamlar, camiler o şehirde yaşayanların hafızasına mekânsal müdahaleleri ve dolayısıyla hafıza inşasını ifade eder. Benzer bir şekilde gündelik hayatın akışında kullanılan dile, bedene, anlatılara ilişkin müdahaleler yeni bir hafıza, kimlik üretmenin araçlarını ifade eder. Zira kamuyu şekillendiren, modern dönemde iktidar olmanın meşru yolunu üretebilir duruma gelir. Bu noktada karşımıza önemli bir soru çıkar. Hafızaya dışarıdan yapılan müdahalelerin başarıya ulaşması mümkün müdür? Bu noktada toplumların hafızasında geçmişten taşıdıkları hafızaları ve bu hafıza ile kurduğu bağın kuvveti devreye girer. Kendi hikâyesini, tarihini, hafızasının taşıyan toplumlar bütün müdahaleleri bu setler ekseninde yorumlayabileceği ve üretebileceği için nispeten müdahalelere daha kapalı hâle gelirler. Modern dönemde hafızanın siyasal organizasyonu ile grupların kendine has oluşturdıkları, taşıdıkları, sürdürdükleri kültüre dönüştürdükleri arasında böyle bir gerilim hattı söz konusudur.

Gelinen noktada modernlik ile ilişkili olarak hafızanın iki farklı bağlamından bahsetmemiz mümkün. Bunlardan ilki gün geçtikçe hakikatin buharlaşması ile birlikte var oluşa ilişkin bir hatırlama çabasıdır. Bu daha çok teknolojinin ilerleyişi ile şekillenmiş olan bir bağlamdır. Teknolojik gelişmelerin başat bir faktör olarak şekillendirdiği ve insanın başka insanlar ve tabiat ile ilişki düzlemini belirlediği bu bağlam hafıza ve ontoloji ilişkisini açık etmektedir. Bu bağlam modernliği geri dönüşü olmayan tarihsel bir süreç olarak kodlamayı gerektirmektedir. Dolayısıyla modernlik bir zihniyet türü olarak insanın tarih ile imtihanını ifade eder. Bunu *hafızanın ontoloji bağlamı* olarak ifade edebiliriz. Diğer bağlam ise insanların hatırlama ve unutma biçimlerini şekillendirmeye yönelik geliştirilen bağlamdır. Modernliğin yaygın ve yoğun bir şekilde dünyanın her tarafına ulaşabilme becerisi ile şekillenen bu bağlam tarihi sürecin bir zorunluluğundan ziyade, modern erklerin müdahaleleri ile şekillenen bağlamdır. Burada ise karşımıza bir daha ulus, kamu, kimlik, sınır gibi kavramlar çıkar. Bunu *hafızanın siyasal bağlamı* olarak ifade edebiliriz. Bugün hatırlama ve unutma bir taraftan hakikatin ve insan olmanın hatırlanmasını ifade ederken, diğer taraftan daha siyasal bir kodlama olan kamusal alanın ve kimlik unsurlarının şekillendirilmesini ifade ediyor.

Sonuç Yerine: Nayman Ananın Çığılığı¹

Cengiz Aytmatov *Gün Olur Asra Bedel* romanında Asya'nın uçsuz bucaksız çöllerinde Kazakların sahip olduğu su kuyularına ve geniş otlaklara göz diken Juan-Juanların, esir aldıkları Kazakları nasıl mankurtlaştırdıklarını uzun uzadıya anlatır. Juan-Juanlar

önce esirlerinin başlarındaki saçı tamamıyla kazırlar. Hemen oracıkta bir deve keserek devenin en kalın derisi olan boyun derisini, tıraş ettikleri esirlerin kafataslarına sıkıca sararlar ve sonrasında bu esirleri Asya'nın çöllerine bırakırlar. Beş ya da altı gün sonra sağ kalmayı başarmış olan esirleri toplayarak onlara su ve yiyecek verirler. Bu süreçte esirlerin kafatasına sarılan deri, güneşin altında kurudukça başı mengene gibi sıkıştırır. Aynı zamanda saçların dışarıya doğru büyümesine engel olur. Gün geçtikçe uzayan saçlar bir müddet sonra kafatası derisinden içe doğru büyümeğe başlar. Bir taraftan derinin kafayı sıkıştırması diğer taraftan saçların içe doğru büyümesi dayanılması zor acılar verir. Saçlar, kafatasını doladıkça esir hafızasını yitirir. Bu hâlde iken esirler, kendilerine su ve yiyecek veren kişileri efendi bilirler ve hayatlarının geri kalan kısmını sadece onların emirlerine itaat ederek geçirirler. Önceki hayatlarına dair hiçbir şeyi hatırlamaz ve hiç kimseyi tanımazlar. Aytmatov devamında çocuğu mankurtlaştırılan Nayman Ana'nın öyküsünü anlatır. Nayman Ana, Juan-Juanlara esir düşen ve mankurtlaştırılan oğlu Kolaman'ı uzun süre takip eder. Daha sonrasında fark edilir ve Juan-Juanların emri ile kendi evladı tarafından öldürülür ve son nefesinde oğluna adını, atasını, kimliğini, kişiliğini hatırlamasını söyler fakat nafiyledir. Kolaman, adının mankurt olduğunu söyleyerek boş gözlerle öldürdüğü annesine bakar. Aytmatov böylelikle çarpıcı bir şekilde insanların önce hafızasını sonra aklını daha sonrada insanlıklarını nasıl kaybettiklerini anlatır. Sosyal bilimlerin dilinden ifade edecek olursak, hafıza ve onun uzamlarında gelişen hatırlama, unutma, öğrenme, yeniden inşa vb. canlılar dünyasında insanı ayırt edici temel vasıflardandır. Çünkü biz hafıza ile kimlik sahibi olur, sosyalleşir ve kendimizi ifade ederiz. İnsan, hatırladıkları ve unuttukları ile birlikte var olur.

Aytmatov'un muhteşem bir edebî dille bize anlattığı mankurtlaştırma, modern insana çok uzak bir hadise değildir. Bugün bizler yerine telefonlar, bilgisayarlar, sosyal medya hesapları hatırlıyor ve unuttuyor. Bizim tarihimizi müzeler saklıyor. Çalışma hayatı, hız, teknoloji, kitle iletişim araçları, moda, tüketim, gözetim ve daha birçok unsur, modern insanı çepeçevre sarmış durumda. Siyasal erklerin bunlar dışında kamu oluşturmak adına hafızaya yaptığı müdahaleler, ek olarak, çok muğlak, karmakarışık, şizofrenik bir hafıza ile insanoğlunu baş başa bırakıyor. Böyle bir tabloda oldukça insani olan, biraz kendine dönmek, tefekkür etmek, yürümek, gök yüzüne bakmak, sükûnet sahibi olmak ancak ulaşılması gereken bir erdem olarak kabul görüyor. Bu sebeple modern dönemde hatırlamak her şeyden önce insan olmayı hatırlamak ve insanlığa tutunmak anlamına geliyor. ◀

* Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
1 Metnin bu kısmı *Modern Dünyada Toplumsal Hafıza ve Dönüşümü* adlı doktora tezinin bir paragrafının gözden geçirilerek yeniden yazılması ile şekillenmiştir.

YAHUDİ KİMLİĞİNİN KURUCU UNSURU OLARAK HAFIZA VE HOLOKOST

Salime Leyla Gürkan*

Yahudi kimliğinin ayırt edici özelliklerinin başında toplu hafızaya ve hatırlamaya yönelik vurgu yer almaktadır. Aynı şekilde Yahudi dininin de, bilhassa tarih içindeki açılımından hareketle hafıza ve hatırlama üzerine kurulu bir din olduğunu söylemek mümkündür. Esasen “hatırla” anlamına gelen İbranice *zahor* kelimesi Yahudi kutsal metni Tanah’ın da temel vurgusunu oluşturmaktadır (buna karşılık, bir parça genelleme yapma pahasına, Müslüman kutsal metninin temel vurgusunun “akletme”, Hristiyan kutsal metninin temel vurgusunun ise “kurtarma” olduğu söylenebilir). *Zahor* kelimesiyle aynı kökten gelen *yizkor* fiili, Tevrat’ta ilk defa Nûh tufanının anlatıldığı Tekvin bölümünde (8:1) Tanrı’ya izafeten kullanılmaktadır: “*Tanrı Nûh’u ve gemideki ... hayvanları hatırladı*”. Bu fiil, Tanrı’nın gerek Nûh’la ve Nûh’tan türeyen insanlıkla yaptığı genel ahit gerekse İbrani atalarıyla yaptığı ve İsrail’in seçilmişliğinin dayanağını oluşturan özel ahitle bağlantılı olarak ve yine Tanrı’ya izafeten sonraki Tevrat bölümlerinde de geçmektedir: “*Tanrı, ‘... sizinle ve bütün canlılarla yaptığım ahdi hatırlayacağım’ dedi*” (Tekvin 9:15); “*Tanrı ... İbrâhim, İshak ve Ya’kub’la yaptığı ahdi hatırladı*” (Çıkış 2:24; Levililer 26:42).

Ahitle bağlantılı olan bu hatırlama fiilinin İsrailoğullarına dönük yönü ise Mûsâ peygamber önderliğinde Mısır’dan çıkış ve Sina ya da diğer adıyla Horeb mevkinde yaşanan toplu ahit tecrübesinde ortaya çıkmaktadır. İsrailoğullarından, Tanrı’nın onları Mısır’daki kölelik evinden nasıl kurtardığını, Sinâda Tanrı’nın huzurunda durdukları günü ve Tanrı tarafından yükümlü tutuldukları emirleri hatırlamaları istenmektedir: “*Mısır’da köle olduğunu ve Tanrın Rabb’in seni oradan güçlü ve kudretli eliyle çıkardığını hatırla*” (Tesniye 5:15); “*Horeb’de Tanrınız Rabb’in önünde durduğunuz günü hatırlayın*” (Tesniye 4:10); “*Ta ki bütün buyruklarımı hatırlayıp tutasınız*” (Sayılar 15:40). Sinâda verilen On Emir kapsamında yer alan Şabat gününe yönelik emir için de hatırla fiili kullanılmaktadır: “*Şabat gününü kutsal sayarak hatırla*” (Çıkış 20:8). Aynı zamanda İsrailoğullarından, bu süreçte kendilerine düşmanlıkta bulunan toplulukları da hatırlamaları istenmektedir: “*Siz Mısır’dan çıktıktan sonra Amaleklilerin yolda size neler yaptığını hatırlayın*” (Tesniye 25:17).

İlk olarak Sina dağında gerçekleştiği için gelenek içinde Sina Ahdi diye bilinen ahitleşmeyle ilgili olarak Tevrat’ta yer alan bir diğer vurgu ise daha sonra Moab’da yinelenen bu ahdin sadece Mısır’dan çıkan İsrailoğullarıyla değil, orada bulunmayan sonraki nesillerle de yapıldığı şeklindedir: “*Bugün Tanrınız Rabb’in ant içerek sizinle yaptığı bu ahdi geçerli kılmak için burada duruyorsunuz; ki sizi kendi kavmi olarak belirlesin ve ... atalarınız İbrâhim’e, İshak’a, Ya’kub’a verdiği söz gereğince Tanrınız olsun... bu ahdi yalnız bugün burada bizimle birlikte Tanrınız Rabb’in önünde duranlarla değil, bugün burada yanımızda olmayanlarla da yapıyorum*” (Tesniye 29:12-15). Buna göre, Yahudi dininin merkezinde yer alan ahit teması Tevrat’ta, İsrailoğullarının geçmiş ataları ile sonraki nesilleri arasında kurulan bir bağ şeklinde ortaya konmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ahit hadisesi ya da olgusu Yahudilerin atalarından tevarüs ettikleri ve sonraki nesillere aktarmaları gereken ebedî bir söz ve yükümlülük (dinî-hukuki boyut) olmanın ötesinde, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurulan bir bağ (tarih bilinci) vazifesi görmektedir.

Yahudi hafızasının temelini oluşturan bu ahit vurgusuna bağlı olarak, gerek doğrudan Tevrat’ta yer alan üç büyük Yahudi bayramının (Pesah/Çıkış, Şavuot/Haftalar, Sukot/Çardaklar), gerekse daha geç dönemde ihdas edilen küçük bayramların (Purim, Hanuka vs.) tümü, geçmişte İsrailoğullarının yaşadığı önemli olayların hatırlanmasına dayanmaktadır. Yahudi tarihi boyunca devam ettiği üzere, bu bayramlar aracılığıyla Yahudiler, atalarının Mısır’dan kurtarılma, Sinâda Tanrı’yla ahitleşerek O’ndan Tevrat’ı alma ve kırk yıl boyunca çölde çardaklar altında yaşama tecrübelerini, ayrıca antik Pers ve Grek dönemlerinde hem fiziki hem de dinî bakımdan yok olmaktan kurtuluşlarını her sene ailece düzenledikleri birer kutlama havasında hatırlamakta ve sembolik olarak tekrar yaşamaktadırlar. Benzer şekilde Mabet’in ve Kudüs’ün iki kez yıkılması başta olmak üzere Yahudi tarihinde ortaya çıkan çeşitli yıkım ve toplu katliam olayları da matem havasında hatırlanmaktadır. Modern dönemde bu kutlama ve yas günlerine İsrail Devleti tarafından iki yenisi daha eklenmiştir. Hem tarihî hem de ideolojik açıdan birbiriyle bağlantılı olan bu günler, İkinci Dünya Savaşı’nda Nazilerin Avrupa Yahudilerine uyguladığı soykırımın anısına yâd edilen ve günümüzde bütün

Yahudi dininin merkezinde yer alan ahit teması Tevrat'ta, İsrailoğullarının geçmiş ataları ile sonraki nesilleri arasında kurulan bir bağ şeklinde ortaya konmaktadır.

Yahudi toplumlar tarafından benimsenen "Holokost (ve Direniş) Günü" ile modern İsrail Devleti'nin kuruluş günü kutlaması olan "Bağımsızlık Günü"dür.

Bu bağlamda sorulması gereken soru, Geleneksel (Ortodoks) Yahudilik tarafından gerek modernlik öncesinde gerekse sonrasında dinî bir vecibe olarak devam ettirilen ahit bilincinin ve hatırlama yükümlülüğünün dünya Yahudilerinin takriben yarısının seküler bireylerden ve ancak üçte birinin Ortodoks Yahudilerden oluştuğu günümüzde¹ ne ifade ettiği. Bu noktada Yahudi hafızasının ve dolayısıyla Yahudi kimliğinin dinamik yapısına yönelik önemli bir tespit devreye girmektedir. Yahudilerin hatırlama ile olan münasebeti ve söz konusu dinamik yapı Amerikalı Yahudi akademisyen Judith Plaskow tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Yahudiler sürekli olarak hatırlarlar; bizler değişen toplu tecrübe[lerimiz]den ve toplu değerler[imiz]den hareketle Yahudi tarihini yeni baştan anlatır ve yeni baştan şekillendiririz."²

Esasında yeni baştan hatırlama ve şekillendirme şeklindeki bu tavır en bariz biçimde, İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan ve Holokost diye adlandırılan Yahudi soykırımının günümüz Yahudilerinin hafızasına ve kimliğine birincil unsur olarak yerleşme sürecinde gözlemlenmektedir. Amerika menşeli bir araştırma merkezi olan Pew Research Center tarafından 2013 yılında yapılan bir ankette "Sizin için Yahudi olmayı ifade eden en asli unsur nedir?" sorusuna, dünya Yahudi nüfusunun dörtte üçüne karşılık gelen Amerika ve İsrail Yahudilerinin ilk sırada verdiği cevap, sırasıyla %73 ve %65 oranıyla "Holokost'u hatırlamak" şeklindedir. Buna karşılık "Yahudi şeriatının gereklerini yerine getirmek" çok daha düşük seviyelerde, %19 (Amerikan Yahudileri) ve %35'lerde (İsrail-liler) kalmakta, benzer şekilde İsrailililer için İsrail'de yaşamak ve Amerika Yahudileri için İsrail'e yönelik destek de sırasıyla %33 ve %43'lerde seyretmektedir.³



*Emil Fackenheim (ö. 2003) ve Irving Greenberg gibi Yahudi teologlar için
Holokost'tan yükselen negatif ses 3500 yıl önce Sina'dan yükselen ilahî
sesten çok daha net olarak duyulmaktadır.*

Bu manzaradan çıkan sonuç, geleneksel anlamda Yahudi dininin ve kimliğinin merkezinde bulunan ahit bilincinin yerini günümüzde Holokost bilincinin aldığıdır. Geline bu noktanın arka planında ise başlangıcı 1960'ların sonlarına uzanan Holokost merkezli algı ya da bilinçlenme süreci ve bu süreçte ortaya çıkan "Holokost teolojisi" yer almaktadır. Holokost'un Amerika ve İsrail Yahudilerinin gündemine girmesinin 60'lı yılların sonlarına denk gelmesi tesadüf değildir. 1966'da Amerikan Yahudi Konseyi'ne (AJC) ait *Commentary* dergisi tarafından Amerikan Yahudi kimliği üzerine yapılan bir ankette Holokost konusu, keza İsrail Devleti, sorular arasında bile yer almamıştır. Buna karşılık bilhassa 1970'lerden itibaren Holokost gerek Amerika gerekse İsrail Yahudileri için eş zamanlı olarak merkezi konuma yükselmiştir. Bu dönem aynı zamanda iki ülkenin ve ilgili Yahudi toplumlarının da birbirine daha yakınlaştığı bir dönem olmaktadır.

Çeşitli Yahudi yazarlar tarafından işaret edildiği üzere, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, bilhassa 1950'lerde Amerika Yahudileri Amerikan toplumuna entegre olmakla meşgul olduklarından, okyanusun öteki tarafında gerçekleşen Yahudi katliamıyla fazlaca ilgilenmemişlerdir. Benzer şekilde modern İsrail Devleti'nin Siyonist kurucuları için de Avrupa Yahudilerinin yok edilmesi Yahudi devletinin kurulma imkânını tehlikeye sokacağı yani Siyonizm'in hedeflerine ters düştüğü için (zira Yahudiler imha edildiyse, onlar adına ülke kurmanın gerekçesi de ortadan kalkmış demektir), aynı zamanda sürgün Yahudiliği ile özdeşleştirdikleri Avrupa Yahudiliği Siyonistler tarafından tamamen arkalarında bırakmak istedikleri bir utanç dönemi olarak görüldüğünden, soykırım konusu bilinçli bir biçimde geri planda tutulmuştur. Fakat 1960'larda yaşanan bazı sosyal ve siyasi gelişmeler sonucunda Holokost hem Amerika hem de İsrail Yahudi toplumlarının gündemine taşınmıştır. Bu gelişmeler kaleminden olarak birbiriyi doğrudan veya dolaylı biçimde bağlantılı bir dizi olaya işaret edilmiştir. Bunların başında Hitler'in sağ kolu olan Adolf Eichmann'ın 1961'de İsrailli yetkililer tarafından yakalanıp yargılanması ve bunun gerek İsrail gerekse Amerikan Yahudi kamuoyunda yarattığı etki, 1964'te Amerikan İnsan Hakları Yasası'nın kabulüyle birlikte zaten Amerikan toplumuna entegre olmayı başarmış ve önündeki engeller kalkmış olan Amerika Yahudilerinin büyük ölçüde işlevini yitiren insan hakları savunusu, ırkçılık ve anti-Semitizmle

mücadele gibi liberal-demokratik içerikli meseleler yerine başta asimilasyon korkusu olmak üzere kendi iç meselelerine yoğunlaşmaları, Amerikan toplumunda Yahudileri de etkileyecek şekilde etnik farkındalığın yükselmesi, Amerikan iç siyasetinde yaşanan çalkantılar ve İsrail'in 1967 Savaşı'nın, kısmen bir gündem değiştirme taktiği olarak Amerikan yönetimi tarafından kullanılması gelmektedir.

Bu süreçle ilgili olarak bizzat Yahudi araştırmacılar tarafından ortaya konan yorumların özeti, Amerika Yahudilerinin, önce 1967'deki Altı Gün Savaşı, ardından 1973'teki Yom Kipur Savaşı'nda İsrail'in Arap ülkeleri tarafından neredeyse yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasını, bu süreç sonucunda bilakis Orta Doğu'nun süper gücü durumuna gelmesine rağmen, Yahudi devletine yönelik yeni bir Holokost girişimi olarak yorumlamış ve kendi Yahudi kimliklerinde oluşan boşluğu Holokost ve İsrail söylemi üzerinden doldurma yoluna gitmiş olmalarıdır. Buna göre gerçekte Amerikan toplumuna asimile olmanın doğurduğu manevi ve kültürel açıdan korunmasızlık şeklindeki hissiyatın sonucu olan, fakat fiziki anlamda korunmasızlıkla özdeşleştirilen bu algılama neticesinde, dönemin genel Amerikan siyasetinin de yardımıyla, Amerika Yahudiliği adına evrensellik söylemi yerine etnik farklılık ve etnik dayanışmanın ön plana çıkarıldığı, buna paralel olarak Amerika Yahudi toplumu ile İsrail arasında kader birliğinin ve ortak menfaatlerin altının çizildiği bir döneme girilmiştir. Amerikalı Yahudi tarihçi Michael Meyer tarafından ifade edildiği üzere, bu aşamada Holokost bilinci, Amerika Yahudileri için din temelli bir ahlakilik vurgusu veya gevşek bir etnik dayanışma bağının ötesine geçmeyen Yahudi kimliği adına çok daha belirgin ve somut bir muhteva sunmuştur.

Holokost bilincinin bu şekilde Amerika Yahudilerinin kimlik algısının merkezine yerleşmesi süreci, *Holocaust and Collective Memory* (2001) isimli kitabın yazarı olan Amerikalı Yahudi araştırmacı Peter Novick tarafından, Fransız sosyolog Maurice Halbwachs'a ait "kolektif hafıza teorisi"yle açıklanmaktadır. Bu teoriye göre hafıza, empoze edilmiş ya da verili olmaksızın çok seçilmiş bir olguya karşılık gelmektedir. Daha doğrudan ifadeyle hafıza, sanıldığı gibi, yaşanan bir travma, travmanın baskılanması ve baskılanan travmanın tekrar gün yüzüne çıkması şeklindeki empoze edilmiş bir döngü içinde işlemekte, bunun yerine, içinde bulunulan şartlar doğrultusunda bilinçli ola-



rak belirlenen ve şekillenen seçimlerin bir tezahürü olmaktadır. Dolayısıyla hafıza denilen şey, bizatihi geçmişte yaşananlarla ilgili olmaktan çok, geçmişin, mevcut sorunları çözmek adına içinde bulunulan zamandan hareketle yeniden kurgulanmasından ibaret olmaktadır. Novick'e göre, 1967 öncesinde Amerika Yahudileri için marjinal bir hadiseye karşılık gelen Holokost'un Yahudi kimliğinin merkezî bir sembolü hâline gelmesi, yani İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan Yahudi soykırımı şeklindeki tarihi bir hadisenin Holokost denilen kutsal bir mite dönüşmesi de, yukarıda işaret edildiği üzere, Amerika Yahudilerinin değişen ihtiyaçları ve buna bağlı seçimleriyle doğrudan alakalı olmaktadır. Benzer şekilde, *The Holocaust Industry* (2000) isimli kitabın yazarı olan Amerikalı Yahudi tarihçi Norman Finkelstein, 1967 öncesinde İkinci Dünya Savaşı'nda yaşananlarla ilgili olarak dönemin ruhuna uygun olarak evrensel içerikli mesajın revaçta olduğunu, sonrasında ise Yahudilerin maruz kaldığı acı ve zulmün biricikliğine vurgu yapan telceli bir söylemin benimsendiğine işaret etmektedir.

Bütün bu değişim sürecinin yansımaları teoloji alanında da görülmüş ve Holokost'un biricikliği söylemi etrafında yeni bir teoloji ve yeni bir ahit fikri oluşturulmuştur. Holokost teolojisi diye adlandırılan bu teolojiyle özdeşleştirilen Emil Fackenheim (ö. 2003) ve Irving Greenberg gibi Yahudi teologlar için Holokost'tan yükselen negatif ses 3500 yıl önce Sina'dan yükselen ilahî sestən çok daha net olarak duyulmaktadır. Soykırım tecrübesini Yahudi kimliğinin merkezine yerleştiren Fackenheim'a göre, Yahudilerin, atalarının Sina'da Tanrı'yla yaptıkları ahit gereği değil, ama Hitler'in hayatında elde edemediği zaferi ona ölümünden sonra hediye etmemek adına Yahudi kimliğine sarılmaları gerekmektedir. Benzer şekilde Greenberg'e göre de, Avrupa Yahudilerinin yaşadığı soykırım tecrübesinden sonra Sina Ahdi artık geçerliğini yitirmiştir; bundan sonra ahit yükümlülüklerini yerine getirmek Yahudiler için bir zorunluluk değil, tercih konusu hâline gelmiştir ki bu da Holokost tecrübesinin belirlediği yeni ve ihtiyari bir ahit anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her iki teolog için de Yahudi kimliğinin yeni belirleyicisi Sina ahdi değil, doğrudan veya dolaylı biçimde Holokost olmaktadır.⁴

Bu konuda bir diğer önemli isim olan Amerikalı Yahudilik uzmanı Jacob Neusner, Holokost söylemi etrafında şekillenen söz konusu Yahudilik anlayışını, eleştirel anlamda "American Judaism of Holocaust and Redemption (Holokost ve Kurtuluş Merkezli Amerikan Yahudiliği)" şeklinde adlandırmıştır. Burada ilginç olan husus, bu adlandırmadaki "Kurtuluş" ayağı, "Holokost"un bir nevi antitezi olarak görülen modern İsrail Devleti'nin kuruluşuna karşılık gelse de, Amerika Yahudileri arasında İsrail'e yönelik ilginin ve desteğin gerilediği dönemlerde bile Holokost

bilinci merkezî konumunu korumaktadır. İşin İsrail Devleti'ni ilgilendiren boyutu söz konusu olduğunda ise Holokost, 1967'den itibaren İsrail yönetiminin benimsediği işgalci politikalara yönelik olarak dünya kamuoyundan gelen eleştirileri bastırmak ve İsrail'in tehdit altında olan bir ülke şeklindeki özalgısını korumak için kullanılmaktadır. Aynı zamanda ortak bir hafıza olarak Holokost, İsrail Yahudilerini hem kendi içinde hem de Diaspora Yahudileriyle birleştiren duygusal –ve ideolojik– bir bağ görevi görmektedir.

Holokost'un kutsallaştırılması ve bilhassa Amerika Yahudileri için bir nevi din hâline gelişi, başta Neusner ve Finkelstein olmak üzere farklı Yahudi yazarlar tarafından eleştiri konusu yapılmış ve hâlâ da yapılmaktadır. Bu eleştirilerde ortak olan nokta, dünyanın en refah içindeki ve –en azından yakın zamana kadar– en korunaklı Yahudi cemaati olmasına rağmen Amerikan Yahudilerinin kimlik algısını oluşturan Holokost merkezli kimlik algısının, ne kadar korkunç olursa olsun geçmişte yaşanmış bir katliam üzerinden hâlâ süren bir mazlumiyet (suffering), mağduriyet (victimhood) ve hayatta kalma (survival) psikolojisi üzerine kurulu negatif bir kimlik algısına karşılık gelmesidir. Pozitif muhtevadan büyük ölçüde yoksun olan bu kimlik algısının en iyi ifadesi, benzer bir felaketin bir daha yaşanmaması için her türlü tedbirin alınması anlamındaki "Never again (Bir daha asla)!" düsturudur.

Holokost'un istimaline yönelik günümüzdeki en keskin eleştirilerden biri de, radikal görüşleriyle bilinen İsrail asıllı caz sanatçısı ve yazar Gilad Atzmon tarafından ortaya konmaktadır. Mevcut hâliyle, kendisini etnik düzlem üzerinden tanımlayan Yahudi kesimdeki baskın kimlik algısının âdeta anti-semitizmden beslenen bir kısır döngü içerisinde işlediğine işaret eden Atzmon, toprak merkezli Siyonist ideolojinin Tanrı merkezli Yahudi dininin yerini almasına yönelik eleştirileriyle bilinen İsraili bilim adamı Yeshayahu Leibowitz'in (ö. 1994) görüşlerine atıfla şu tespitte bulunmaktadır: "Yahudiler birçok şeye inanabilirler ama hepsinin aynı anda inandığı tek bir şey var, o da Holokost." ◀

*Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

1 2017 itibarıyla 16.5 milyonluk dünya Yahudi nüfusunun çoğunluğu İsrail (6.4 mil.) ve ABD'de (5.7 mil.) yaşamakta ve her iki Yahudi toplumunun yarısı sekülerlerden oluşmaktadır. En dindar kesimi oluşturan Ortodoks Yahudilerin sayısı ise yetişkin Amerikan Yahudilerinin %10'unu, İsrail Yahudilerinin %20'sini oluşturmaktadır. İsrail'de %23'lük bir kesim de kendisini geleneksel olarak tanımlamaktadır. Bk. S. DellaPergola, "World Jewish Population, 2017", Berman Jewish Databank; "American and Israeli Jews: Twin Portraits from Pew Research Center Surveys", January 24, 2017 (<https://www.pewforum.org/essay/american-and-israeli-jews-twin-portraits-from-pew-research-center-surveys/>).

2 J. Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, New York: HarperCollins, 1991, s. 75.

3 Bk. "American and Israeli Jews: Twin Portraits from Pew Research Center Surveys".

4 Holokost'un Amerika Yahudileri için merkezileşme ve kutsallaştırılma süreciyle ilgili bütün bu tartışmalar için bk. S. L. Gürkan, *The Jews as a Chosen People in Tradition and Transformation*, London: Routledge, 2009, s. 115-137.

“TA Kİ TÛM SIRLARI BİLEN SAMİMİYETİNİ TASDİK ETSİN”: HAFIZA VE SUÇLULUK YA DA TEŞUVA

Yitzhak Y. Melamed*

Yahudi düşüncesinde hafıza yaklaşımlarına dair bir makale yazmam rica edildi. Kısaca izah edeceğim nedenlerden dolayı konuyu hafifçe saptırmayı tercih ediyor ve asli olarak, hafızanın belirli bir *alternatifine*, yani daha güçlü ve daha az üzücü olan bir alternatifte işaret ediyorum. Yetmiş yıldan fazladır, Tevrat'ta geçen anma ihtarı hakkında, yani “Amalekliler’in yolda size neler yaptığını anımsayın (*Zakhor et asher asa lekha Amalek*).” (Yasanın Tekrarı 25:17) emri hakkında epeyce yazıldı. II. Dünya savaşına kadar haham yorumcular arasında *Ameliklileri* herhangi bir tarihsel ulusla özdeşleştirme tutumu hiç de yaygın değildi. Geleneksel kaynaklarda Amelekliler sık sık her insan ruhundaki zalim temayüllerle özdeşleştiriliyor ve böylece “Amaleklilerin anısını gökler altından sileceksiniz.” (Yasanın Tekrarı 25:19) emri şeytani olarak tasavvur edilen herhangi bir somut insan bölüğünün yok edilmesi şeklinde değil de bir nefis muhasebesi çağrısı şeklinde yorumlanıyordu.

Alman nasyonalizminin zalimliğini ve insaniyetsizliğini hatırlamanın önemsiz bir nedenden dolayı bazı ahlaki değerleri var; bugün, atalarının yaptıklarını unutturmak veya önemsizleştirmek için elinden gelen her şeyi yapan nasyonalistler hiç de az değil. Beri yandan, Tevrat'ta geçen hafıza hakkındaki altı emirden benim en önemli olduğunu düşündüğüm emir son dönem Yahudilik ve hafıza literatüründe çokça anılmıyor. “Siz Mısır'dan çıktıktan sonra Tanrınız RAB'bin yolda Miryam'a neler yaptığını anımsayın.” (Yasanın Tekrarı 24:9) emri de tıpkı Ameliklilerin işlerini hatırlayın emri gibi bir Tevrat emridir (işin garibi, her iki emrin formülasyonu aşırı derecede benzerdir; sanki ikisinin benzerliğine dikkat çekmek istercesine). Peki bu emir ne hakkındadır ve Miryam'ın, Mûsâ'nın kız kardeşinin yani, “Mûsâ'nın evlendiği siyahi kadın”ı (Çölde Sayım 12:1) yerdği bu vakanın hatırlanması neden bu kadar önemlidir? Birçok geleneksel yorumcu Mûsâ'nın eşi olan



Sippora'nın güzelliğine ve dürüstlüğüne vurgu yapar, ancak bu yorumlar Miryam'ın sözlerine ve bu olayı hatırlama emrine dair merakımızı artırmaktan başka bir şey yapmazlar (Genellikle çamaşırlarımızı evin içinde yıkarız, ancak burada Tanrı bizlere sanki Miryam'ın kirini unutmama emri veriyor. "Neden O, kirli çamaşırları herkesin gözü önünde yıkıyor? -Evet biliyoruz ki ırkçılık oldukça güçlü, ama bu olay neden bu kadar mesele ediliyor? Miryam gibi seçkin bir insana hiç saygı duymamalı ve onun şu nefis işleriyle sözlerini görmezden gelmemeli misiniz yani?") Görünen o ki Tanrı "kirli çamaşırları herkesin önünde yıkamama" şeklindeki burjuva duyarlılığını paylaşmıyor ve bazı nedenlerden dolayı, Tevrat Yazarının, Miryam'ın seçkin mevkisine ve tüm dürüstlüğüne rağmen bu olayı hatırlatması oldukça önemlidir.

Bu makaleyi bir Yahudi dergisi için yazmam istenseydi Amelekilerin anısına değil Miryam'ın günahının anısına gönderme yapmayı tercih ederdim, çok basit bir nedenden dolayı; kişinin kendi ırkçı mirasıyla yüzleşmesi onun kendini hedef alan ırkçılıkla uğraşmasından daha değerlidir (yanlışlık ölçüğü ne olursa olsun). Ancak bu makale Almanya topraklarında yayımlanacak ve dolayısıyla ben de sözlerimi daha munasip okurlara yönlendirmek istiyorum.

Geçenlerde AfD partisi (*Alternative für Deutschland*) "kendini suçlu görme ve cezalandırma kült"ünü kınadı. AfD partisine de onun neo-Nazi takipçilerine de bir sempati duymuyorum. Yine de kendini cezalandırma ritüeli olarak hafıza korkunç geçmişle uğraşmanın en dürüst ve en uygun yolu olmak zorunda değil. Böyle bir tutum sürdürülebilir değildir ve görünüşe göre tam da bastırıldığı varsayılan hıncı yeniden canlandırır. Yetiştığım dinî gelenekte -Hasidik Yahudilik- kendini cezalandırma genellikle ikinci bir günah olarak veya daha kesin söylenirse, gerçekliği değiştirme ya da ona şifa olma şeklindeki samimi bir girişim yerine anlamsızca acı veren bir kendini kandırma hareketi olarak görülür. Peki, suçluluğun yüküyle nasıl uğraşılacak? Bu soruya verilmiş bir Yahudi yanıtı var.

Teşuva [lafzen; dönmek veya başvurmak anlamında] kişinin geçmişteki hatasından, zaman zaman köklü bir hatasından vazgeçmesi anlamını ifade eden klasik İbranice kelimedir. Bazen bu kelime pişmanlık şeklinde çevrilir, gerçi bu karşılık tamı tamına uygun bir karşılık değildir, zira *Teşuva* kişinin kendi kendine acı çektirmesini mutlaka gerektirmez. *Teşuva* özü bakımından tek bir basit şeyi gerektirir; kötülüğü yapmanın kalbini samimice değiştirmesi ve geçmişte başkasına yapılan kötü davranışlar gibi kötü davranışlardan kaçınmaya kalıcı bir taahhüt. *Teşuva* bir bakıma kolayken bir bakıma aşırı derecede zordur.

Teşuva, az önce söylediğim gibi, belki kolaydır çünkü kendini cezalandırma ve kendini kırbaçlama gibi bir şeyi mecbur kılmaz. Samimi *Teşuva* için kendini cezalandırma ne zorunlu ne de yeterlidir. *Teşuva* ayrıca kolaydır çünkü kural olarak herkese açık olmalıdır; şayet Eichmann samimi şekilde *Teşuva* gerçekleştirirse kabul edilmelidir (böylesi bir olayın olasılığı yüksek değildir elbette, ama sıfır da değildir). Beri yandan *Teşuva* aşırı derecede zordur çünkü kişinin gönlünü ıslah etmesindeki samimiyet için konan çıta oldukça yüksektir ve kişinin kendi değerlendirmesinin mevzuu değildir. Dolayısıyla konuya dair klasik bir tartışmada İbn Meymûn şöyle yazar; samimi bir *Teşuva* yalnızca bir tanedir "ki onun üzerine, tüm sırları Bilen [Tanrı] bu kişinin bir daha asla eski kötülük örneklerine dönmeyeceğini tasdik eder". Bu bağlamda kişi, kalbini değiştirme kararının samimi mi yoksa kendi kendini kandırma mı olduğunu asla bilemez. Yine de, diye iddia eder İbn Meymûn, kişinin yeni davranış kalıplarını incelersek makul bir *Teşuva* manasına erişebiliriz. Bir insan, daha önce başka bir insana kötülük yaptığı benzer bir durumla karşılaşır da bu kez o insana insanca davranırsa onun gerçekten de yolunu değiştirdiğine dair yeterli bir işaret geçer elimize. Bir insanın, daha önceden kötülük yaptığı duruma benzer durumlarla karşılaşma imkânı ne kadar çoksa -ama tabii bu kez iyi davranış sergilerse- o kişinin *Teşuvasının* samimiyeti de o kadar kuvvetli ve makuldür.

Suçluluk kültü Almanları yakın dönem tarihlerinden berat ettirmiyor, çünkü her kült gibi suçluluk kültü de sahte ve kendi kendini kandırıcı olabilir. O hâlde daha yalın ve temel bir şey gerekiyor; ebeveyninizin ve dedelerinizin, nenelerinizin gerçekleştirdiği taviz-kâr davranış kalıplarını tekrarlamaktan kaçınmak. Ya da daha somutça söylenirse; *tüm* yabancılara, göçmenlere ve azınlıklara yönelik ırkçılıktan ve yabancı düşmanlığından kaçınma. Almanya'da çokça Yahudi hayaleti var ama burada yaşayan çok az Yahudi var. Klezmer rönesansı gibi geçmiş özelemleri ve suçluluk duygusu işlerin gidişatını değiştirmiyor. İnsanların çeşitliliğini karşılıklı kabul etme -ve belki de kutlama- aracılığıyla Avrupa'da Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar için farklı ve olumlu bir gelecek yaratabiliriz. Kutlama, "öteki"ye, yabancılığına rağmen -şu "tuhaf" dinî uygulamaları, garip kıyafetleri ve cinsel davranış kalıplarına rağmen- saygı duymaz; aksine tam da yabancılığından *dolayı* saygı duyar. Böylece "Işığınız tan gibi ağaracak, çabucak şifa bulacaksınız" (Yeşaya 58:8). ◀

*Prof. Dr., Johns Hopkins Üniversitesi, Felsefe bölümü

TARİH, SİYASET VE HAFIZA: CHARLES PÉGUY'NİN GÜNÜMÜZ İÇİN ÖNEMİ

John Milbank*

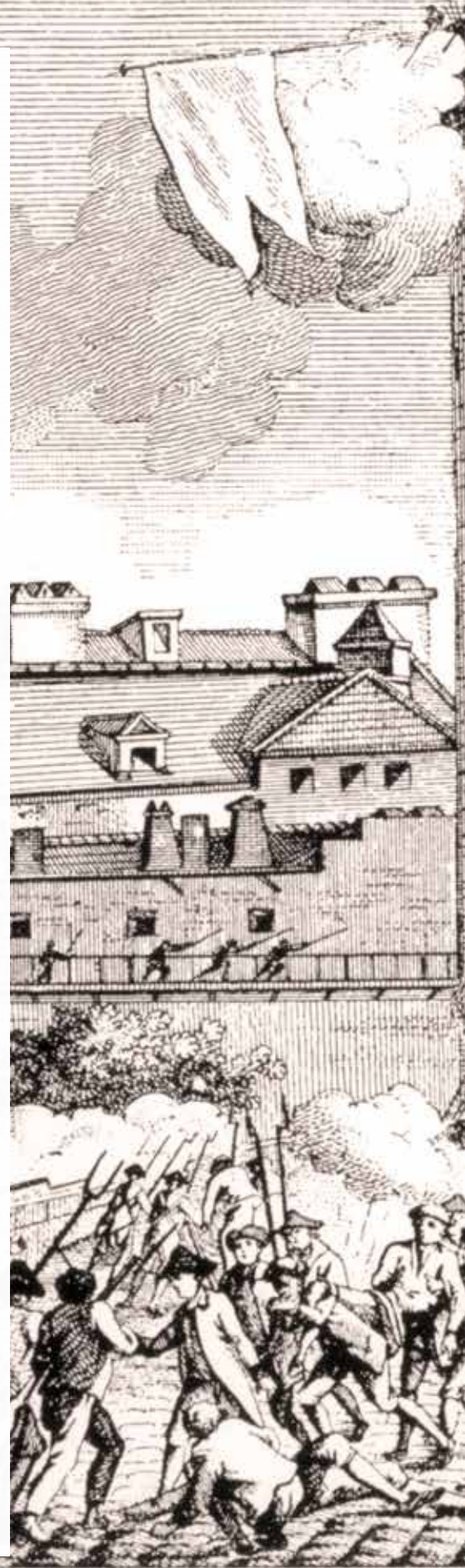
Sosyalist Cumhuriyetçi ve yabancılaşmış Katolik şair Charles Péguy, Birinci Dünya Savaşı'nda öldürülmesinden kısa bir süre önce yazdığı *Clio II*'de Fransız Devrimi'ne dair alışlageldik solcu yaklaşımı sorgular. Bu yaklaşıma göre Fransız Devrimi insan haklarını ele alan aydınlanmış fikirlerin ileriye yürüyüşü sayesinde istismarı alaşağı etmiştir.

Bu yaklaşımın aksine Péguy'e göre *ancien régime* [kadim nizam] kendi kendine çökmüştür. Bir zamanların şanlı Hristiyan monarşi ve aristokrasisi hayırsever işlere tamamen sağır değildi, ne de para kültürüne kendini tamamen kaptırmıştı, ama baştaki çürüme yüzünden sükût buldu. Buna karşılık, devrim, esasında ne menfi eleştiri ruhundan ne de soyut ideallerin benimsenmesinden doğmuştu. Devrim yeni bir *mistik* olarak, belirli bir yer ve zamanda, özgün bir karakter kadrosu arasında, kendini en göze çarpar şekilde Bastille baskınında göstermiş, tarifi olmayan yenilikteki bir insan yoldaşlığı hissinden doğmuştu.

Bu olay en başından itibaren ritüel diliyle kendini ifade etti ve böylece kendi kendisinin anmasına dönüştü, yalnızca bir *novum* olarak, radikal bir açılış olarak vuku buluyordu çünkü paradoksal, kökensel olarak mükerrer bir karaktere sahipti.

Péguy'e göre kendi zamanında, erken 20. yüzyılda, devrimci itici güç vaktinden evvel *viellissement*'dan, yaşlanmadan mustarıptı. Öyle ki, Yahudi, Hristiyan ve Cumhuriyetçi *mistikler* arasında yeni bağlantı kurmuş, Dreyfuscular arasındaki biricik ve özgül ruh, Fransız Cumhuriyetçiliğinin tarihinin son sahici faslını teşkil ediyordu. Gelgelelim, hâlihazırda ilerleme yanlısamasını sahiplenerek, tarifsiz ritüel temellerine ihanet ederek yalnızca bir *politique* [siyaset] olmak hâline battı. Her yer ve zamanda, her insanın mutlak hak ve haysiyetiyle ve de her daim yenilenecek örgütlenme çağrısıyla münhasıran ilgilenmek yerine, Cumhuriyetçilik her şey ve herkesin, gelecek nesiller için, özünde faydacı bir fedakârlığını salık verir hâle geldi. Bu fedakârlık sonsuza dek ve anlamsız bir surette tekrar edilmeliydi.

Bu ucube sürecin aracı devlettir. Böylece devlet antik şehirle olan son temasını da bürokratik kayıt, işlem ve insan kaynaklarının araçsal örgütlenişi için kaybetmiştir. *Laïcité* artık dinle iktidarın, manevi özgürlüğün büyümesini ziyadeleştirecek bir ayrışması değil, ebedi olanın dogmatik bir surette kamusal reddidir. Bu reddiye, mevcut her şimdiki anla olan doğrudan ilişkisiyle, istikbal ve "ilerleme" üzerine bina edilmiş sivil dini, müşterek amacımızın ve daimî surette terakki edecek nesillerin ümit ettiğimiz kurtuluşunun tek kaynağı kılmak ister.





Bu yeni kült bir sayısallaştırma ve hesaplama meselesi olduğundan, yeni kutsal aracı paradır ve bu aracılık sayesinde ki, Péguy'e göre, Batı'nın Hristiyanlık sonrası bir çağa adım attığı sonucuna ulaşılabilir: Artık Batı yaratılış, günah, tecessüd, kefare, inayet ve ceza gibi nosyonlara isnat etmeksizin idare edebilir. Ontolojik olarak verili olanlar (zamansal kayıp, kazanım, ümitsizlik ve ümit müstesna) artık mahiyetleri itibarıyla paraya dairdir. Öyle ki çoğu insan günahkârlarından daha beter bigânelik hâline düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Günahkârlar, en azından, kurtuluşun ve cezalandırılmanın dramasını menfi de olsa kavrarlar.

Bir de yeni fazilet nişanesi para sisteminin nazırları vardır, yeni papazlar, yani "entelektüeller" – ki onlar doğanın deneysel ve teknolojik anlaşılışının toplumsal ve tarihsel eşdeğerine sahip oldukları iddiasındadır. Üniversitelerde kaim olabilirler, ama en nihayetinde devlete çalışırlar ve devletin idari aygıtınca işe alınabilirler. Özünde iki biçim alırlar: ya toplumsalın *a priori* kuramcıları (ebediliğin daimiliğinin yerine, varsayılan toplumsal bir sabite dair tarih dışı yasalara dair fanteziler kuran "sosyologlar") ya da ampiristlerdir (toplumun zaman içindeki ilerleme ve geriye gidişlerinin izini sürebilmek için tarihsel olay ve devirlerin "külli" ve tamamen hatasız izahını vermek zorunluluğundaki profesyonel tarihçiler).

Bu yeni laik pozitivist tarihselciliğe karşı Péguy *Clio II*'deki meşhur yıkıcı eleştirisini sunar. Dört argümandan müteşekkildir bu eleştiri. Bir, modernler değil antıklar haklıdır: tarih toplu ileri gidişe meyleden suni teknik bir süreç değildir, organizmaların ve hayvanların zamanı da vardır (ki bu zaman muazzam surette yaratıcıdır ve özgür bir şekilde icat kabiliyetine sahiptir). Medeniyetler de birer kültür olduğundan doğal bir şekilde doğar, kısa bir olgunluk dönemi yaşarlar ve alışkanlıklarından yorgun düştüklerindeyse bir noktada silinirler. Péguy'nin son derece haşın laik teolojisi için Hristiyanlık olayının ve Hristiyan şehrin dahi bu süreçten eninde sonunda azade kalamayışı ve muhtemelen de kalamayacak oluşu son derece önemlidir.

Yaşlanma yahut *vieillessement* eninde sonunda takriben kaçınılmazdır, çünkü kültürler kaybolmaz ya da hemen telafi edilebilir maddi yetenekler üzerine inşa edilmez. Kültürler zamanla ihmal olunduklarında, tekrar ve tekrar uygulanabilir, yazıya dökülüp formalize edilebilir fikirlerden de müteşekkil değildir. Aksine kültürler bir *mistik* üzerine inşa olunur. *Mistik*, Péguy'e göre, mantığı dikkate değer surette kelimelere dökülemez olan, tam da bu sebepten yaşamsal ve ilham verici kalan, maddiyle sembolüğü birbirine bağlayan bireyle-rarası müşterek ritüel pratikler demektir.



İkinci argüman tam da kökenler sorusuna dairdir. Tarih yazımı olguları hatasız kaydedebilmek için anıtları didik didik arar. Fakat bu sözde gerçekçilik, olayın gerçekliğini gözden kaçırmaya mahkûmdur. Tüm olaylar, özellikle de mühim olanlar, gizemli bir şekilde inşa olunurlar, yazılıdan çok şifahidirler ve yalnızca geriye dönük olarak, ilerideki etkilerine binaen olay nitelenmesine mazhar olurlar. Yazılı bir edebiyat eseri gibi, olayların herhangi bir “kayıt”ı yalnızca bir “versiyon”dur, daha temel bir sürecin bir yorumundan ibarettir. Bir olayı tavsif etmesi gereken ehemmiyete sahip olabilmesi için, dinamik bir ilham kaynağı olan süreç bir dereceye kadar müphem kalır, kökensel gizliliğinde kilitli kalır ki bu en kesifinden, ontolojik bir gerçekliktir.

Olayın paradoksuyla karşı karşıyayız: olay olabilmesi için hâlihazırda kendini kaydetmiş olması gerekir, dolayısıyla tarih daima henüz [*always already*] tarihyazımıdır, insanın yaşanan gerçekliği kökeninde edebiyatça, gerçekse kurgusal olan tarafından gölgelenir. “Poetik” çiftedir: bir şey muhayyilenin diyarında “uydurulmadan” hiçbir şey olay ya da *factum* [olgu] olarak maddeten “yapılamaz”. Olayın otantik gerçekliği görünüşteki bu ilaveye ihtiyaç duyar.

Ne var ki, paradoksu şiddetlendirmek pahasına belirtmek gerekir ki, olayı her şeyden önce bir olay olarak kuran bu ilave, daha baştan bir kısım düşüş veya yetersizlik unsuru da taşır beraberinde. Bunun nedeni yeni kültürel akının yeni çıkmış ilhamı kendini tamamen tatmin edici bir şekilde ifade etmekte yetersiz kalır. İfadenin bu nakısalı hâli kökenden “sonra” gelmeyip, onunla aynı zamanda vuku bulmasına rağmen böyle-

dir. Sonuç olarak nostaljik bir surette kayıp bir geçmişe ricat etmeye talip olamayız, böyle olduğu hâlde “ilerleme” putunu da reddetmeliyiz.

Bu şiddetlenmiş paradoks yüzünden, Péguy’nin eserlerini kat eder surette, vücuda gelecek her şeye hâlihazırda hamile bir “saf köken” ile “dışa adım atış” (eğer kişi kemale erecek ve taze bir sahiciliğe şamil olacaksa, ileri gidip, büyümeyi ve yaşamı ve ölümü riske atmak) arasında bir gerilim vardır. Bu yüzden Péguy ihtiyarın çocuğun tazeliğini yitirdiğini ve onunla ancak ömrünün sonunda çocukla eşitlendiğini söyler: Çocuk gibi onunda önünde, tüm ebediyetin suretinde, her şey önünde uzanır.

Netice itibarıyla, tüm müteakip Bastille günleri ilkinin yankılarıdır, ilkinin tekrar olunamaz masumiyetine ihanet eder ve fakat, eşit bir biçimde doğrudur ki, sonraki günler olduğu için bir ilk gün vardır ve en başından itibaren kendi kendini yad ediş olarak tekrar eder. Benzeri bir tersine döndürmeyle, Monet’nin meşhur serisindeki geç nilüferler önceki resmolunmuş çiçeklenmelerden daha çarpıcı gözükebilirler, ama ilki aralarında en güzeldir. Çünkü ilkinde “en azını biliyordun.” – Monet tüm sonraki resim serilerini sezinleyerek, evvelden içeren tasviri sezinlemişti.

Paradoksun her iki tarafı içinde Péguy’a göre kişi gerçek, yaşanmış, tecrübe edilen ve hatırlanan zaman içerisinde kalır. Bergson’un *durée* ya da sürem nosyonuna uygun olarak, ben geçmiş bir olayı onu yalnızca diğer bir önemli olayla (önceleyen ya da sonralayan olaylar – bunlar herhangi türden bir “mekânlaşmış” saat-zamanı dakikliğine yabancıdır) bağlantılı olarak

hatırladığım için tecrübe ederim. Olayın ehemmiyeti-
nin sürdürülebilmesi ve güçlü olay-karakterini idame
ettirebilmesi ancak geleceğe doğru özdeş olmayan bir
şekilde sonsuzca tekrarıyla mümkündür. Başarısız bir
devrim kelimenin tam anlamıyla, başarılı bir devrimle
aynı derecede “vuku bulmaz.”

Gelgelelim Péguy'nin süremi psikikten tarihsel bir
düzleme taşıyışı, onun nezdinde, Bergson'un kaynaş-
mış psikik içsel zaman ve münferit olayların sade dışsal
görünüşleri arasındaki ikiliğiyle zımnı bir anlaşmazlı-
ğını ortaya koyar. Tam tersine, Péguy'e göre, eğer in-
san zamanı her daim evvela, fiziksel olarak hareketle
dolayımıyor ve konvansiyonel olarak takvimsel
işaretlemelerle sembolikse, bütünüyle kamusaldir. Bu
durumda sürem, içsel hafıza için dahi, bir olaylar *ca-
tena*'sıdır, yani zinciridir: bu olaylar bağıntılı olarak
meydana çıksalar da gizemli bir şekilde münferit kalır-
lar. Zincir bağıntılardan oluşsa da hiçbir bağıntı kendi
başına oluşmaz.

Bu sakının işareti ise hiçbir gerçek, aktüel olayın ta-
mamıyla bir seride emilebilir olmayışıdır. Eğer, bir kez
dahi, ilk ve son kez “bit”seydi olay, ya da tamamıyla
belirlenebilir olsaydı, epistemolojik olarak farkına
varılabilirliği imkânsız olurdu. Herhangi bir şekilde
insanlık tarihinin yokluğunda imkânsızlaşacağı be-
lirleyici olaylar öneme (sebeplerini tam olarak anla-
yamayacağımız sebeplerden ötürü, diğer olaylarla,
ölçülemeyerek bolluklarını saran sayısız kelimelerle,
şifahi ve fiziksel neticelerine) uygunluklarından do-
layı açığa çıkarlar.

Péguy'nin kanaatince akademisyenler paradoksun her
iki tarafını da gerçekçi ve eleştirel olmayan bir şekilde
ihmal etmekte. Tarihsel nedenselliğin geriye dönük
olarak kurulduğunu görmekte başarısızlar: Bir kez
vaki olanın müteakiben vuku bulacak olana bağımlı
olduğunu göremiyorlar, ve buna eşit derecede, önemli
olayların tam da tanımlanamaz ve sonsuzca tartışılabil-
ir olmalarından dolayı önem arz ettiklerini takdir et-
mekte başarısızlar. Sonuç olarak, Parisli profesörden-
se kırsal lise hocasına daha erişilebilir olan, olaylarla
yaşayan halk-ilişkisi (kişisel hafıza, dedikodu, abartı)
tarihçilerin hantal araştırmalarına nazaran tarihsel
gerçekliğe daha yakındır.

*Cahiers de la Quinzaine*¹ dergisinin editörü Péguy'e
göre ileri surette metafizik olan, içkin folklorik hik-
mete ayak uydururken, insan bilimlerinde “bilimsel”

olanın zaferi aslında vasatın ve zamaneliğin zaferidir.
Zannınca sabık dostları Dreyfuscuların yazgısı da
buydu. Coşkun gençlik yıllarında, çoğulcu bir şekilde,
hiçbir hakiki Katolik ya da Sosyalistin saygı duymaz-
lık edemeyeceği surette Yahudi *mistiğin* haklarını sa-
vunmuşsalarda, devrimin bizatihi ayinsel bir söylem
atmosferinden neşet ettiğinin unutuşunda, seküler bir
dogmatizmi savunmaktaydılar.

Üçüncü argüman olayın doyumluk vasfının bir başka
içerimiyle alakalıdır. İlke bazında, profesörler müm-
künmüşçesine konuşup eyleseler de, tüketici, eksiksiz
bir tarih imkânsızdır. Bir olay, bir dakika ya da bir gün
sürebilir, fakat gerçekliğine dair araştırma zaruri ola-
rak daha uzun süre alır ve hiçbir zaman sona eremez.
Çünkü vaki olan, sonsuza dek tartışılabilir (çünkü
sayısızdırlar, ister bir olayın yerel ve doğrudan sürecini
sonsuz küçük parçasına bölün, isterseniz tüm zaman
ve mekân boyunca, sonsuz bir surette dallanıp budak-
lanan oluşumunu zikredin) nedensel vesilelerin hepsi-
nin ifratındadır.

Tarihyazımında tüm mesele sonlu olanın daire içine
alınmasına bağlıysa da hususi sonlu biricikliğin bir
enstantanesi olarak olay bu şekilde sonsuz olanla ke-
şişir. Dolayısıyla ya (özellikle de antik dönem söz ko-
nusu olduğunda) hiçbir şey için yeterli kanıt yoktur,
ya da (özellikle modernlik mevzubahisse) çok fazla
kanıt mevcuttur.

Bir olay yalnızca tekrarında var olduğundan dolayı,
nesnel tarih üretmek için kendimizi gerçek manada
geçmişten koparamayız, öznel tarih dahi bu anlamda
sorun çıkarır, çünkü kişinin gerçekte kim olduğuna
ve şimdide şahsın sanılarının neye balığ olduğu hu-
susunda aynı tarihsel belirsizlik etkindir. Mümkün
tek tarih nesnelle öznelin dolayımına bağlıdır ve bu
da aynı anda hem geçmiş bir ehemmiyet uzamına
itaatkâr bir sadakatı, hem de bu uzamın gelecekte
açınanmasına dair daha da ileri bir bağlanımı talep
eder.

Üstün gelen pozitivizm için olduğu üzere, tarihsel
geçmiş tarafından projekte edilen ve toplayıcı olarak
görülen gelecekte, böylesi bir tarihyazımsal çaba ge-
çersiz olacaktır. Bu noktada Péguy sadece adanmış
tarihin mümkün olduğunu değil, aynı zamanda ay-
rıntılarını verdiği şüpheli çıkmazlara ancak mukad-
des bir tarihin üstünlük sağlayabileceğini iddia eder
gözükmektedir.

*Bir zamanların şanlı Hristiyan monarşi ve aristokrasisi hayırsever işlere
tamamen sağır değildi, ne de para kültürüne kendini tamamen kaptırmıştı,
ama baştaki çürüme yüzünden sükût buldu.*

Bir olayın farkına varılır bir olay olabilmesi için her daim bir dereceye kadar şaşırtıcı ve tahmin edilemez–yani, nedensel süreçlerin ifratında- olması gerekir. Sonuç olarak, bir olayın herhangi bir “açıklama”sı, olayın *bizatihi* faş eden ve çerçeveleyen açığa vurucu karakterine yer bırakmak durumundadır. Dolayısıyla, araştırmacının olayı konumlandırabilirliğinden daha fazla araştırmacı konumlandırılır.

Bundan şunu anlamalıyız: eğer tarihi azami de olsa ehemmiyet arz eden bir derinlikle kavrayacaksa, bu belli olayların açınanması noktasında bağlılık gerektirir ve tek bir yüce olayın evrensel insani ehemmiyet anlatılarını inşa etmesine izin verir.

Dördüncü eleştiri olan, “entelektüellerin [yeni] çağı”nın tarihsel yaklaşımının tenkidinde bu içerim tekrar olunur. Burada ampirik kayıt seviyesinden, eylem için ampirik örnek ve sosyolojik tavsiye seviyesine geçeriz. Geleceğe dair olan sivil din meselesini bir kez daha bu seviyede de konumlandırabiliriz. Péguy bu laik amantünün tüm adalet ve dolayısıyla ahlak nosyonlarını tutarsız kıldığını iddia eder. Ebediyet ve ebediyetin Tanrısı yerine tarihi ve onun teşahhüs etmiş pagan muhafızı Clio’yu koymuşuzdur. Fakat, Clio’nın bize dediği üzere, o hiçbir zaman tek başına hüküm sürmeyi beklememiştir.

Artık aşağıdaki Birçoklarımızı yargılayacak herhangi bir ebedî Bir yoktur. Onun yerine gelecekteki sayısız çokluktaki insanın (ki bu insanlar da sonsuza dek yerlerinden edilecek ve yerlerine yenileri gelecektir) revizyoncu hükmüne, sonsuz bir şekilde mevzu bahisizdir. Gelgelelim onların bizim üzerimizdeki hükmü ve bizlerin onlar üzerindeki tesiri bilinmezdir: şimdi olduğu üzere, bunların öngörüsü yararsızdır ve bunlar bizlerin toplumsal ve bireysel pratiklerimize rehberlik edecek bir ilke olarak karşımıza dikilmemeli.

Dahası, bu rehberliğin belirsizliği sadece ve sadece, dinî her türlü kendi kendini küçük düşürme patolojisini tefrit eder şekilde, kendini kurban ve hatta yok eden bir eyleme doğru giden bir yanılmayı cesaretlendirebilir. Burada görülmektedir ki, Péguy’nin teşhisini, 1914’ü takip eden bir yüzyıl ziyadesiyle onaylamıştır. Nitekim görülüyor ki, insan haklarından ve geçiş aralığının mukaddesiyeti, yalnızca ebediyetin ışığında görülebilir. Paradoksal bir biçimde, şimdiki anın önemi ile ona ihanet edip, ihlal eden düpedüz zamansal

bir perspektifi koruyan ebediyettir. Aynı ölçüde, geçip giden her devri daha doğru bir şekilde yargılayabilmemiz için ebedî hak hissimizin uzak ve yakın tefriğine muhtacdır.

Bu yüzden daha erken tarihli *Clio I*’de Charles Péguy “zamansalın ebedî boyutunu reddeden laik papazlar”ı alenen suçlar: Bu tavırlarının insan tarihinden herhangi bir anlam çıkarımını namümkün kıldığını söyler, çünkü tarih her daim mistik inisiyasyonda temellenir ve sahih bir tarihyazımı bu elden kaçıreren gerçeklik üzerine tefekkür etmek mecburiyetindedir.

Burada Péguy’nin sık sık antik pagan şehrinin ebediyet ve ruh üzerine inşa edildiği olgusuna isnat ettiğini akılda tutmalıyız. Antik çok-tanrıcılığı aştığını düşündüğü antik kahramancılık bu iki inanç olmaksızın mümkün olamazdı. Bu iki inanç sayesinde antik kahramancılık felaket boyunca ve sonrasında ayakta kalabilmiştir. Péguy’e göre Hristiyanlık sonrası özellikle korkunçtur, bu durumun ortaya çıkışına sebep olaraksa Hristiyanlığın kademe kademe psişik ve ruhani olanı göklere çıkarıp, bedenden tamamen ayrılabilir hâle getirmesini gösterir. Gelgelelim, Hristiyanlık bunu yaparken psişik ve ruhsal olanın aşkınsallıkla doğrudan ya da zaruri olarak karışmasını gerektirmez. Ve şimdi modernlik, yaşamın trajik şerefine dair Hristiyanı ısrarı, ebediyete olan çelişkili isnadından, kısır gelecek-sellik kültürünü üretebilmek için, zorla kopartmıştır.

Péguy, *Clio I*’de, Hristiyanlık sonrası, müstakbel özgürlük kültürünün savunucusu yeni laik ruhbanaya saldırısına rağmen, eşzamanlı olarak “ebedî olandaki zamansalı reddeden kilise rahipleri”ni de alenen eleştirmiştir. Hatta, bu ikinci gruptakilerin sekülerleşme noktasında daha suçlu olduğunu söylemiştir. Hristiyanlığın temel keşiflerinden olan zamansalın önemini görmezden gelip, bunu yanıltıcı bir “saf doğa”ya devrederek, bu keşfin bütünüyle laik kuvvetlerce sömürgeleştirilmesinin garantiye alınabilmesi için yardım etmiş oldular. Zamansal, bir kez keşfedildiğinde, basitçe unutulamaz, ama eğer Hristiyanlık zamansalı terk etmişse, o zaman zamansalın ehemmiyeti de yalnızca maddi açıdan okunulacaktır.

Péguy’nin tarih ve hafıza üzerine düşünceleri, yazılışlarından yüzyıl sonra, bizim zamanımız için nasıl önem arz edebilir, ne söyler? Çözümlediği pek çok temayül bugün, azmış formalar almış olarak, bizimle be-

Bizim anladığımız şekliyle, pek çok insan topluluğu tarihsel değildir, ya da başka türlü tarihseldirler –Tarihin farkında olmadıkları için değil, ehemmiyeti son derece makul şekillerde başka yollarla kodladıkları için.



raber. Tarihe, şimdi uzmanlar çok daha sıkı bir şekilde tepeden bakıyor ve ilerlemeci bir geleceğe dair resmi din, küresel şimdiki tahakkümü altına almış durumda. Ne var ki, akademisyenler ve resmi gazetecilerce hafızanın iç edilişine, tam olgunlaşmamışsa da, “popülistler”ce –ekseriyetle ulusallık ve din adına- meydan okunuyor. Gerçek kökenlerinden uzun bir süreden beri uzakta kaldıklarından, bu protestolar kulak tırmalayıcı ve cahilce gelebilir. Bu sebeplerden dolayı da çok kolay bir şekilde safi önyargıya dönüşebilir.

Péguy popülistlerin karşı-aydınlanmacı itkileri için son derece sofistike gerekçeler öne sürüyor. Bu gerekçeler, aslına bakılırsa, bizatihi akıl kültürünün son derece iyi düşünülmüş bir eleştirisini sunar. İşin doğrusu, tarih yalnızca bir müspet olgular silsilesi değildir. Bizim anladığımız şekliyle, pek çok insan topluluğu tarihsel değildir, ya da başka türlü tarihseldirler –Tarihin farkında olmadıkları için değil, *ehemmiyeti* son derece makul şekillerde başka yollarla kodladıkları için. Önemli olan döngüsel olabilir: Doğal olanlar yıllık ya da periyodik olarak gerçekleşirken, kültürel olanlar izlerin ve bedensel yazılmaların yeniden çizimiyle ve atalardan kalan şarkı ve ritüellerin icrasıyla gerçekleşir.

Tersine, hem kültürel hem de doğal gerçeklik hissimiz esasen değişimden müteşekkildir ve bu, gizlenmiş ya da Tek Tanrı etrafındaki gizemin ve dinî kültürler ile akla uyanışa dair felsefi kültürlerin istilasına bağlıdır. Bizim “olay” hissimizin ortaya çıkabilmesi için yeni bir “vahiy” hissi ve aklın zaman içre işine dair yeni bir tecellinin olması gerekiyordu. Bu yeni his hem Uzak Doğu’da, hem Yakın Doğu’da, hem de Batı’da neşet etti.

Vahiy hissinin ve hakikatin kozmik ifşa oluşunun seküler ölümle birlikte, gerçekte, olayların sadece gölgeleriyle baş başa kaldık: Devrimci olduğu varsayılan kırılmalar, yeni hislenişler, yeni teknolojiler, yeni modalar, yeni zenginlik ve şöhrete dair yeni türler. Geleceğe ve yeni olana işaret edildiğimizi tahayyül ediyoruz, ama Péguy’nin de iddia ettiği üzere, lütfun gelişinin beklentisinin son bulmasıyla beraber, sahih bir yenilik artık hiç de beklenen bir şey değildir.

Bergson’un işaret ettiği üzere, zamanın gizemini unutmak suretiyle, şimdiki geçmişin tüm döküntülerinin tamamlanmış bir birikimi olarak tahayyül ediyoruz. Geçmişin şimdide canlı olduğunu ve bu nedenle şimdinin hâlihazırda geleceğin şaşırtıcı başlangıcı olduğu gerçeğini (ve geleceği hiçbir zaman tam olarak kontrol edemeyeceğimizi) gözden geçiriyoruz. Bir de tersine geleceğin aynısının dahası olacağını, sadece daha hızlı, daha akışkan ve yönlendirilebilir olacağını varsaymaya icbar ediliyoruz. Ebediyet kültürünün düşüşüyle beraber gelecek ilerleme kültürü de esasında, gizli bir surette, yanlış bir şekilde mumyalanmış geçmiş kültürle yer değiştirir.

Popülistler belirsiz bir biçimde tüm bunların yanlış olduğunun ayırdına varıyor. Zaman öncelikli olarak uzmanlara değil, sıradan insanlara, her birimize aittir. Tarihimiz var, çünkü, tarihçilerin sonradan kayıtlarına alabildikleri eylemler olduğundan değil, fakat Bastille baskını gibi, belli vuku buluşlar var ki canlı hatıralarıyla olayların şerefine layık oluyorlar. “Olgu”nun ağırlığı evvela hafızanın yeğinliğine ve hakikati faş eden insanlarca hissedilen, geçmişteki hadiselerin yeniden-icra ediliş ritüellerine bağlıdır. Akademik bir tamlik, düzelticiliği bakımından önemli olsa da, bu birincil kültürel sürece nazaran her daim ontolojik bakımdan ikincildir.

İmkânsız bir şekilde, hafızanın popüler kültürünü yerinden etmeye çalışan akademik tarih kültürü, der Péguy, aynı zamanda kıyamet hükmünün ilahî işini de yerinden etmeye teşebbüs eder. Çünkü şimdiki birikmiş bir geçmiş indirger, ayniyetle, geçmiş de şimdinin yüzeyinde şu an görülene indirgenir. Liberal düşünürler şimdinin tüm geçmiş üzerinde nihai kararı verme noktasında ilahî hakka sahip olduğunu varsayarlar, çünkü geleceğin yalnızca bir toparlama işlemiyle geliştirilmiş (seçimin, teknik kontrolün, hakların ve demokrasinin daha da ileri bir şekilde genişlediği) şimdi olduğunu doğru kabul ediyorlar.

Sonuç itibarıyla, profesyonel tarihçilerin (profesyonel olarak herkesten daha iyi bilmesi gerekenlerin) görüşüne daha da yaklaşıyoruz: Tüm geçmiş şimdinin önünde mahkemeye çıkarılmalı, şimdinin kendi standartları üzerinden, şimdide yargılanmalı. Bu durum, mevzu bahis standartların değişeceğini ve geleceğin bizi yargılayacağını unutmak demektir. Gelgelelim, bu hakikate aldırış etmeksizin, giderek daha çok, İncil’deki günahın miras kalışına dair görüşlerin sapkın bir sürdürülüşü olarak, geçmişin suçlu addedilenlerinin seçilmiş mirasçılarının, atalarının mazide gerçekleştirdiği her türden baskıcı eylemler için cezasına maruz bırakılmaları bekleniyor.

Bu kendisi için, şimdide ve gelecekte, adaleti tesis etmenin asıl zaruretinin görmezden gelmektir. Muhtelif insan kimlikleri arasında böylesi bir adaleti ancak bu kimliklerin, her şeyden önce, tahmin olunamaz ve yönetilemez açığa çıkaran varış süreçleri ve seçici halk belleği vasıtasıyla kuruluşuna izin vererek tesis edebiliriz. Charles Péguy, seküler kültürün bu birincil süreçlerin işlemesine izin vermediğini, aksine bunları tanımlı gereği bastırmaya zorunlu olduğunu ileri sürer. ◀

* Prof. Dr., Nottingham Üniversitesi, Teoloji ve Dinî Çalışmalar Bölümü
1 Çevirmenin notu: “İki Haftada Bir Çıkan Dergi” Péguy’nin 1900-1914 arası çıkardığı, Dreyfusçu ve solcu dergi. Péguy reklam almayı reddetti ve sosyalist ilkelerden ilhamla sansürlü bir yazı alanı var etti. Yazarları arasında Anatole France, Henri Bergson, Jean Jaurès, Romain Rolland gibi, dönemin en önemli isimleri vardı. Çok satan olmasa da Fransız entelektüel dünyasına yön veren bir dergi oldu.



NİSYAN: İNSANIN DOĞASINA AİT BİR KEMAL

Muhammed Bedirhan*

Gündelik hayatımızda çok sık rastladığımız ve muhtemelen de pek bir önem atfetmediğimiz bilişsel durumlar arasında yer alan unutmak ve hatırlamak bazı dünya görüşleri açısından anahtar kavram niteliğini haizdir. Nitekim Antik Çağ felsefe dünyasının etkin akımlardan olan Platonculuk ve türevleri ile onlardan bir hayli etkilenmiş görünen Gnostik akımların ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojileri unutma ve hatırlama ekseninde döner. Bu akımlar unutkanlığı insanın kâmil doğasından düşüşü neticesinde ortaya çıkan ontolojik bir cehalet durumu olarak kabul ederler ve bu kabule dayanan birtakım ilkeler çerçevesinde bütün dünya görüşlerini teşekkül ettirirler. Buna göre insanın bir şeyi bilmesi o şeyin hakikatini hatırlamasından ibarettir. Günah unutkanlıktan doğan cehaletin neticesidir. İnsan bu dünyadayken hatırlama sonucunda ulaştığı irfan ile kurtuluşa erer. Unutma ve hatırlama eksenli bu dünya görüşleri erken dönem Hristiyanlığın en büyük galesi olmuştur. Öyle ki, etkisi İslam sonrası döneme kadar bile uzanan yüzyılları bulacak tartışmalara hatta savaşımlara kaynaklık edecektir.

Unutma ve hatırlama kavramları ekseninde teşekkül eden dünya görüşlerinin konuya dair tartışmaları İslam dünyasına hemen hemen hiç etki etmemiş görünmektedir. Bu yüzden unutma ve hatırlamanın doğası üzerine konuşmak İslam entelektüel geleneğinin popüler konuları arasında yer almaz. Dolayısıyla unutmanın tıbbi açıdan doğası ya da fıkhi/hukuki açıdan doğurduğu neticeleri enine boyuna incelemiş olsalar da unutmanın ontolojisine dair Müslüman müelliflerin kalem oynatmaktaki isteksizlikleri bunun en bariz kanıtıdır. Bununla birlikte az sayıda müellif unutmanın doğası, sebebi, insanın neden unuttuğu, hafızayı korumanın anlamı ve önemi, insanın unutmasının onun için bir eksiklik sayılıp sayılmayacağı problemlerine eğilmiştir. On yedinci ve on sekizinci asır İslam dünyasının önemli entelektüel isimlerinden kabul edebileceğimiz Abdülganî Nablûsî de bu az sayıda müelliften biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nablûsî *el-Keşf ve'l-beyân fi mâ yete'allaku bi'n-nisyân* adını verdiği kısa risalesinde unutmayı ele alır.

Nablûsî bu risaleyi hac dönüşü uğradığı Mısır'da katılığı bir mecliste Çorlulu Ali Paşa'nın insanın unutkanlığının nedeni hakkında kendisine sorduğu soruya binaen Mısır'dan Dımışka dönüşünde yazmıştır. Bir mukaddime, beş fasıl ve bir hatimedden oluşan risalede Nablûsî nısyanın/unutmanın sözlük ve terim anlamlarını, nısyanın nedenlerini, nısyan ile bağlantılı kelimelerden olan zuhûl ve gaflet gibi kavramları, nısyanı gidermek için şeri ve tıbbi açıdan tavsiye olunan reçeteleri, nısyanın şeri/dinî açıdan hükümlerini ve nısyanın insanın kemali ile olan ilişkisini inceler.

Risale insanın hâdis ve nâsî, Tanrı'nın kadim ve hafız olmasına ve nısyanın Allah'ın yaratmasının kemalinden kaynaklandığına vurgu ile başlar. Ardından nısyanın lûgat ve istilâh açısından tanımlanmasıyla devam eder. Buna göre nısyanın lûgat açısından tanımı nesiye, yensâ mâzî ve muzârî fiillerinin masdarıdır. Unutmak, gafletle bir şeyi terk etmek gibi anlamlar taşımaktadır. Hatırlamanın, hıfzetmenin, yâdın zıddıdır.

Nısyanın istilâhi tanımında Nablûsî bazı fakih ve din bilginlerinin eserlerine başvurur. İbn Melek, Molla Hüsrev, Mâverdî ve Münâvî ona bu hususta kaynaklık eder. Nablûsî, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr*'ından yaptığı nakille nısyanın anlamının bedihiliğine ve uyku ile bayılma sonucu oluşan bilinç yitiminden farkına dikkat çeker. Bu bağlamda nısyan uyku ya da bayılma benzeri zaruri bilinç yitimlerinden farklı olarak kişinin bildiği bir şeye bilmeyi devam etmesine rağmen, bildiği bu şeye bir vakitte zaruri olarak arız olan bilgisizlik durumudur, bu aynı zamanda bir afet yani bir hastalık değildir. Zira bilmeye devam etmesi dolayısıyla uyku ve bayılmadan, hastalık olmaması bakımından ise cünundan ayrışır. Öyle görülmektedir ki, Nablûsî, İbn Melek'ten yaptığı bu nakille nısyanın mahiyetini açıklamayı hedeflemiştir.

Molla Fenârî'nin *Mirkâtu'l-Usûl* isimli eserinden yaptığı nakilde ise Nablûsî nısyan ile bağlantılı görülen sehv ve zuhûl kavramlarının birbirlerinden farkına işaret etmeyi hedefler. Bu çerçevede nısyan akılda hasıl olan bir suretin 'adem-i mülâhazasıdır. İstenen bir vakitte bu suretin tekrar mülâhaza edilebilir olması durumunda ortaya çıkan unutkanlık sehv ve zuhûl diye adlandırılırken suretin elde edilmesi için tekrar bir çalışma gerektirecek biçimde kaybolması

durumu nısyan olarak adlandırılır. Dolayısıyla nısyan, zuhûl ve sehv'e göre geneldir.

Münâvî'nin *Feyzu'l-Kadîr* isimli *el-Câmi'u's-Sağîr* şerhinden yaptığı nakilde ise Nablûsî sehv ile nısyan arasındaki farka dikkati çeker. Burada ilginç olan şey Münâvî'nin nısyan ve sehvî zuhûlün türleri gibi kabul etmesidir. Buna göre müdrikin idrak gücünün idrak ettiği bir şeyi koruyamayıp o şeyi tekrar elde etmek hususunda yeni sebeplere ihtiyaç duymasında sonuçlanan zuhûl, nısyandır. Müdrikin idrak ettiği şeyi yitirmesinde sonuçlanmayan bilakis en ufak bir ima ve hatırlatmayla tekrar kalbinde o sureti tespit etmesi demek olan zuhûl ise sehvdir.

Nablûsî bu farka işaret eden alıntısının ardından Münâvî'nin Mâverdî'den yaptığı ve nısyanın türlerini ele alan nakle yer verir. Mâverdî nısyanı iki farklı tür olarak kabul eder. İlki mütehayyile gücünün zihnin kendisinden gaflet ettiği şeyi koruyamamasından kaynaklanan nısyandır. İkinci tür nısyan ise tembellik ve boş şeylerle meşgul olmaktan dolayı ortaya çıkan gafletle ilişkilendirilir. Nablûsî nısyan ve sehv arasındaki fark için son olarak İbn Nüceym'den bir alıntı yapar. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir* isimli eserinde İbn Nüceym nısyanı bir şeyin kendisine ihtiyaç duyulduğu zamanda hatırlanmaması şeklinde tanımlamış ve sehv ile nısyan arasındaki fark konusunda ihtilafa dikkat çektikten sonra bu iki kelimeyi müteradif kabul etmiştir.

Nablûsî nısyanın sebeplerini İslâm dünyasının klasik Galen-Hipokrat çizgisinde geliştirilmiş tıp teorisine bağlı olarak ele alır. Bu çerçevede nısyanı bir dimağ/beyin hastalığı sayar. Tabiplerin de nısyanı dimağ ve baş hastalıkları içerisinde saydıklarını söyleyerek görüşünü İbn Sinâ'nın *el-Kânûn* isimli eserinden unutmayla ilgili bir pasajın nakliyle destekler. Söz konusu pasajda İbn Sinâ nısyanı hatırlama bozukluğu olarak kabul etmektedir. Ayrıca nısyana bir de mekân tesis etmiştir. Buna göre nısyan dimağın gerisinde gerçekleşir. Çünkü o beyne ait fiillerden bir fiildeki eksiklik veya bütün fiilleri geçersiz kılan durumdur. İbn Sinâ, geleneksel Galen tıbbının dört tabiat ve dört unsur bağlamında sağlık ve hastalığı açıklama teorisine sıkı sıkıya bağlı bir biçimde unutmayı da buna uygun şekilde açıklar. Nitekim ona göre unutmanın öncelikli sebebi soğuktur. İbn Sinâ

Unutma ve hatırlama kavramları ekseninde teşekkül eden dünya görüşlerinin konuya dair tartışmaları İslam dünyasına hemen hemen hiç etki etmemiş görünmektedir.

Nisyan akılda hasıl olan bir suretin 'adem-i mülâhazasıdır.

bu konuda Galen'in görüşlerini izlemektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın da aktardığı üzere Galen hatırlama bozukluğunun ilk sebebini ya sırf soğuk ya kuruluk tabiatıyla beraber olan veya yaşlık tabiatıyla beraber bulunan soğuk şeklinde tanımlar. Soğukluk ve kuruluk mizaçları bir dimağa arız olduğu takdirde o dimağda duyularla idrak edilen şeylerin suretleri iz bırakmaz veya resmedilmez. Bu nedenle hatırlama da gerçekleşmez.

Öte yandan soğukluk tabiatı yaşlık tabiatıyla birleştiğinde ise bu mizaçtaki dimağa sahip olan kişi her ne kadar dimağında etki bıraksalar ve dimağda resmedilmiş olsalar da geçmişte olup biten şeylerin suretlerini hafızasında saklayamaz. Şimdiki zamanda gerçekleşen şeyleri de hatırında tutamaz. Dolayısıyla nisyan ve hatırlama bozuklukları çoğunlukla soğukluk ve yaşlık tabiatlarından ileri gelen hastalıklardır. Bazen de bunlara beyin tümörleri ve özellikle soğuk kaynaklı olanlar sebep olabilir.

Nablûsî, tıbbi açıdan bir hastalık olarak kabul edilen nisyan için bir de kurtuluş reçetesi sunar. Bu reçeteler iki türdür. İlk türde dini kaynaklı bir içerik söz konusudur. Zira bu reçete Kur'an'dan okunması gereken bazı ayetler ve sureler, Hz. Peygamber'den mankûl unutmaya karşı tavsiye olunan dua ritüelleri ile veliler ve salih kullarca tecrübe edilmiş birtakım dua ve uygulamalarını içerir. İkinci türden reçetede ise daha ziyade tıp kitaplarında mevcut olan ilaçlara yer verilir. Bu ilaçlar da yukarıda nisyanı ortaya çıkaran sebepler arasında zikrolunan tabiatlara göre bölümlenmeler yapılmış ve tedavi buna uygun biçimde verilmiştir. Nablûsî bu hususta yine İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una müracaat eder ve burada yer alan ilaç terkiplerine ve hastanın genel olarak nasıl davranması gerektiğine dair bilgileri aktarır.

Nablûsî dini kaynaklı reçetesini tıp kaynaklı olan reçeteden önce zikretmiştir. Böyle davranmasını da ayetler, hadisler ve salihlere ait dualarla yapılan ilahî-manevi tedavinin tıp kitaplarında önerilen ve maddi sebeplere bağlı olan tedaviden üstün olmasına bağlar. İnsan kendisini öncelikle hastalığa dair dualar, evrâd ve ezkâr gibi manevi-ilahî ilaçlarla tedavi etmeli ardından da tıp kitaplarında bahsi geçen

ilaçları kullanmalıdır. Böyle yapması durumunda kişi şeri edebi kâmil mana gözetmiş olur ve başarıya da ulaşır.

Nisyanın tabiatı, sebepleri ve tedavisini açıkladıktan sonra Nablûsî onun dinî-şeri açıdan gerektirdiği hükümleri de inceler. Bu çerçevede nisyanın vücûbu ortadan kaldırmamasına değinir. Yani nisyan dolayısıyla kişi mükellefiyetten kurtulmaz. Bu konuda yine fakihlerin ve din âlimlerinin eserlerine müracaat eder. İbn Melek, Molla Fenârî ve İbn Nüceym'in eserlerinden uzun alıntılar yaparak nisyanın hukuki-şeri açıdan incelemesini yapar.

Nablûsî'nin risalede son olarak değerlendirdiği husus nisyanın insan için bir eksiklik ifade edip etmediğidir. Nablûsî'ye göre nisyan insanın doğasında bulunan bir durumdur. Dolayısıyla peygamberler hatta Peygamberimiz dahi nisyanı tecrübe eder. Nisyanı ekmel-i nâsın dahi tecrübe etmesi nedeniyle nisyan insanın kemaline halel getiren bir durum olarak kabul edilemez. Hz. Âdem kendisine bütün ilahî isimler öğretilmesine rağmen cennette kendisine yasaklanan ağaca yaklaşmış ve İblis'in kendisini bu hususta aldatması da nisyan nedeniyle gerçekleşmiştir. Şeytan Hz. Yûsuf'a da tek gerçek sebebin Allah olduğunu unutturmuş bu yüzden sûrî sebeplerden faydalanma ve yardım isteme yoluna gitmesi ve Rabbinin anmayı ve yalnızca Ondan yardım talep etmeyi unutması Onun zindanda kalış süresinin artmasına neden olmuştur. Bu örnekler göstermektedir ki peygamberler nisyandan korunmuş değillerdir. Çünkü nisyan kulluğun kemalindendir. Öte yandan peygamberler tebliğe memur oldukları konularda nisyandan korunmuşlardır. Peygamberlerde nisyanın gerçekleşmesi ve şeytanın bu hususta onlar üzerinde etkide bulunması bir tür iptiladır ve bu hususta insanlar arsında belaya en çok maruz kalanlar peygamberler olmaları dolayısıyla şeytan kaynaklı bu tür sınamalar onların da başına gelmiştir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda nisyan kâmillerde kemalin ortaya çıkışının vesilesi olmaktan öte bir anlam taşımaz. Zira nisyan insanın yaratılışının sırrına işaret eden bir kemaldir. ◀

* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Nisyan kulluğun kemalindendir.

NOSTALJİNİN İZİNDE

*Gençliğimize dair bir şeyler cazibesini hiç yitirmiyor sanırım.
Yanlış anlaşılmasın sadece umutsuz nostaljiklerden
bahsetmiyorum, tüm insanlar için geçerli bence. Birtakım
anahtar kelimelerin yaşlılarda uyandırdığı kişisel anılar
üzerine yapılmış çalışmalara bakarsak anıların yaşam
süresince dağılımına dair örüntülerle karşılaşırız.*

Ylva Østby*

Hafıza ne işe yarar? Sayesinde başka şeyleri hatırladığımız şeyleri bize bildirmenin dışında tabii. Ancak bu tür bir hafıza, epizotlardan oluşan otobiyografik anımsamadan farklıdır zira bu anımsamada yeniden bolca deneyimleme ve zihinde canlandırma vardır. Bu makalede nostaljinin bazı boyutlarına değineceğim: Nostalji nedir ve ne işe yarar?

Marcel Proust'un 20. yüzyılın başlarında kaleme almış olduğu romanlarının başkahramanı olan Marcel çayına batırdığı madlenini ağzına götürdüğünde kendini birdenbire çocukluğunu geçirmiş olduğu Combray köyünde bulur. Anıları zarif bir kâğıt çiçeğin açılıvermesi gibi açılmıştır Marcel'in zihninde (Proust, 2013). *Swan'ın Yolu* romanındaki bu sahne o kadar çarpıcıdır ki koku ve tatların hafızayı nasıl tetiklediğini inceleyen bilim insanları hâlâ Proust'a göndermede bulunurlar (Chu & Downes, 2002).

Çocukluğuna özlem duyan tek kişi Proust değildir elbette. Örneğin Facebook'ta 80'lerden kalma meşrubat ya da şekerleme arayanlara rastlarız. Burada, yani Norveç'te, bu tür kısa süreli arayışlar zaman zaman, en azından bir süreliğine, hayli memnuniyetle sonuçlanmaktadır. Gençliğimize dair bir şeyler cazibesini hiç yitirmiyor sanırım. Yanlış anlaşılmasın sadece umutsuz nostaljiklerden bahsetmiyorum, tüm insanlar için geçerli bence. Birtakım anahtar kelimelerin yaşlılarda uyandırdığı kişisel anılar üzerine yapılmış çalışmalara bakarsak anıların yaşam süresince dağılımına dair örüntülerle karşılaşırız. Yakın geçmişten pek çok anı vardır zira geçmiş ne kadar yakınsa o kadar kolay erişilebilirdir. Ancak geçmişte ilerledikçe anılar seyrekleşir, yetişkinliğin ilk zamanları, ergenlik ve geç çocukluk dönemlerine ulaşılır. Araştırmacılar dağıtım eğrisinde bir tümsek gibi görünen bu alanı anımsama tümseği olarak adlandırmıştır (Koppel & Berntsen, 2016).

Peki çocukluk ve ergenliğe yönelik bu saplantı neden kaynaklanıyor? Pek çok kuram var tabii, örneğin birine göre erken yaşlar daha yeni ve kimlik oluşturunca deneyimlerle doludur. Zaten olağan ve gündelik olaylardan farklı gerçekleşen olaylara hafızanın öncelik verdiği bilinmektedir. Bir başka açıklamaya göre ise yaşlandıkça gerileyen beyin, yetişkinliğe kadar gelişimine devam etmekte, ergenlik ise bu gelişimin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Profesör Dorthe Bernsten ve Danimarka'nın Aarhus kentindeki çalışma arkadaşlarına göre anımsama tümseği, anılarımızı hayat öykümüze göre düzenlememizden kaynaklanmaktadır. Bu öyküler hayatlarımızın nasıl ilerleyeceği ya da



ilerlemiş olduğuna dair içinde yaşadığımız kültürden aldığımız beklentilerle şekillenmektedir (Koppel & Berntsen, 2016). Kültürel beklentiler genç yaştaki be-
lirleyici olaylara daha çok önem attığından bu anıla-
ra, ve aynı dönemde yaşanmış onlarla bağlantılı diğer
olaylara, daha kolay ulaşılmaktadır.

Anımsama tümseği hakkında bildiklerimize dayana-
rak hepimizin bir dereceye kadar nostaljik olduğunu
iddia edebiliriz. Peki o hâlde nedir bu nostalji? Bir
tanıma göre nostalji kişinin yaşamının daha önceki
bir zamanına ya da daha önceki bir zaman dilimine
karşı hissettiği duygusal, romantik özlemdir (Norveç
ansiklopedisi böyle tanımlıyor). Bu romantik görüşe
göre geçmiş tozpembedir. Ancak bazı araştırmalar
göstermiştir ki nostalji aslında kendimize dair imge-
mizi güçlendirmektedir. Hitchcock, Rees and Dalg-
leish (2017)'nin yapmış olduğu çalışmada deneklere
kendileri hakkında olumlu bir şey düşünmeleri, ar-
dından da o şeyin gerçekleşmediği bir anı hatırlama-
ları söylenmiştir. Fakat deneklerin başarısızlıklarını
hatırlamaları, tam tersini yapmaları istendiği durum-
dan çok daha uzun sürmüştür: Yani kendilerine dair
olumsuz şeylerin üstesinden geldikleri durumları
çok daha çabuk hatırlamışlardır. Bu da kendimize
dair geliştirmiş olduğumuz olumlu imgenin anıla-
rımıza erişimimizi kontrol etmekte olduğuna işaret
eder. Ne var ki aynı araştırma depresif deneklerde
tam tersi sonuç vermiştir (Hitchcock, Rees and Dalg-
leish, 2017).

Ancak buradan ne kadar mutlu anınız varsa o kadar
mutlusunuzdur sonucunu çıkaramayız. Dört yıl bo-
yunca yaşadıkları kaydedilmiş üniversite öğrencileri
üzerinde yapılan bir çalışmada depresif öğrencilerin
geçmişlerindeki mutlu anları abarttığı ve bu abart-
manın da hâlihazırdaki üzümlüklerini daha da artır-
dığı gözlemlenmiştir (Lotterman & Bonanno, 2014).

Günümüzde nostaljinin tozpembe çağrışımlarda
bulunuyor olması aslında son derece yeni bir olgu-
dur. Hatta günümüzdeki nostaljinin geçmişte nos-
talji denilen şeyle pek bir alakası olduğunu söylemek
güçtür. Eğer 350 yıl öncesine gidersek, nostaljinin
karın ağrıları, iltihaplanma, yetersiz beslenme, yük-
sek ateş ve kalp rahatsızlıklarıyla birlikte değerlendir-
ilen tıbbi bir rahatsızlık olarak anlaşıldığını görürüz
(Battesti, 2016; Hofer, 1688/1934). Avrupa'daki Otuz
Yıl Savaşları'nda (1618-1648) İspanyol askerler öyle
huzursuzlanmışlardır ki evlerine dönmek için isyan
başlatmışlardır. Efsaneye göre - Rousseau da anlatır
bunu - İsviçreli askerler memleketlerini hatırlatan
bir halk ezgisi duyduklarında öyle ciddi bedensel ve
ruhsal emareler göstermekteydiler ki bu ezgiyi mır-
ıldanmak bile ölümlü cezalandırılıbiliyordu (Bat-
tista, 2016). 1688'de İsviçreli doktor Johannes Hofer



bu duruma, eve dönüş anlamına gelen *nostos* ve acı
anlamına gelen *algos* kelimelerinden türetmiş olduğu
Nostalji adını verdi (Hofer, 1688/1934). Yani nostal-
ji aslında sıla özlemi demektir. Nostalji tedavisinde,
özellikle eve dönüşün mümkün olmadığı durum-
larda, merhemler, karışımlar ve kan çekme yönte-
mi uygulanıyor, hastalık yer yer ölümcül boyutlara
ulaşabiliyordu. Demek ki o zamanlarda kelimenin
gerçek anlamıyla umutsuz nostaljik kişilerden bah-
sedilebilirdi.

Nostalji artık yalnızca fiziksel bir yere olan özlemi
ifade etmiyorsa da hâlâ asıl anlamıyla yakından iliş-
kilidir. Tabii eğer zamanı hesaba katarsak ve gençliği
de insanın bir tür manevi evi gibi görürsek.

Tarih boyunca nostalji özellikle klinik bakımdan
farklı anlamlar kazanmıştır. Bir psikanalist olan Piet-
ro Castelnovo-Tedesco nostaljiyi acı tatlı bir duygu
olarak tanımlar: "Tatlıdır zira asıl nesne ya da olay
haz verir ve bundan dolayı haz idealleştirmeye ar-
tırılır. Öte yandan acıdır zira nesne sadece geri geti-
rilemez değil aynı zamanda çatışma ve hayal kırık-
lığını da içermektedir" (Castelnovo-Tedesco, 1980,
p. 122).

Yakın dönemde nostalji diğer tüm duygu ve psiko-
lojik fenomenler gibi bilimsel araştırmaya tabi tutul-
muştur. Cheung ve çalışma arkadaşları nostaljinin
insanlara ne ifade ettiğini ve hayatlarımızda ne rol
oynadığını incelemiştir. İnsanlara ne kadar nostaljik
oldukları sorulmuş, dalıp gitmeye ne kadar meyyal
oldukları incelenmiştir. Dalıp gitme de geçmişle iliş-
kilenmenin bir biçimidir fakat nostaljiden farklı ola-
rak dalıp gitme yanlış gitmiş her şeye yönelmektedir.

Dalgin düşünceler kafada tekrar eder ve daima öz eleştirisi barındırır (Cheung v.d., 2018). Ayrıca anıları ne için kullandıkları da sorulmuştur insanlara. Anıların şu ya da bu amaca yönelik kullanılabileceği fikri ilk bakışta tuhaf gelebilir. Ancak araştırmacılara göre anılar yaşamlarımızda çok çeşitli işlevlere sahiptir: sorunlarımızı çözer, kimliklerimizi oluşturur ve sürdürmemizi sağlar, sohbet malzemesi olur, özlem duyulan sevdiklerimizi yakın hissettirir, sıkıntıyı azaltır, iç görülerimizi paylaşmamızı sağlar ve tartışmaları alevlendirir. Nostaljik olduklarını iddia edenler anılarını genelde ölmüş ya da uzakta olan sevdiklerine yakın kalmak, kendi kimlik ve imgelerini sürdürmek ve az da olsa çatışmaları devam ettirmek için kullanıyor görünmektedir. Anıları kendimize ve başkalarına yönelik olumlu duyguları güçlendirmek için kullanmak çok işimize yararmaktadır.

Anıları taze tutmak birçok bakımdan işimize yarar. Çalışmalar göstermektedir ki depresifler daha az belirgin anıya sahiptir. Geçmiş sanki genel ve bulanıktır (Williams v.d., 1996). Depresyona giren insanlar geçmişlerini genelde şematik hatırlar. “Hatırlıyor musun şu parkta bir gün piknik yapmış, arkadaşlarla sohbet etmiş ve salata yemiştik.” demek yerine “Eskiden Pazarları parkta yürüyüş yapardım.” demeye daha meyillidir. Anılar ne kadar bulanık ve genelse kişi depresyona o kadar meyillidir (Sumner v.d., 2013; Askelund v.d., 2019).

Yukarıdaki örnekteki gibi ayrıntılar hatırlamayı âdeti zamanda zihinsel bir yolculuğa dönüştürür. Kendini nostaljik gören biri olarak beni nostaljide en çok cezbeden bu sanırım. Zaman geri sarılamayacağı gibi durdurulamaz da. Sonsuz bir ırmağın akışında akıp gitmekte olan anılar tutulamaz. Anılardan başka tutabilecek bir şey yoktur ve bundan dolayı nasıl olurlarsa olsunlar anılar önemlidir. Anılara hayranlık besleyen tek kişi ben değilim tabii. Marcel Proust var değil mi? Her yaz küçük köyüne geri dönen başkahramanın varır varmaz açmakta olan akdikenlerin kokularını içine çekişini ve geçmiş yazı yakalamaya çalışmasını anlatır bize Proust romanlarında. Daha sonra Paris sokaklarında yürürken gördüğü bir bina ona köydeki kilisenin kulesini hatırlatır, “saatlerce” orada öylece bekler, sözüm ona hatıralara dalar (Proust, 1913). Muhtemelen kahve koymak, bez değiştirmek ya da öylece sokaktan geleni geçeni izlemek gibi usandırıcı, gündelik deneyimleri anlatıp duran altı ciltlik bir eseri Karl Ove Knausgaard’a yazdıran da aynı hayranlıktı.

Böyle kitaplar yazmak zamanı kontrol altına almayı çalışmak mıdır? Geçmişin, en azından bir kısmı, fiziksel sayfalara kalıcı olarak bağlanmış oluyor bu sayede. Ne var ki tasvirler ve hikâyeler okuyucunun

hayal gücünde bambaşka biçimlerde yeniden canlanır. Proust da geçmişin daima yeniden şekil alabilir ve değişken olduğunu bilmektedir. Anılar yeniden inşalardır, ve ne zaman bir şeyi hatırlasak onu yeni detay ve deneyimlerle dönüştürürüz. Anılar beynimizde fiziksel ve fizyolojik izler bıraksa da her hatırlanan şey her zaman yenidir ve asla sabit kalmaz. Bu durum hafızanın güvenilirliğini sorgulatsa da - özellikle mahkeme salonlarında - hafızanın hayal gücü ve yaratıcılıkta da ne oranda bağlantılı olduğunu göstermektedir.

O hâlde şunu soralım: Günümüzde nostalji teşhisinden arta kalan nedir? Artık iyi ki ölümcül bir hastalık olarak algılanmıyor. Fakat dikkatli olun eğer cebinizde takılıp kalmış bir kum tanesi bulursanız, geçen yazı hatırlarsınız: Bu Hofer’in teşhis nesnesi dediği şeyin bir işareti olabilir zira eğer bir şeyden etkileniyorsak, ondan çok daha küçük şeylerden de kolaylıkla tahrik olabiliriz (Hofer, 1688/1934). Anıların önemi ve nostaljide oynadığı role dair hâlâ bilmediğimiz çok şey var. Anıların fenomenolojik nitelikleri üzerine son yıllarda artmakta olan ilgi sinirbilimsel, psikolojik ve felsefi açıklamaların giderek daha da kaynaşması için sağlam vaatler taşıyor. ◀

* Dr., Oslo Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

KAYNAKÇA

- Askelund, A. D., Schweizer, S., Goodyer, I. M. & van Harmelen, A.-L. (2019). Positive memory specificity is associated with reduced vulnerability to depression. *Nature Human Behavior*.
- Battesti, M. (2016). Nostalgia in the army (17th-19th centuries). *Frontiers in Neurology and Neuroscience*, 38, 132-142.
- Castelnuovo-Tedesco, P. (1980). Reminiscence and nostalgia: The pleasure and pain of remembering. I S. I. Greenspan & G. H. Pollock (Red.), *The course of life: Psychoanalytical contributions toward understanding personality development. Vol. III: Adulthood and the aging process*, (s. 115-127). National Institute of Mental Health (USA).
- Cheung, W. Y., Wildschut, T. & Sedikides, C. (2018). Autobiographical memory functions of nostalgia in comparison to rumination and counterfactual thinking: similarity and uniqueness. *Memory*, 26(2), 229-237.
- Chu, S. & Downes, J. J. (2002). Proust nose best: odors are better cues of autobiographical memory. *Memory and Cognition*, 30(4), 511-518.
- Hitchcock, C., Rees, C. & Dalgleish, T. (2017). The devil's in the detail: Accessibility of specific personal memories supports rose-tinted self-generalizations in mental health and toxic self-generalizations in clinical depression. *Journal of experimental psychology: General*, 146(9), 1286-1295.
- Hofer, J. (1688/1934). Medical dissertation on nostalgia. Oversatt av C. K. Anspach. *Bulletin of the Institute of the History of Medicine*, 2(6), 376-391.
- Knausgård, K. O. (2009-2011). *Min kamp I-VI*. Oslo:Forlaget Oktober.
- Koppel, J. & Berntsen, D. (2016). The reminiscence bump in autobiographical memory and for public events: A comparison across different cueing methods. *Memory*, 24(1), 44-62.
- Lotterman, J. H. & Bonanno, G. A. (2014). Those were the days: memory bias for the frequency of positive events, depression, and self-enhancement. *Memory*, 22(8), 925-936.
- Proust, M. (1913). *À la recherche du temps perdu. I. Du côté de chez Swann*. Paris:Grasset.
- Schacter, D. L. & Addis, D. R. (2007). Constructive memory: the ghosts of past and future. *Nature*, 445, 27.
- Sumner, J. A., Mineka, S. & McAdams, D. P. (2013). Specificity in autobiographical memory narratives correlates with performance on the autobiographical memory test and prospectively predicts depressive symptoms. *Memory*, 21(6), 646-656.
- Williams, J. M. G., Ellis, N. C., Tyers, C., Healy, H., Rose, G. & MacLeod, A. K. (1996). The specificity of autobiographical memory and imageability of the future. *Memory & Cognition*, 24(1), 116-125.

AVMOSTALJİ: FENOMENOLOJİK BİR İNCELEME

Dylan Trigg*

White Flint Alışveriş Merkezi'nin Harabeleri

Washington'ın yaklaşık 19 kilometre kuzeyinde, Bethesda Softworks'un hemen ilerisinde, arazinin üzerinde hareketsiz bir şekilde White Flint Alışveriş Merkezi'nin harabeleri durur. Bu yerden geriye neredeyse hiçbir şey kalmamıştır. Burada sadece, kendisini etrafındaki çorak topraklardan ayırabilmeyi başarmış ve neredeyse terk edilmiş Lord&Taylor mağazası durur. Bu harabe içinde White Flint'in bir zamanki ihtişamını hatırlatan izler görülebilir. İtalyan mermer parçaları ve 1994 yılından kalma Pepsi kutuları, karanlık bir evrende parıltıyan cevherler gibi, bu kutsallığı kirletilen manzarada etrafa yayılmıştır.

1977 yılında açılan ve 2015 yılında yıkılan White Flint'in otuz sekiz yıllık ömrü, daha ziyade çocukluğun geçtiği eve karşı hissedilen nostaljiyle ilgili bir his olduğunu ortaya koydu. Yakın bir zamanda yıkılacağı haberleri yayılmaya başladığı zaman, Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinden insanlar buraya, bu alışveriş merkezinin son anına tanıklık etmeye geldi. Alışveriş merkezinin kolay tüketim atmosferi, çürüyen neon ışıklarına benzeyen soluk ve mat renkte bir göğün altında, matemli bir nostaljiyle zenginleşti.

Yıkılışından önceki aylarda alışveriş merkezi hayaletleri bir boyut kazanmıştı. Ne şimdiye ne de geçmişe ait bu yer bir alacakaranlık kuşağına girmişti. Yürüyen merdivenler ve asansörler çalışmaya devam etse de çoğunlukla boştu ve özel olarak kimseye hizmet etmiyordu. Bir zamanlar alışveriş merkezinin *pièce de résistance*'i [en göz alıcı özelliği] olan yemek bölümünde tekiniz bir sessizlik hâkimdi. Burada bir zamanlar Sbarro Pizze'nin bulunduğu boş koridor artık siyah perdelerle kaplıydı. Bazı yollar yapay kapılarla kapatılmıştı ve terk edilmiş bir film seti izlenimi uyandırıyorlardı. Bir zamanların hayranlık nesnesi olan mankenler de boş mağazaların içine üst üste yığılmıştı. Parçalanmış çıplak bedenleri, atılan küçük eşyalar ve bölünmüş manken bedenleri arasında yatıyordu.

1989 yılında White Flint AVM çok canlıydı. Tape World ve Contempo Casuals mağazalarının içinde ve çevresinde farklı sosyal zümrelerden gençler farklı



çeteler oluşturur, her bir çete bölgesini bir kızartma dükkanını temel alarak belirlerdi. Yemek bölümünden sıklıkla zaman AVM'nin alt kattaki ana alanına inerlerdi. Oradaki süslü havuzun çevresinde AVM'nin güvenli ortamını daha sonra bir kutlama alanına dönüştürecek bir anlaşmaya vardılar.

White Flint Alışveriş Merkezi'nin genç kitlesi, yetişkin olduklarında, eskiden sık sık gittikleri bu yeri saygıyla karışık bir huşuyla hatırlardı. Gece olup da dünya sessizliğe büründüğünde White Flint AVM'nin imgesi, yanan bir kor gibi masumiyetin anısında parlardı. Bethesda'dan çok uzak şehir ve ülkelerde yaşasalar da White Flint'in düzenini, kokusunu ve tadını en ince ayrıntısına kadar hatırlayabiliyorlardı. Hayatın sıkıntılarından kaçan bu orta yaşlı yetişkinler o büyüleyici koridorları ziyaret eder ve onlarda, dönüştükleri insanın özünü bulurlardı.

Başka Yerlerin Hatırası

Hafızayla ve mekânla kurduğumuz ilişki hem karmaşıktır hem de iç içe geçmiştir. Etkisiz ve zararsız bir şekilde hayatlarımızın etrafında dönen geometrik bir alan değildir mekân. Üzerinde hayatın oynadığı bir arka plan olmanın çok ötesinde bir şey olarak anlam ve önem yüklüdür. O kadar ki kim olduğumuz, hatırladığımız yerlere koparılamaz ve ayrıştırılamaz bir biçimde bağlıdır. Bu mana ve önemin en çok ifade edildiği yer ise fenomenoloji tarihidir. Bachelard'ın evin bir anılar koleksiyonu olmasındaki ısrarından Merleau-Ponty'nin Paris'i duygulanımsal [*affective*] değer taşıyıcısı olarak okuduğu derin analizlere kadar fenomenoloji, gelişimi içerisinde, mekânın dinamik yapısını dile getirdi. Bu tarz bir yaklaşım, mekânsallığı insan tecrübesinden ayrılabilir münferit bir nesne olarak ele alan üçüncü şahıs uzam ve mekân analizleriyle keskin bir karşıtlık içindedir.

Fenomenoloji mekânın önemini odağına alsa da yöntemi itibarıyla – en başta ev olmak üzere – belli tarz mahalleri ön plana çıkarırken diğer tür başka mahalleri göz ardı etti. Bachelard, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin yazdıklarından ilham alan, insan coğrafyası ve mimari fenomenoloji çalışan çağdaş araştırmalar da, kendiliği parçalamaktansa onu pekiştiren ve kendine geri veren, bütünlüğünün ve birliğin sabit bir noktası olarak mekân kavramını ön plana çıkaran bu geleneği devam ettiriyorlar (krş. Karsten Harries 1997; Norberg-Schulz 1980; Pallasmaa 2005; Zumthor 2006).

Mekânı bir sabitlik yeri olarak ele alan bu yaklaşım, evin alanının dışına düşen mekânlar hakkında bulaşıcı bir şüpheye yol açtı. Bundan dolayı da fenomenoloji tarihinde park alanlarının önemine, kapalı sitelerin estetik değerine ya da homojen otel lobilerinin hatırlanabilirliğine dair oldukça az araştırma var. Bu tarz mekânlar daha ziyade olumsal, değiştirilebilir ve hatta mekânın bütünlüğünü tehdit eden yerler olarak önemsenmediler (krş. Bachelard 2014). Bu husus Foucault'nun dikkatinden kaçmadı ve haklı olarak fenomenolojiyi, çoğunlukla iç ve domestik alanda kalarak “bizi kendimizden dışarı çıkaran” (Foucault 1986, 23) uzamlara önem vermeyen kendi geçmişleriyle yüzleşmemekle eleştirdi. Mekân ve mekânsızlık (ya da başka bir ifadeyle yer ve “yok-yer”) arasında yapılan meşhur fenomenolojik ayrım, dışarıyı “hiçbir yerin coğrafyası” (krş. Augé 1995; Kunstler 1994; Relph 1979) olarak gören bu şüphenin en açık ifadesidir.

Mekân üzerine bu fenomenolojik düşünceler, fenomenolojik yöntemin hafızayı ele alış biçimiyle koşutluklar taşır. Bu ele alış, geçmiş şimdide gelen sürekliliğini sağlayacak bir çerçeve içine alır (Bachelard 2014). Lakin mekânın ve hafızanın yapısını tecrübeden evvel betimlemek, dış dünyanın kendisini bize nasıl sunduğunun karmaşık ve ilişkisel yapısını kavramak noktasında yetersiz kalır. Bir şahsiyet hissinin oluşumunda kurucu olmuş mekânların hatıraları, sadece klasik *yerin ruhu* [*genius loci*] ifadesiyle sınırlı değildir; aynı zamanda aradaki çatlak ve sınır uzamlarını da kapsar. Ev ocağından tutun da herhangi bir özelliği olmayan isimsiz koridorlara kadar kişilik oluşumunda kurucu bir rol oynamış mekânlar, her zaman bilinçli bir şekilde ortaya çıkmamış, hele hele keyfi bir etik ya da estetik tasavvur sonucu oluşmamıştır. Bu mekânlar içimizdeki mevcudiyetlerini daha ziyade, genellikle durum ve alışkanlık arasında kendiliğinden gelişen bir karşılaşma vesilesiyle kazanırlar. Bu karşılaşma öyle bir şeydir ki mekânların kendileri hafızayla ayrılmaz bir biçimde iç içe geçer.

Avmostalji

Bu anlamda bir alışveriş merkezi için hissedilen bu nostalji örneği öğreticidir. Nasıl olur da görünürde heterojenlikten ve dolayısıyla da hatırlanabilir boyutlardan yoksun bir şekilde planlanmış – fenomenolojik anlamda gerçekten de *mekânsız* – bir alışveriş merkezi bir kimsenin hayatında ev kadar merkezi bir yer üstlenip bir nostalji nesnesine dönüşebilir? Bu soru doğrudan, fenomenolojinin kendi metodolojik ufku içerisinde mekâna dair

Hayatın sıkıntılarından kaçan bu orta yaşlı yetişkinler o büyüleyici koridorları ziyaret eder ve onlarda, dönüştükleri insanın özünü bulurlardı.

Nostalji tam da geçmiş karşımıza gayri iradi bir şekilde ve buyurgan bir muhtevadan yoksun olarak çıktığı içindir ki, şimdinin iradi bir şekilde değerlendirilmesiyle işleseydi sahip olamayacağı bir güce sahip olurdu.

daha geniş bir tasavvur oluşturabilme ihtiyacı- na işaret ediyor. Aslında alışveriş merkezleri için nostalji hissetmek ne yeni ne de tuhaf bir şey; “ölü alışveriş merkezleri” denilen yerlerden büyülenme en azından 2000 yılından beri var. Bir terim olarak “ölü alışveriş merkezi” ifadesi, – tamamen olmasa da yoğun olarak Kuzey Amerika topraklarında yer alan – hem ekonomik hem de sosyal anlamda geri dönüşsüz bir çöküş hâlindeki kapalı alışveriş merkezlerini ifade ediyor. Tamamen terk edilmiş olmasa da nüfusu oldukça düşmüş bu yerlerin arazi üzerindeki görünüşleri artık ulaşılması imkânsız bir geçmiş, tarihe karışmayı reddeden ama gözden çıkarılmış bir iz olarak geçmiş işaret ediyor. Fakat terimin kendisi oldukça yanıltıcı. Henüz “ölü” olmayan bu boş alışveriş merkezleri, büyürken vakitlerini burada, yapay bitkilerle hayvanlar ve süslü havuzlar etrafında, parlak ışıklarla aydınlatılmış yemek bölümlerinde geçiren kişiler üzerinde atmosferik bir etkiye sahiptir. Geçtiğimiz son on-on beş yıl içerisinde, bu yeni yeni oluşan nostaljinin kanıtı olarak, alışveriş merkezi imgesini kayıp bir masumiyetin örnek figürü olarak gören bir estetik dünya görüşü oluştu (Glitsos 2018; Tanner 2016).

Washington D.C.’nin yaklaşık 19 kilometre kuzeyinde yer alan White Flint Alışveriş Merkezi, bu bayağılık ve pathos dolu estetik tasavvurun bir örneği. 2015 yılındaki yıkılışından önceki yıllarda, alışveriş merkezinin yemek bölümü, 1980’lerin ortalarındaki kültüre ait her şeyi düzenli bir şekilde barındıran bir miras alanı hâline gelmişti. Büyük bir oranda boşaltılmış ve restoranların büyük bir kısmı tamamen kapanmış olsa da yemek alanındaki neon ve florasan ışıkların çubukları sağlamdı; ve bunlar, yaşayanlar ve ölümler arasındaki bir bölgeye yerleşen birer müze parçası gibi görünüyordular. Amerikan toprakları üzerindeki sayısız diğer alışveriş merkezi gibi, bir zamanlar insanlarla dolu plazaların ve koridorların düştüğü tekinsiz çürümenin görüntüsü melankolik bir nostalji hissine yol açtı.

Bu “avmostalji” karşısında bir dizi gözlem yapma imkânı doğuyor. Bunlardan ilki, nostaljinin özelliklerinden birinin, birbirinden farklı iki ya da daha fazla durum arasında bir ayrım içermesi. Klasik nostaljide bu ayrım genellikle bir kişinin vatanından fiziki olarak ayrılması/ayrı kalması yönünden anlaşılırdı. Yani *orada* değil de *burada* olma hissi olarak. Nostaljinin tarihsel

gelişimi değiştikçe bu coğrafi bir ayrılık fikri değişerek zamansallığa hitap eden bir anlayışa evrildi; böylelikle de nostaljinin farklı kutupları bir *şimdi* ve *o zaman* noktasında bir çerçeveye oturtuldu. Tüm geri döndürülemezliğiyle geçmişlik, kelime anlamıyla ifade ettiği ev olarak değil de nostaljik arzusun odak noktası hâline geldi. Bu gelişmeyle beraber nostalji pazarlama anlamında bir marka değişimi geçirdi. Son 20 yıl içinde bir orada bulunmayış ve kayıpla ilişkili acıdan, eve dönüş ve kültürel tüketim temaları ile bağlantılı bir tür bir duygusallığa evrildi.

Şimdi ve *o zaman*, *burada* ve *orada* arasında alışveriş merkezleri için hissedilen nostalji tüm net ayrımların altını oyuyor gibi görünüyor. İlk bakışta AVM’lerin gelişim yıllarında yer aldığı dünya ile kendini şimdi içinde bulduğu dünya arasında bir ayrım yapabileceğimiz doğru. Bu fikri devam ettirdiğimiz zaman ölmekte olan alışveriş merkezlerinin, geride sadece bir harabe olarak kalan bir dünyanın kalıntısı işlevini gördüğünü söyleyebiliriz. Böyle bir kayıp dünya, şimdiki zamandan, geniş anlamıyla şimdiki zamana tercih edilen bir dünya olarak kabul edildiği dizinlerde ayırt edilebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde, AVM imgesi, internet ve sosyal medya tarafından henüz şekillendirilmemiş bir dünya gösterir. Kitlel terörizmin ve ekonomik belirsizliğin, daha sonradan edinecekleri merkezî konumu henüz elde etmediği geçip gitmiş bir zamana işaret eder. Bu dünya geniş anlamıyla kaygısız, masum ve henüz yazılmamış bir geleceğin vaadiyle dolu olarak nitelenir.

Bu tarz motifler nostaljik özlemin oluşumu noktasında rol oynasa da nostaljik bir imgenin irademiz dışında bizi nasıl etkilediğini kavrama noktasında yetersiz kalır. Çoğu durumda nostalji, geçmiş ve şimdi arasındaki ayrımın bilinçli bir şekilde değerlendirmesiyle değil, geçmişin şimdinin üzerindeki yayılmış ve tasarrufumuz dışındaki sürekliliğiyle ilgilidir. Bu geçmişin neşet ettiği bir yer yoktur ve değerlendirebileceğimiz belirgin bir muhtevadan da yoksundur. Nostaljik gösteriyi, anlatsal sınırlardan kurtulmuş bir dünya olarak öylece karşımızda buluruz. Nostalji tam da geçmiş karşımıza gayri iradi bir şekilde ve buyurgan bir muhtevadan yoksun olarak çıktığı içindir ki, şimdinin iradi bir şekilde değerlendirilmesiyle işleseydi sahip olamayacağı bir güce sahip olurdu.

Yaşayanlar ve ölenler artık belirgin ve birbirlerinden bağımsız değildir; bunun yerine aynı varoluş düzeninin altbölümlerinin bir dizisine dönüşürler.

Gündelik için Nostalji

Ölen alışveriş merkezinde, geçmişin şimdiden kopukluğu ya da burada ve orada'nın ayrılabilir olduğu fikri sınırına kadar götürülmüştür. Alışveriş merkezi, gündelik işlevi içerisinde kendini arka planın zararsız bir figürü olarak sunar. Alışveriş merkezleri esas itibarıyla otoparklardan, asansörlerden, mağaza camlarından, yemek katlarından ve zevksiz döşemelerden oluşan tek tip bir derlemedir. Tüm bunlar homojen ve monoton Muzak fon müziğiyle doldurulur, hiç azalmayan bir ışıqla aydınlatılır ve değişmeyen bir ısıda tutulur. Ayrıca burası, kendisini çevreleyen dünyanın dertlerinden koparılmış ve dışında kalan hayatın tehlikelerine karşı bağımsızlık kazanmış bir kozadır. Bu rastgele düzenleme bir alışveriş merkezine özgü bir şey değildir; her AVM'de bu düzen tekrar edilir. Her AVM diğer birinin kopyasıdır; her biri oranın dışında saldırgan olan bir dünyaya karşı, birbirinden neredeyse hiçbir farkı olmayan, özel/kutsal bir yerdir [sanctum].

Ve sonra alışveriş merkezi ölmeye başlar. Ama sessizliğe gömülmek yerine başka bir hayat başlar onun için. Nüfusu azalmış ve tükenmiş hâldeki karakteri olmayan döşemeler, zevksiz dekor ve boş dükkân önleri çevresindeki manzaranın dışına çıkar ve bu çıkışla birlikte hafızanın kazılmış harabelerinden yontulan yeni bir varoluş ortaya çıkarır. Sonuç, gündeliği sıradanlığın alanından, yeri kolay belirlenemeyen bir anlamla doyurulmuş bir dünyaya dönüştüren uyutucu [*hypnagogic*] bir atmosferdir. Kayıp bir kültürün bulunan nesneleri – bozuk atari oyunları, yapay havuzlar, sönmüş neon ışıklar – artık o bölgeye ait bağılıklarından kurtulmuş yeni bir mekân algısına şahitlik eder. Telifi mümkün olmayan bir biçimde kaybolmuş bir döneme ait bu totemler algı alanında bir süreklilik değil, aksine bir kırılma olarak ortaya çıkar ve burada ve orada arasındaki sınır çizgisini bozuntuya uğratar.

Mevcudiyetin tahrifi zaman için de aynı derecede geçerlidir. Boş yemek alanları ve yanıp sönen neon ışıkları arasında geçmiş, ardımızdaki bir tecrübe alanı değil anıların daima üst üste binen izleri olur ve bu izler şimdinin içine sızar. 1987 yılına ait o dünyalar şimdide gözle görülür bir gölge çizgisi oluşturur. Buna paralel olarak geçmişlik [*pastness*], ancak namevcudiyet ve mevcudiyetin aynı yapay manzarayı paylaştıkları bir şimdide bir ufuk noktasına dönüşmek suretiyle maddeye bürünebilir. Yaşayanlar ve ölenler artık belirgin ve birbirlerinden bağımsız değildir; bunun yerine aynı varoluş düzeninin altbölümlerinin bir dizisine dönüşürler.

Ölü alışveriş merkezinin bir hafıza, nostalji ve mekân fenomenolojisi için ortaya koyduğu ders böyle bir şey. Fenomenoloji bilindiği üzere hatırlamayı, şimdide sürekliliği sağlayan ve yenileyen anları olaysal [*episodic*] anımsama olarak anlama eğiliminde oldu. Aynı zamanda nostaljiyi de bir âşıkla ilk ya da son karşılaşma gibi kurucu olaylara bilinçli olarak yönelme noktasından bir çerçeveye oturttu (Hart 1973). Fakat, bu verimli bakış açısı, hatırlamanın ve nostaljik arzusun sıklıkla mevcut bir kültürün sıradan ve geçici eserleri tarafından kurulduğunu dikkate almaz. Bu mevcut kültürün önemi sadece geriye dönük olarak ve bir atmosfer olarak açığa çıkar. Fenomenoloji aynı şekilde, mekâna ve mekânsızlığa olan bağılılığında da kamusal alanın, özellikle de ara alanların, en az özel alan kadar anlamlı olabileceğini göz ardı etti. Bu manada ölen alışveriş merkezi, geçmişin kalıntılarını, şimdinin sıfır noktasını ve yakın gelecekteki bir çöküşü aynı mercekte toplayan, hafıza ve mekânın özel bir biçimini sunar. Bu aynı mercek bizi zamanın içinde konumlandığı kadar zamanın dışında da konumlandırır. ◀

* Dr., Viyana Üniversitesi, Felsefe Bölümü



UNUTUŞ VE HATIRLAYIŞIN ÜLKESİ: HAFIZA -UNUTMAK KELİMESİNİN KÖKEN İNCELEMESİ-

Asım Gültekin*

Unutmak kelimesini irdelemeye, anlamaya, çözmeye çalıştığımızda ilk aklımıza gelecek kelime sadece bende değil, çoğumuzda un olacaktır muhtemelen. Tabii çoğumuzun aklına kelimeleri kökeni bakımından irdelemek düşmediği için bizim çok tabii yol ve yöntemlerle yaptığımız bu iş çoklarınca “Allah Allah bu neden daha önceden aklıma gelmemiştii?” şeklinde bir tepki ile karşılanıyor.

Tabii biz kelimeyi sadece ek ve kökleri ile irdelemekle kalmıyoruz. Biraz iz sürüp bağlantılarını da görmeye çalışıyoruz. Orada da durmayıp eskiler bu kelimeyi hangi şekillerde ve hangi manalarda kullanmışlar, ona da bir bakıyoruz.

Bunların üzerine bir de Türkçe konuşulan hiçbir ülkede ve coğrafyada, eğitim kurumlarında ne yazık ki hâlâ uygulanmayan Kök Ses Teorisine göre kelimeyi görmeye çalışıyoruz.

Unutmak kelimesinin başında ünsüz bir harf bulunmuyor. Kök Ses Teorisinde kelime ünsüz harf ile başlıyor ise o ünsüz harfi kaldırıp da kelimeye bakıyoruz. Kök Ses Teorisinin birinci aşamasını kelimeye uygulayamayacağız. Ama ikinci aşamasını yani “-un-” kökünün başına hangi seslerin geldiğini ve bu seslerin gelmesi ile hangi kelimelere ulaştığımızı ise yazının ilerleyen kısmında görelim. Unutmak kelimesinde un köküne ve undan sonra gelen “u” ve “t” seslerinin kelimeye nasıl bir katkıda bulunduğunu yoklayabileceğiz. Ayrıca unutmak kelimesinin ilk iki harfini oluşturan “u” ve “n” sesleri ile un kelimesi arasında anlamın oluşumu nasıl gerçekleşmiş, bunu irdelemeye çalışacağım. Anlamın oluşumu ifadesi yerine mananın teşekkülü mü desem diye zihnimden geçirirken teşekkül değil de tekevvünü mü desem acaba demeden edemedim. Zira mana bir şekilden ziyade bir oluş ile alakalı bir kelimemizdir.

Biz unutmayı un ufak etmeye devam edelim. Unutmak kelimesindeki “u” sesi ağzımızı yuvarlayıp daraltarak çıkardığımız bir ses. Mana olarak da daraltılan bir yuvarlama ile alakalı bir manası olmalı. N sesi ise dönüşlülük. İçeride doğru gidiyor. Şunu diyebiliriz. Bir şeyi

un hâline getirmek, onu daraltılan parçalara bölmek diyebiliriz. Ufalamak yani. Ufak parçalar hâline getirmek. “T” sesi ettirgenlik t’si. Fakat unutmak kelimesinde nasıl bir ettirgenlik olabilir ki. Bizler unutmayı ettirgenlikten çok edilgen bir eylem olarak algılamaya daha yakın duruyoruz. Kazıtmak, akıtmak, büyötmek, üşötmek, kanatmak gibi kelimelerde farklı derecelerde de olsa ettirgenlik manasını daha güçlü hissederken unutmakta ettirgenlik manasını fark etmek kolay olmuyor. Akıtmak derken akan şey diyelim ki bir su, su zaten kendisi akıyor olduğu için onun ettirgenliği bir kazıtmaya göre o kadar da belirgin değil denebilir ama yine de bir şeye o akma eylemini siz yaptırıyorsunuz. Bu mana orada duruyor ve kendisini gösteriyor. Büyötmekte de gösteriyor, bir başkasının üşömesine sebep olmak ve bir başka şeyin kanamasına sebep olmak manasını göröyoruz kelimeye ama birisi kişinin kendisinin kendi elini kanatması veya kendi kendisini üşömesi şeklinde kullandığında bu ettirgenlik derecesi, yönü biraz karışır gibi görünecektir. Ne kadar manada kimi karışmalar yaşanıyor olsa da ettirgenlikleri unutmak kadar kayboluyor değil, kendisini saklıyor değil. Unutmaktaki ettirgenliği görünmezleştiren bir ses bulunduğunu düşünüyorum: “N” sesi. “N” sesini tanırıyorsunuz. Dönüşlülük n’si. Kelimeye fiilin yaptığı işten kendisinin etkilendiği anlamını veren ses “n” sesi.

Tabii “n” sesinin kelimedeki ettirgenlik manasını bastırdığını söylerken “t” sesinin kelimeye ettirgenliği ne şekilde kattığını da yoklamalıyız. Ettirgenliğin dışında başka anlamlar da yüklüyor mudur kelimeye; bunu da yoklamaya kalkışmak lazım. Biz “t” için burada şunu söyleyelim: Unuttuğumuz şeyi kendimiz unutuyoruz ama dışardan bir etki ile unutuyoruz. Unutmanın bize dışarıdan verilmiş bir özellik olduğunu düşünürsek “t”nin fonksiyonu biraz daha ortaya çıkar.

Unutmak kelimesini bir şeyi unutmak şeklinde kullanabiliyoruz. Geçişli bir fiil yani.

Unutmanın zıddı hatırlamak. Unutmak Türkçe iken hatırlamak Arapça. Hatırlama kelimesinden önce hatırlamak için hangi kelime vardı Arapçada acaba? Yad etmek Farsça, anımsamak Türkçe ama uydurukça olmalı.

Ali Radıyallahü anı eydür: Misvak unutsalığı giderür, balgamı giderür, dişleri berkitür.

Un kelimesi ile ufak kelimesindeki uf kökünü birlikte anlamaya çalıştığımızda “u” sesine gelen seslerle Türkçede hangi kelimeleri oluşturmuşuz, bir de bunu görelim: Uç, uf, uğ, ul, um, un, ur, us, uş, ut, uv, uy, uz.

Bunlardan “uk”, “uv” başına ünsüz ses gelerek manasını gösterebilen kelime kökleri. Diğer kelimelerden türeyen kelimeleri bulmamız zor değil: Uç, uçmak, uçurum; ufak; uğur, uğuldamak, uğramak; ulu, ulamak, ulak; ummak, umacı; un; ur, urgan; us, uslu, usul; utku, utanmak; uy, uyumak, uydurmak, uyusmak, uyluk, uyruk; uzak, uzun, uzatmak.

Bu kelime ve kelime köklerinden un ile uf arasında uf-’tan türeyen ufak arasında birbirleri ile hem mana olarak irtibat var hem de zaten un ufak olmak diye kalıplaşmış bir sözümüz de var. Ufak ve ufalamak kelimelerinin uf’tan geldiğini düşünmeye çok alışkın olmasa da zihnimiz kelime kökünün gidebileceği yer orası. Tarama Sözlüğüne baktığımızda dilimizde ufaklamak, ufam ufam, ufanmak, ufantı, ufanık, ufatmak gibi kelimelerin bulunduğunu görüyoruz.

Unun, ufakın küçük, parçalanmış nesneler olduğunu söyleyebiliriz. Uğramanın ziyaretin ufak olanı olduğunu söyleyebiliriz. Utmanın yutmakla yenmekle irtibatlı olduğunu biliyoruz.

Ulu ve uz kelimelerine küçük ile alakalı anlamlar veremiyoruz elbette. Uslu ile uyumlu arasında da bir irtibattan bahsedebiliriz.

Bu tür irtibatlandırmalar okurun zihninde meseleyi çözmekten ziyade karıştırabilir. Belki “u” ile birleşen hangi sesin kelimeyi nereye götürmeye çalıştığını görmeye çalışmak işi biraz daha kolaylaştırabilir.

“Ç” çoklukla ilgili bir yere çekecektir kendisinin gelmesi ile oluşacak kelimeyi. “F” belirsizleşircesine bir tesirde bulunacaktır. “Yumaşak g” görülmeyen bir yere doğru çekecektir. “L” edilgenlik, “m” aitlik, “n” dönüşlülük, “r” hareket, “s” dışarı çıkarma, “ş” karşılıklılık, “t” hareket, “v” bütünsellik, “y” yayılma, “z” benzerlik...

Un kelimesinden türeyen un dışında kelimelerimiz var mı diye birkaç büyük sözlüğü karıştırdığımda onamak, onarmak gibi kelimelerin geldiği on kelimesinden yani iyi tamam anlamına gelen on kelimesinden türemiş birçok kelimenin ilk harf olan “o” harfinin “u” şekliyle yazıldığını gördüm. Bunu görünce ister istemez un kelimesinde on anlamı da mündemiç midir diye düşünmeden edemedim. Bir Türk için “on”, iyi tamam olmak, bir şeyin son iyi aşamasına gelmiş olmak anlamına geliyor. Böyle bir anlama gelmesinin sebebi de dünyanın hemen her yerinde geçerli olan parmak hesabı. Malumunuz on parmağımız var. Ve sayma sistemimiz onlu sayma sistemi. Bir şeyin on olmasını tamam olmak olarak algılayan zihin ile bir şeyin onması (kendi kendine olması şeklinde de okuyabiliriz onma kelimesini. Olma kelimesini ise başkasının tesiri ile olmak şeklinde yorumlamaya yol açmış oluruz böylelikle. “N” ile “L” seslerinin geldiği kelimeye ne yaptığını göstermek bakımından iyi bir açılım oldu bu, şükürler olsun)

Bize unuttuklarımızı hatırlat ya Rabbi! Biliyoruz ki unutulmuş hatırlanabilir.

tamam olmak olarak algılayan zihin birbirine pek yabancı olmamalı. Tabii burada unutmak kelimesinde iyi olmak, iyi ettirmek, tamam etmek gibi bir anlam var mı yok mu, buna da bir bakmak gerekebilir. Gerçi unutmak kelimesinde bildiğini artık hatırlayamama anlamının içinde iyi olmak manası bulmak zorunda değiliz. Zira bir kelimeye de, bir kelime köküne de getirdiği eklerle çok farklı ve birbiri ile irtibatlı olmayan gerekçelerle kelime kökündeki ortak açık anlam üzerinden on beş yirmi farklı mana yükleyebiliyor insanoğlu. Mesela dergi kelimesi sofa anlamına gelirken sonradan kelimeye matbaada basılan, süreli yayın organı anlamında kullanılmaya başlanmış, artık sofa anlamı unutulmuş hatta.

“Unutmak” ile “un”un birlikte kullanıldığı bir kullanım olarak eski metinlerde “unutmak” kelimesinin sadece unutmak anlamında geçmediğini unutmak anlamında da kullanıldığını görüyoruz.

Yine eski metinlerde unıtsalık diye bir kelimenin geçtiğini görüyoruz. Tarama Sözlüğünden öğrendiğimize göre 15. yüzyıla ait *Hayat-ül Hayvan* Tercümesinde “Bir kişi biti diri bıraksa unutsağı olur imiş.” cümlesi geçiyor imiş.

Erzurumlu Darir’in 14. yüzyılda kaleme aldığı *Yüz Hadis Tercümesi*’nden bir hadis-i şerif alalım: Ali Radiyallahü anh eydür: Misvak unıtsalığı giderür, balgamı giderür, dişleri berkitür.

Köksese Göre Unutmak İle İrtibatlı Kelimeler

Unutmak kelimesinin kökünden yani “-un-” halinden Kök Ses teorisine göre hangi kelimelerin türediğini görelim şimdi. Hatırlayalım yapmamız gereken işi: Kelime kökünün başına hangi sesli harfler geliyor, ona bakıyoruz: B-un, bunamak; s-un-mak, y-un-mak. Un kökü ile ilk bulabileceğimiz kelimeler bunlar ve bunların türevleri.

Unutmak ile bunamak arasında bir ilişki olduğunu fark etmek zor değil. “-Un-” kökünün başına “b” sesi gelince “bun”, “bunamak” kelimelerine ulaşıyoruz. Un ile sunmak ve yunmak arasında nasıl bir ilişki olduğunu görmek unutmak-bunamak ilişkisini kurmaktan biraz daha zor elbette. Bunu yoklamayı sonraya, yazmak nasib olursa bir başka yazıya bırakalım.

Bunların haricinde buna, şuna şeklinde kullandığımız işaret zamirlerinden “şuna”nın “huna” şeklinde kullanıldığını öğreniyoruz Yaşar Çağbayır’ın on ciltlik sözlüğünden. Uygurlarda böyle bir kullanım olduğu not düşülmüş. Hatta şuncacık anlamında “hunnacık” kullanımı da varmış. Hundaçı ise hırsız anlamına geliyormuş. Bu kelime kundaçı olarak da görülüyor sözlüklerde. Yine cumbalak kelimesi varmış, takla atmak anlamında. Cuncukma kelimesini görüyoruz, bunalmak. Bu kelime tuncukmak şeklinde de kullanılıyormuş. Bu kelime çuncukmak olduğunda hayvanın kendine eş araması, kızışması için de kullanılıyormuş. Cunma diye bir fiil varmış. Yunma anlamı vermiş Çağbayır. Kırgız ve Kazaklarda bizim “y” ile kullandığımız kelimenin başına “j” ve “ç” getirmek gibi bir ses değişimi hususiyeti görülür. Bu da bununla alakalı olmalı. Çunamak diye bir kelimemiz varmış,

imrenmek anlamına gelen. Çunavlak kötü yaratılışlı, soysuz. Çunbuldamak bir kap içindeki suyun, sıvının çalkalanması için kullanılıyormuş. Bunun c'li hâli ise suyun içine dalmak ile ilgili olmalı. Çung *Divânü Lügati't Türk'te* iri doğranmış olan için kullanılmış. Çunmak da geçiyor *Divânü Lügati't Türk'te*, yıkanmak demekmiş. Çunga ise keser demekmiş. Çungur ise çukur kelimesinin farklı bir kullanımı imiş. Salıncağa çungurgaç da diyorlarmış. Çungurlaşmak toplanmak, üşüşmek anlamına geliyormuş. Küçük kazmaya çunkur da deniyormuş. Çunmakta gittiği yere alışmak anlamı da varmış.

Duncukmak kelimesinde de bunalmak anlamı varmış. Kelime birçok farklı anlamda kullanılmış. Utanmak, sıkılmak, genze su kaçmak, ağlayacak gibi olmak, hayvanın fazla kapalı olunca veya fazla yem verince dışarı çıktığında rahat durmaması, hoplayıp zıplaması, ergenliğe yeni girmiş kızın kıvraklaşması. Allah'ım bu nasıl bir benzetmeci, alaycı, muzip bir zihindir. Bırak da kız kıvraklaşsın artık. Sıcak ve durgun havaya dundu deniyormuş. Dungen ise durgun, hareketsiz, işe yaramaz kişi için kullanılıyormuş. Bu kelimeleri gördükçe Türkçe kelimelerde ses hareketliliği ile mana hareketliliği ilişkisini kurmak daha bir mümkün oluyor sanırım. Hangi seslerin kelimeye neler ettiğini izlemek daha da bir zevklileşiyor. Dunuklu kelimesi parlak olmayan anlamına gelirken dunlu ise ay için kullanılan bir kelime imiş. Bu da sanırım ayın parlak olmayan hâline verilen bir isim olmalı. Donuk kelimesi ile birlikte düşünmekte fayda var "dunlu"yu. Dunuk dediğimizde kederli, donuk, mat, bulanık anlamlarını kastediyormuşuz. Güneş tutulmasına da dunuk deniyormuş. Diyorlarmış.

Kelimeye kökses teorisi ile bakalım dedik, ilk aklı gelenleri sıraladık. Sonra aklımıza artık gelmeyen, ne yazık ki unutulmuş, belki bir kısmı ancak yerel ağızlarda yaşayanlarını görelim dedik. Neler gördük neler. Bunun daha bakmadığımız harfleri var. L, m, n, p, r, ş, t, v, y ve z'ye bakmadık bile. T ve y'ye bazı kelimeler bizi gönderdi. O maddelerde dolaştığımızda bakalım neler çıkacak. Bunlardan n, p, r, v ve z'den kelime çıkacağını pek sanmıyorum ama yine de bakalım. Biz ne kadar çok kelimemizi unutmuşuz ya Rabbi, Bu nasıl bir bunama hâlidir. Bu nasıl bir zayıflamadır. Bu nasıl bir hafızasını yitirme hâlidir ya Rabbi, öyle bir yitirme ki, yitirdiğinin bile farkında olmama hâli. İsmet Özel diyordu ya "Neyi kaybettiğini hatırla!" Bize unuttuklarımızı hatırlat ya Rabbi! Biliyoruz ki unutilan hatırlanabilir. Senin böyle bir ikramın var kullarına.

Un sesi ile boğuşmak bizi bunalmadan ya Rabbi, devam edebilme gücü ver kelimeler okyanusunda yüzmeye. Genzimize su kaçmasın inşallah. M harfine

Rabbimiz bize kendisini unutturmasın, ismiyle ağâh eylesin.

geliyorum: Mun *Divânü Lügati't Türk'te* hastalık, kusur, ayıp denilmiş. Mun kişi yüreği dölek, gözlü selek adam ifadesi kullanılmış. Boncuk kelimesinin muncuh şeklinde de telaffuzunun bulunduğunu görüyoruz. Muncur dudak, burun, dişil organ, karıştırıcı, ara bozan gibi anlamlarda kullanılıyormuş. Munçak hamam demekmiş. Yunmak kelimesi ile ilişkili olarak yıkanma yeri anlamı taşıdığını çözebiliyoruz artık kelimeye bakınca.

Munduz budala, alık, ahmak demekmiş. Munduz akın ise ansızın gelen sel. Munduzlamak şımartmak. Mungak dişi geyik. Mungan geveze, boşboğaz. Mungaymak mahzun, gamlı olmak. Mungul şaşkın. Munsuz dertsiz, kaygısız. Mungurlamak gerçeği saklamayıp söylemek. Mungurlu bakır kaplı çömlek. Munka serkeş. Munlug şen, munmak kaybolmak, başıboş dolaşmak. Munturmak dolaştırmak. Muntuz gerizekalı, aptal, budala.

Nunuş kelimesi genizden konuşan için kullanılıyormuş. Biçimsiz insanlar için de bu kelime kullanılıyormuş.

Pınar kelimesi punar, bunar şeklinde de kullanılıyormuş. Buhara şehrinin adı Punare şeklinde de kullanılıyor imiş. Soba anlamına da geliyormuş kelime. Punçak ağaçların ince kökleri için kullanılan bir kelimeyiz.

Sun *Divânü Lügati't Türk'te* mükemmel, iyi kalpli. Son ile de alakalı bu kelime. Yani tamamlanmak sona ermek. On... Onmak. Suna Moğolcada erkek ördek. Sunak. Kurban, şehit için sunam kelimesi kullanılıyormuş. Sunamluk şehitlik demekmiş. Sunarmak bir işi yapar görünmek. Sunay ay gibi parlak. Sunçuk yastık. Sundak üçgen. Sundurmak uzatmak, ileri sürmek. Sunak maşrapa. Sunugu bir büyüye sunulan armağan. Sungur doğana benzer avcı kuş. Somurtkan anlamında da kullanılıyormuş bu kelime. Sungusuz eğitimsiz, terbiyesiz. Sunmak güreşe tutuşmak. Sunruklamak dirsekle vurmak. Suntur kel. Sunturlanmak nazlanmak. Sunturlu yaman, dehşetli, gösterişli. Saygın, kaba, zor, kirli. Sunuk üzgün, tasalı. Sunum lokma.

Tun ilk olan, saygı gösterilen. İlk çocuk, ilk koca. Tun Yukuk İlk Vezir. Tuna bol, çok. Tunak toynak, tırnak.

Unutuş ve onun karşı ikizi olarak hatırlama. Bu ikisinin mevcudiyet yatağı ise hafıza.

Tuncer incir. Tuncuk aşırı cinsel istek duyan erkek. Tunç iki tarlayı veya evleri ayıran set. Tuncmak kokmak, bozulmak. Tuncu tıkmak, lokma, tıkmak, hayvanın kış uykusu yani kapanma. Tunluk pencere. Tunra bedendeki kir. Tungu sağır. Tunguç, Tonguç ilk çocuk. Tungul daldaki kiraz topluluğu, salkım. Tunguz Mançurya'nın doğusundaki Türk topluluğu. Tunkal Moğolcada askerin celbi. Tunnuk kimsenin olmadığı yer. Tuntur yakışıklı.

Yuna eyerin altına konulan küçük belleme. Yunak yıkanma yeri, hamam. Yunakçı çamaşırcı. Yunat buğday yıkanan yer. Yunçmak kötüleşmek, yok-sullaşmak. Yunt, yont at, at sürüsü. Yund yılı at yılı. Yundak at gübresi. Yunlatmak yünletmek, yün kırkırtmak. Yungu bir yeri düzeltmek ve sıkılaştırmakta kullanılan ağaç silindir. Yungur uçkur. Yunluk teneşir. Yunmak yanmak (*Dîvânü Lügati't Türk*) Yuntu bulaşık suyu.

HATIRLAMA VE HAFIZA

Üstat Sezai Karakoç'un *Unutuş ve Hatırlayış* isimli muhteşem bir kitabı vardır. Orada unutmak ve hatırlamak derin bir medeniyet şuuru ile tahlil edilir. Şüphesiz insana unutabilme kabiliyetinin verilmiş olması da büyük bir ikramdır. Unutulmaması gereken hakikati insanın unutabiliyor olması ise imtihanın kıymetini arttıran bir durum olduğu da fark edilmelidir.

Unutuş ve onun karşı ikizi olarak hatırlama. Bu ikisinin mevcudiyet yatağı ise hafıza. Hafıza kelimesi ve kökeni etimolojiye meraklıların sevdiği, ilgisini çekecek bağlantıları güçlü bir kelimedir. Kelimemiz Arapça. Noktasız he, fe- zı harfleri ile yazılıyor (ح ف ظ). Noktalı ha, güzel he veya zel, ze veya peltak ze ile yazılarak oluşmuş kelimeler Arapçada var mı? Noktalı hı- fe- dat ile yazılanı geçim ve yaşayışı hoş olmak anlamına geliyormuş. Güzel he ile yazılan yakın bir kullanım da, Arapçadaki tüm ze'lerden herhangi biri ile irtibatlı bir kullanım, bir kelime bulamadım. Hafız kelimesinin seslerine yakın seslerde kelimeler var mıdır diye neden yokluyoruz? Çünkü o yakın seslerden oluşan kelimeler arasında mana bakımından da bir yakınlık irtibat var mı diye Arapçadaki orta ve büyük ıstıka-kın meselesini de ele almış olmak için bunu yapıyoruz. Hafız/hafıza kelimesinin bu yoklamaya pek de uygun olmadığını görmüş olduk.

Hafıza kelimesinin ait olduğu h-f-z kökünden dilimize birçok kelime geçmiş: Hafız, hafıza, muhafız, muhafaza, mahfaza, hıfz, hıfz etmek, Hafize, mahfuz. Bir de dilimize pek de geçmeyenleri var: Huffaz, hafaza, hafız, mahfuzat, mahfuzen, istihfaz, ihtifaz, müstahfiz, müstahfez, müstehfiz, muhafızın, hifaz, tahaffuz, müteahfiz, ahfaz.

Hafız Kur'anı ezberleyen yani onu okuyarak koruyan kişi demektir. Hafıza koruma yeri, bellek, muhafız: koruyan. Muhafaza korumak demek. Mahfaza koruyucu, kılıf; hıfz ve hıfz etmek ezberlemek için kullanılıyor. Hafize ezberleyici tabirlerinden "hafazanallah" ifadesinde yaşıyor. Allah bizi korudu anlamında olup çoğu zaman Allah korusun temennisi ile kullanılıyor. Şimdi de dilimize pek de girmeyen, yayılmayan türevlerini görelim: Hafız koruyan, muhafaza eden demek. Muhfuzat korunmuş, gizlenmiş şeyler demek. Mahfuzen korunma altına alınarak demek. İhtifaz küsme, darılma, darılarak anlamında müennes yani dişil bir kelime. Mahfuz için ise saklı anlamına geliyor diyebiliriz. Huffaz hafızın çoğulu. Ahfaz ise kuvvetli hafız demek. Hafaza kelimesi günümüz Türkçesinde kalıplaşmış dua kendini istemediği birinden sakınma, koruma anlamı kazanmış kelime bu kalıbı ile. İstihfaz ise hıfz etmek, korumak anlamına geliyormuş. Müstahfiz koruyucu. Muhafızın bir yeri muhafaza edenler, koruyup bekleyenler. Hifaz Hak tanırılık, vefalılık. Aradaki hukuku, münasebeti korumaktan dolayı bu anlamı kazandığı kelimenin fark edilebilir. Tahaffuzda kendini korumak, sakınmak anlamı var imiş. Müteahfiz korunup sakınan demek. Burada hafız, müstahfiz, müfehaffız arasındaki fark nedir, derece farkı mı vardır, nasıl bir fark vardır, bunu bir açmamız lazım. Üçü de zira Türkçe sözlüklerde kabaca "koruyan" demek. Arapçası iyi kimi tanıdıklarına danıştım. İçlerinden işin içinden çıkabileni çok oldu. Hafız koruyan derken Kur'an-ı Kerim'i ezberine alarak koruyan anlamı yüklenmiş kelimeye. Hadis hafızları için de kullanılmış kelime. Hafız-ı küttablğı hatırlatayım. Hangi kitapta hangi konu geçer bilen kütüphane görevlileri.

Müstahfiz koruma isteyen, bir şeyin korunmasını isteyen, müstehfiz ise kaleyi koruyan için kullanılmış. Türkçede muhafız kelimesi yayılmış. Mustehfiz ezberlemek için de kullanılmış. Müstahfez ise korunan şey anlamına geliyor. Müteahfiz ise kendini koruyan, sakınan. Kendisini bir mevzuda ağah kılan şekilde ayırıştırılabilir.

Rabbimiz bize kendisini unutturmasın, ismiyle ağah eylesin. Müteahfiz eylesin. Amin. ◀

*DilEvi Etimoloji Topluluğu Başkanı

FUAD KÖPRÜLÜ-NAZİF BEY-SEYYİD NESİB EFENDİ ARASINDA TASAVVUF TARİHİ YAZICILIĞI ÜZERİNE BİR TARTIŞMA II:

Semih Ceyhan*

Sabah Ülkesi'nin bir önceki sayısında Cumhuriyet öncesi modern Türk tarihçiliğinin kurucu figürlerinden biri olan Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966) ile Nazif Bey (?) arasında tasavvuf histografyasının nasıl olması gerektiği üzerine *Dersaadet* ve *İkdâm* gazetlerinde yayınlanan bir tartışmayı söz konusu etmiştik. Tartışmanın devamını da bir sonraki sayıda ele alacağımızı vadedmiştik. Bu vaadi gerçekleştirme adına ilerleyen sayfalarda Fuad Köprülü'nün Nazif Bey'e cevabi ikinci yazısı ile hem Köprülü'ye hem de Nazif Bey'e eleştirel mahiyette bir üçüncü yazı kaleme alan Beylerbeyi İstavroz Bedevî Tekkesi şeyhi Seyyid Nesib Efendi'nin (1872-1925) *Ceride-i İlmiyye*'deki makalesine günümüz Türkçesine aktarılmış halleriyle yer verdik.

Nazif Bey'in Köprülü'nün tezlerine itirazı iki noktada belirginlik kazanır. Birincisi, Köprülü'nün tasavvuf tarihi yazımında kaçınılmaz addettiği heterodoks sufi zümreleri incelemek, Nazif Bey'e göre tasavvuf tarihini değil olsa olsa zındık ve mühlitler tarihini aydınlatacaktır. Her ne kadar zındık mutasavvıfları bir olgu olarak tasavvuf tarihi yazımı dairesine almak mümkünse bile, söz konusu tarihin kurucu unsurları Sünni sufiler ile filozof sufiler olduğu için sahih bir histografya ancak bu iki zümreyi incelemekle kayda geçirilebilir. Köprülü'ye göre ise bir olgu ancak zıddıyla kaim olduğundan ortodoksiyi anlamak için heterodoksiyi –veya tam tersi- dikkate almak mümkün bir tarih yazıcılığının vazgeçilmez perspektifi olmak zorundadır. Nazif Bey'in ikinci itirazı ise oryantalist tasavvuf tarihine muhalif duruşunda ortaya çıkar. Her ne kadar o oryantalist birikimden istifade edilmesi gerektiğini ileri sürse de, tasavvuf tarihi yazıcılığında yerel unsurları, yaşayan sufi kültürünü ve kaynaklarını, millî pespektifi benimsemenin daha sahih bir yöneme tabi olmayı beraberinde getireceğini iddia eder. Köprülü ise Batı müsteşriklerinin çağdaş bilimsel yöntemlerle ürettiği tarihsel anlatıları daha ciddi çalışmalar şeklinde algılar.

Fuad Köprülü, Nazif Bey'in kendisine yönelik itirazname türündeki *İkdâm* gazetesindeki yazıya yine aynı gazetede bir ikinci makaleyle karşılık verir. Makalenin temel kurgusu tasavvuf histografyasının

Köprülü'nün tasavvuf tarihi yazımında kaçınılmaz addettiği heterodoks sufi zümreleri incelemek, Nazif Bey'e göre tasavvuf tarihini değil olsa olsa zındık ve mühlitler tarihini aydınlatacaktır.





hangi bilimsel yöntem ve felsefeye sahip olacağı meselesidir. Köprülü –Massignon ve Huart örneklerinde olduğu üzere- Batılı müsteşriklerin tasavvuf tarihi yazıcılığında takip ettikleri tarihselci ve çatışmacı tezler içeren çağdaş bilimsel yöntemi benimseyen taraftır. Buna göre tasavvuf, tarihsel süreç içerisinde zaman ve mekân bağlamına göre süreklilik kazanan, felsefi ilkelere dayalı siyasal ve toplumsal bir harekettir. Bu hareketi oluşturan zümreler içinde pek çok birbiriyle çatışan unsurlar ve farklılaşan felsefeler söz konusudur. Öte yandan tarih yazıcılığında sufi zümrelere yönelik dışlayıcı yaklaşımları dikkate almak, tarihsel sürekliliğin tek ve yeknesak bir zeminde hareketlilik kazanmadığına da ayna tutacaktır. Bununla birlikte Köprülü perspektifi oryantalist yöntemi eleştirel bir süzgeçten geçirmeyi de ihmal etmeyen metodolojik bir ilkeye de sahiptir. Kendi ifadesiyle 1919'da yayınlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* başyapıtı bu ilkenin açılımlarını sergileyen bir içeriği okuruna sunar. Köprülü'ye göre tarikat silsilelerini tarih yazımında merkeze alan, tasavvufun teşekkül ve tekâmülünde dış tesirleri dışlayan bir yöntem bilimsellikten ve objektiflikten uzak tarih metinleri üretecektir. Köprülü'nün Nazif Bey'in şahsında eleştirdiği temel hususlardan bir diğeri- bilimsel yöntemsizliğin bir sonucu olarak- tasavvuf tarihi anlatılarının savunusu metinlerinden öteye geçemediği vurgusudur. Buna göre hâlihazırdaki eldeki metinler tasavvuf müdafaanemeleri türünden olup tarafgir histografler serisidir. Bunun en belirgin amili tasavvuf tarihi yazarının mutasavvıf olmasıdır. Köprülü'ye göre yazar mutasavvıf olmamalıdır. Zira mutasavvıf-yazar kendi fikri endişelerini tarih anlatısında genelleyip somutlaştıracak, tasavvufu Kitap ve sünnetle uzlaştırma emelinde olacak, farklılıkları görmezden gelip ayniyete odaklanacak, tarihsel sürekliliği ve yeknesaklığı savunurken tarihsel değişkenleri ihmal edecektir.

Nazif Bey, Köprülü'nün bu eleştirel makalesine –Seyyid Nesib'in işaret ettiği üzere- bir ikinci cevabi yazı kaleme almışsa da araştırmalarımız neticesinde bu yazıya maalesef ulaşamadık. Ancak Seyyid Nesib'in aktardıklarından Nazif Bey'in ilk makalesindeki temel iddialarını koruduğunu da rahatlıkla varsayabiliriz.

Tartışmanın üçüncü tarafı ise bir tarikat şeyhidir: İstavroz Bedevi Tekkesi postnişini Seyyid Nesib Efendi. İstanbul Beylerbeyi-Küplüce'deki İstavroz Tekkesi, Mısır kökenli Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin (ö. 675/1276) tesis ettiği Bedeviyye tarikatının İstanbul'da temsil edildiği sekiz mekândan biridir. Dergâhın üçüncü şeyhi Seyyid Nesib Efendi, babası Seyyid Mehmed Saîd Efendi'den (ö. 1335/1946) sonra posta geçmiştir. Aynı zamanda Fuad Köprülü'nün görev yaptığı Dârülfunûn'un Hukuk Fakültesi'de Hukûk-ı Medeniyye Müderrisliği yapmıştır. Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye azası ve Misbâh gazetesinin başyazarı



olan Seyyid Nesib, Osmanlı Şeyhülislamlık makamının resmî yayını olan *Ceride-i İlmîyye*'de dinî içerikli pek çok yazı kaleme almıştır. Yazılarında sufi ve hukukçu kimliği ön plana çıkar.¹

Ceride-i İlmîyye'de "Tasavvuf Tarihini Tenvir" başlıklı makale, Köprülü'nün *İkdâm* gazetesinde yayınlanan Nazif Bey'e yönelik cevabi yazısını konu edinir. Köprülü tezini eleştiren yazının geneline bakıldığında Seyyid Nesib'in üç temel iddiası belirginlik kazanır: Birincisi, Köprülü'nün "Tasavvuf bir felsefe sistemi üzerine yaslanan siyasal-toplumsal bir akımdır." tanımlaması bizatihi tasavvufun kendine mahsus literatürüyle ortaya koyduğu bilimsel birikimi yansıtmamaktadır. Bu sebeple tarafı, objektiflikten uzak ve vakıya mutabık değildir. İkincisi, Köprülü'nün iddiasının aksine tasavvuf tarihi yazarının sufi kimliğe sahip olması kaçınılmazdır. Çünkü vakıya içten kavramış, alanda ihtisas kazanmış bir kişinin bakışıyla, alanı ötekileştiren, dıştan bakan kimsenin yorumu aynı olmayacaktır. İlki objektif, diğer sübjektif yargılara ulaşacaktır. Üçüncüsü ise, sufilere erken dönemden itibaren ortaya koyduğu literatürel miras tasavvuf savunusu üze-

rinde şekillenen bir müdafaaname değil, sufi şahitlerin şahitliklerini resmettiği bir şahadet-namedir. Sufi olmayan bir "tarihçi"nin ürettiği tasavvuf tarihi anlatısı ise olsa olsa ithamnameden ibaret kalacaktır.

Seyyid Nesib, tasavvuf histografisinde sufi ile modern tarihçiyi birbirine karşıt konumlandırır. Sufi yazara göre tasavvuf ne bir felsefi yol ne de siyasal-toplumsal bir harekettir. Bu ikisi arasında ve aynı zamanda bunlardan öte bir şeydir. Tasavvuf tarihinin yazımında öncelikle yapılması gereken mevcut literatürdeki tasavvuf tariflerini olduğu gibi değerlendirmektir. Bunun için de alanı –eserlerdeki birikimi dikkate alarak- kuşatmak ve uzmanlık kesbetmek gerekir. Seyyid Nesib Efendi, bu kuşatıcılığı ispat etmek için temel tasavvuf kaynaklarına referans vererek Köprülü'yü soru yağmuruna tutar. Soruların içeriği, Köprülü'nün "Sadece kendi bakış açılarının savunusu gayesini takip eden mutasavvıfların değil, biraz da din âlimlerinin ve tarihçilerin yazdıkları metinler eleştirel bakış açısıyla karşılaştırılırsa söz konusu gerçek pek iyi anlaşılır." düşüncesini eleştirmek için ulemanın sufilere olumlayan eserlerine atıflarla şekillendirir. Bir Hanefi hukukçu-

*Sufi olmayan bir "tarihçi"nin ürettiği tasavvuf tarihi anlatısı
ise olsa olsa ithamnameden ibaret kalacaktır.*

su olan Seyyid Nesib, İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh ile tasavvufu özdeşleştiren görüşünden hareketle, İslam ulemasının tasavvufu müspet gören tavrını genelleştirir. Buna göre sufi müellifin nezdinde tasavvuf, İslam Medeniyeti Tarihi'nde genel kabul görmüş, zındıklık ve mülhitlikten uzak bir olgudur. Elbette ki bu yaklaşımın Köprülü teziyle uzlaştırılması pek mümkün değildir. Zira Hüseyin Vassâf, Harîrîzâde gibi sufi müelliflerin tasavvuf tarihçiliğine yaklaşan Seyyid Nesib tarzı geleneksel tarih yazımını savunur mahiyettedir.

Seyyid Nesib'in tenkitleri sadece Köprülü'ye değil aynı zamanda Nazif Bey'e yöneliktir. Sünni tasavvuf-felsefi tasavvuf ayrımını yersiz bulur. Ona göre Nazif Bey'in "Sünni sufiler, hâller, menziller, makamlar ve mükâşefeler gibi şeylerle uğraşmadılar. Tasavvuf terimlerini kullanmakla meşhur olmadılar. Bunlarla meşgul olanlar filozof sufilerdir." görüşüne reddiye için sadece Kuşeyrî'ye bakmak dahi yeterlidir. Zira Kuşeyrî erken dönem sufilerinin hicri V. asırdaki son halkası ise, *Risâle*'sinde kendinden önceki sufilerin söz konusu tasavvuf terimleri ve meseleleri hakkındaki görüşlerini derlemiştir.

Hasılı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde, yeni bir ulus devletin inşası zemininde tasavvuf tarihi yazıcılığının keyfiyeti sorunu, tasavvuf histografyasının metodolojik zemini problematiği Fuad Köprülü-Nazif Bey-Seyyid Nesib arasında bir tartışmanın konusu olmuştur. Tartışmayı aslında 19. asırdan 20. asra taşınan Batıcılık-Türkçülük-İslamcılık tartışmalarının bir uzantısı olarak okumak mümkündür. Köprülü birinci siyasi tarzın, Nazif Bey ikincisinin, Seyyid Nesib ise üçüncüsünün temel reflekslerini paylaşır gibidir. Edward Carr'ın *Tarih Nedir?* kitabının temel vurgusu olan "Her tarih yazımı siyasi hedefler taşır." tezini göz önünde bulundurursak, tasavvuf tarihi yazımı da söz konusu üç tarz-ı siyasetin hedeflediği emeller dâhilinde sorunsallaşır. Köprülü, tarikat ehlinin tarih anlatısının dışında akademik bir tasavvuf tarihi yazımının imkânlarını Batılı paradigmaları hesaba katarak sorgularken; Nazif Bey, Batılılaşma karşıtı duruşuyla yerel kültüre odaklanır, Seyyid Nesib ise geleneksel sürekliliği kırılmalara maruz bırakmadan olumlayan bir yaklaşım sergiler.

Köprülü, modern devletin yazacağı tarihte dinî kültürü merkezi bir olgu olarak konumlandırır, bu kültürün de başat unsurunun Horasan sufilerinin Anadolu'da yeşerttiği mistik gelenek olduğunu iddia eden bir akademisyendir. Nazif Bey ise Türk kültürünün ideallerine sahip, yaşayan tasavvuf geleneğini anlamlandıran bir yazardır. Seyyid Nesib Efendi ise tarikat ehlinin formüle ettiği daha çok şifahi anlatılar üzerinde biçimlenen tasavvuf algısına süreklilik

kazandırmayı amaçlayan bir şeyh efendidir. Bununla birlikte –yazılarda da görüldüğü üzere her üç histografik tavrın da birbirleriyle örtüşükleri ve ayrıldıkları noktalar vardır.

Köprülü'nün tarihselci-çatışmacı yöntemi tasavvufun tarihsel sürecindeki farklılaşmaları dikkate almayı, hamasetten ve süblime etmekten uzaklaşmayı, modern akademik yazım geleneklerine eklemlenmeyi öğretir. Nazif Bey'in muhafazakâr-uzlaştırmacı yönelimi, yaşayan millî ve yerel kültürel unsurları önemsemeyi, teorik ve pratik tasavvufun farklı tonlarını görmeyi talim eder. Seyyid Nesib'in Osmanlıcı renge boyanmış İslamcı tavrı ise sufi geleneği içten kavrayışı, fenomenolojik perspektifin yetersizliğini, meseleleri ötekileştirmemeyi, tasavvufun ne felsefi bir ekole ne de siyasal-toplumsal bir harekete indirgenemeyecek İslami-insani bir vakia şeklinde idrak edilmesini tavsiye eder. Günümüz tasavvuf tarihi yazarlarının –konformizme düşmeksizin- her üç yazarın histografya yönteminin temel unsurlarından hisse alacağı yönler vardır. Şimdi Köprülü ve Seyyid Nesib'in satırlarını okuyalım...

Tasavvuf Tarihi Hakkında

(İkdâm gazetesi, 2 Kanun-i Evvel 1336 / 2 Aralık

1920, Numara: 8526)

Nazif Beyefendi'ye

Tasavvuf akımı, İslam tarihinde eskiden beri büyük bir rol üstlendiği hâlde henüz memleketimizde bir tasavvuf tarihi yazılmadığını ve bunun yalnız felsefe ve kelam tarihiyle değil siyaset ve edebiyat tarihiyle de pek yakından alakalı olduğunu göstererek, Şeyhülislamlık makamınca bu ihtiyacın karşılanmasına çalışılması gerektiğini *Dersââdet* gazetesinde yayınlanan bir makalemden ileri sürmüştüm. Zât-ı âlînin (Nazif Beyefendi) *İkdâm* gazetesinin 20 Teşrîn-i Sâni 1336 (20 Kasım 1920) tarihli nüshasında bu makalemin iki noktasına itiraz ediyorsunuz:

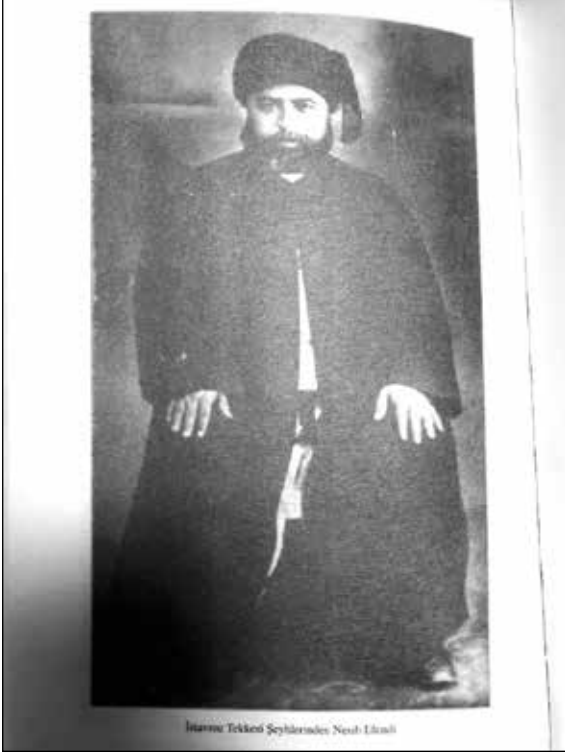
1. Bâbâiler, Ahiler, Kalenderler, Abdâllar, Bektâşiler, Hurûfler gibi muhtelif zümreler hakkında hazırlanmış olduğum incelemeler sizin düşüncenize göre tasavvuf tarihini değil, zındıklar ve mühlitler tarihini ancak aydınlatabilmiş, bunların sufiler taifesi ile ilgisi yokmuş.

Evvela şu ciheti itiraf edeyim ki, tasavvuf tarihi hakkında inceleme ve araştırmada bulunacakların ke-

sinlikle mutasavvıf olmaması kanaatindeyim. Bir insan kendi özgeçmişini nasıl tarafsız yazamazsa bir mutasavvıf da kendi yolunu bir tarihçiye yakışacak tarafsızlıkla inceleyip kuşatamaz. Onun yazacağı olsa olsa bir müdafaanameden ibaret kalır. İşte bu cihetten İslamiyet'teki tasavvuf akımını sırf bir "felsefi yol" ve bir "siyasal ve toplumsal hareket" olarak bü-tüncül bir şekilde incelemek gerekir kanaatindeyim. Büyük ve meşhur sufi şahsiyetlerin incelenmesinde bir "felsefe sistemi" şeklinde nazarıitbara alınmak icap eden tasavvuf, tarikatların incelenmesi sırasında felsefi ilkelere dayalı sosyal ve siyasal akımlar gibi değerlendirilmelidir. Tasavvuf tarihini inceleyecek kimsenin öncelikle araştırmaya mecbur olduğu şeyler şunlardır: Tasavvufun kökeni, tasavvufun olgunlaşma ve yayılış tarzı, büyük mutasavvıflar, sufi zümreler arasındaki farkların mahiyeti, tasavvufun ana esaslarının Kitap ve sünnet kaynaklı olup olmaması vb. temel meseleler. Tarih araştırmaları hakkında günümüzde bilim adamları arasında kabul edilmiş yöntemler uyarınca icra edilecek olan bu incelemelerin gayesi, sufiye yolunu savunma veya onu tahrip etmek değil, İslam tarihini aydınlatmaktır. Binaenaleyh yalnız Sünni sufiler (*sûfiyye-i sünnet*) ve filozof sufiler (*sûfiyye-i hikmet*) adını verdiğiniz zahitler ve filozoflar değil, râfizilik ve mühlitlikle itham ettiğiniz şahıslar ve zümreler de ister istemez bu kadro dairesine girecektir. Bunları birbirine karıştırmak nasıl doğru değilse, birbirinden büsbütün ayrı şeyler farz etmek de o kadar abestir. O hâlde mesela Bâbâiler, Bektâşiler gibi zümreler hakkında yapılacak incelemeleri, Şeyh Bedreddin-i Simâvî hakkında yapılacak araştırmaları nasıl olup da tasavvuf tarihinin dışına çıkarıyorsunuz? Bu hususta nasıl bir ölçüt kullanıyorsunuz. Sonra Kalenderleri hemencecik sufiler arasından çıkarmak için nasıl kesin bir hükme varıyorsunuz? Bakınız, zât-ı âlînin (Nazif Bey) bile "zındık sufiler" tabiriyle –velev ki zındık olsalar bile- bunların yine tasavvuf dairesine dâhil edileceklerini ima etmektesiniz. Tasavvuf tarihi, her sufiyi veya her tarikatı tam bir tarafsız ve objektiflikle araştırdıktan sonra, onun temel düşünce ve ilkelerini, ortaya çıkış yollarını ve inkişafını, muhtelif zaman ve mekânlarda nasıl algılandığını, diğer sufiler ve tarikatlarla arasındaki farkları göstermeye mecburdur.

Eğer zât-ı âlînin sadece Sünni sufileri hakiki sufiler (*sûfi-i sâfi*) addedip, diğerlerini o daireden çıkarmak yahut zındıklık ve mühlitlikle itham olunan her sufiyi ve her tarikatı tasavvuf tarihinden ihraç etmek

Seyyid Nesib, İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh ile tasavvufu özdeşleştiren görüşünden hareketle, İslam ulemasının tasavvufu müspet gören tavrını genelleştirir.



istiyorsanız, bendeniz bu fikre asla katılmam. Sufi ricali arasında yalnız Cüneyd-i Bağdâdî'yi (ö. 297/909) ve pirlerini ileri sürerek Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi töhmetlere maruz kalan sufi büyüklerini anmamanız ve onlar hakkında sessiz kalmanız, Sühreverdî-i Maktûl (ö. 587/1191) gibi hikmet ehli filozoflar şöyle dursun hatta Hamdûn-ı Kassâr (ö. 271/884) vd. gibi Horasan sufilerini kale almamanız, tasavvufu Kitap ve sünnetle tamamen uzlaştırdığınızı göstermektedir. Hâlbuki acizane araştırmalarım göre, tasavvuf akımında en önemli konumu işgal eden felsefi tasavvuf ve filozof sufiler, Sünni sufiler dediğiniz zahitler gibi doğrudan doğruya İslam'ın ruhundan kaynaklanmayıp çeşitli etkiler altında yabancı kaynaklardan gelen birtakım düşüncelerin İslami şekle bürünmesinden doğmuştur. İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946) ve müderris Şerefeddin (Yaltkaya) Efendiler (1880-1947) gibi İslami hakikatlere hakkıyla vâkıf şahsiyetlerin de aynı kanaatte olmaları, söz konusu fikrimi büsbütün desteklemektedir. Sadece kendi bakış açılarının savunusu gayesini takip eden mutasavvıfların değil, biraz da din âlimlerinin ve tarihçilerin yazdıkları metinler eleştirel bakış açısıyla karşılaştırılırsa bu gerçek pek iyi anlaşılır. Tarikatları Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ali'ye, dolayısıyla Hz. Peygamber'e ulaştıran silsilelerin tarihsel açıdan savunulması mümkün olmadığı gibi, tasavvuf akımının da Hz. Peygamber zamanında hatta hulefâ-yı râşidin devrinden bile çok sonraları ortaya çıkışı, bunun ne gibi dış tesirlerden doğduğunu pekâlâ izah edebilir.

Mutasavvıflar hakkında ulema ve tarihçilerin eskiden beri takip ettikleri düşünce ve incelemelere gelince:

Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin (ö. 355/966'den sonra) *Kitâbü'l-bed' ve't-târih*'i gibi kadim eserlerde, diğer mutasavvıflar İslam fırkaları arasında sayılmakta, küfür ve ibâhîlikle itham edilmektedir. Bu gibi töhmetlere yalnız Hallâc, Hamdûn-ı Kassâr ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) takipçileri olan Melâmetiyye, Hallâciyye, Tayfûriyye gibi fırkalar değil -bilhassa Hallâciyye bütün kelim kitaplarında sapkın fırkalar arasında gulât (aşırı sapkın) şubelerinden biri olarak gösterilir- zât-ı âlinizce (Nazif Bey) ileri sürülen Sünni sufiler de muhatap olmuştur. Okurlarımızı fazla yormamak için İmam Şârânî'nin (ö. 973/1565) meşhur *Tabakat*'ındaki² detaylı bilgiler ile yine Şârânî'nin meşhur *Kitâbu'l-yevâkîr ve'l-cevâhir*'indeki³ izahları hatırlatmakla yetinirim. Şeriat uleması yalnız Zünnûn-ı Mısıri'yi (ö. 245/859) değil -makalenizde yanlışlıkla yazıldığı gibi "Seyyidü't-tâifeteyn" değil- Seyyidü't-tâife (sufiler taifesinin önderi), Lisânu'l-kavm (sufiler topluluğun dili) ve A'budu'l-meşâyih (sufi şeyhlerin en âbidi) unvanlarını alan Cüneyd-i Bağdâdî'yi bile küfür ve zındıklıkla itham etmişlerdir.⁴ Hatta İmam Şârânî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin fakihliğini, gizlenmesini ve ihtiyatlı tavrını söz konusu ithamın bir neticesi şeklinde yorumlamaktadır. İşte tasavvuf tarihi bu gibi ithamlara bakmayarak meseleyi tam bir ciddiyet ve objektiflikle, düşünce saldırısı ve savunma endişesinden varesteler olarak etraflı bir surette incelemeye mecburdur. Sırf ilim ve hakikat endişesiyle yazılacak olan böyle bir kitap tasavvuf buyurduğunuz gibi "tasavvufu şunun bunun sorgulamasından kurtarmak ve sufi meşayihin yüce mevkiilerini tayin etmek" gayelerine tamamıyla bigâne kalmalıdır. Aksi takdirde tarih değil bir tasavvuf müdafaası kitabı olur.

2. Tasavvuf tarihi hakkında Avrupalılar tarafından yapılan incelemelerin aleyhinde bulunarak Massignon'un Hallâc hakkındaki incelemesiyle Huart'ın tercüme ettiği *Eflâkî Menâkıbı*'nın önemini anlatıyorsunuz.

Bir mesele hakkında inceleme ve araştırmaya başlamadan evvel daha önce yapılan incelemelere başvurmak temel bir şarttır. Ancak bu, hiçbir zaman herhangi bir fikir ve değerlendirmeyi tenkit etmeksizin kabul etmek anlamını gerektirmez. Bendeniz *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1919) kitabını yazarken Avrupalı oryantalistlerin incelemelerine azami derecede başvurmakla beraber, onların söz konusu ettikleri düşüncelerin yüzde doksanını delilli bir biçimde ret ve tenkit etmekten geri durmadım. "Tasavvuf bir İslam ürünüdür. Bu hususta yabancıların inceleme eserlerine müracaat etmeyelim." tarzında bir düşünce kanaatimce pek iptidai bir şeydir. Zât-ı âliniz (Nazif Bey) Massignon'un Hallâc hakkındaki incelemesini görseniz, nasıl bilimsel ve objektif ve ne

kadar derin bir mesaide bulunduğunu bilseniz, elbette bir yorumda bulunamazdınız. Clement Huart'ın tercüme ettiği *Eflâkî Menâkıbı*'na gelince, Mevlevilik tarihi hakkında en mühim kaynaklardan biri olan bu eserin tercüme ve neşri de elbette bir hizmettir. Keşke gayretli bir kimse çıkıp da dilimize çevirse ve basılsa... Avrupa oryantalistlerinin bu tür hizmetlerini takdir edecek yerde boşu boşuna eleştirmeyi bendeniz pek tuhaf bulurum. Biz bu hususta elimizden geldiği kadar onlara yardım etmekle mükellefiz. Hatta Huart'ın tercümesinde ve düştüğü dipnotlarda gördüğüm pek çok noksanı sırf bu yardım maksadıyla tespit ettim ve derledim. Yakında kendisine bunları göstereceğim. İlim vadisinde boş, olumsuz eleştirilerden ziyade -ne kadar kusurlu olursa olsun- olumlu bir perspektife sahip olmak daha faydalıdır. Tasavvuf tarihinin ne kadar problemli ve uzun mesaiye muhtaç olduğunu pek iyi takdir ettiğim cihetle, ileri sürdüğünüz üzere yapılacak bir encümen heyetinin az zaman içinde seksen-yüz formalık bir eser ortaya koymak suretiyle meseleyi sonlandıracağını asla ümit etmemekteyim. Hâlihazırdaki inceleme ve araştırmaların iptidailiği ve büyük uzmanlardan mahrum olmamız hasebiyle, şimdilik oluşturulacak bir encümen yavaş yavaş zorunlu olan kaynak eserlerin yayınlanmasına başlar ve ayrıca da çeşitli meseleler hakkında monografiler yayınlamaya güç yetirebilirse, belki yarım asır sonra tasavvuf tarihine dair böyle bir eserin ortaya çıkması mümkün olabilir. Yalnız şu noktayı asla unutmamalı ki, tasavvuf tarihi sufi zihniyetiyle değil, ancak modern tarihçi zihniyetiyle kaleme alınabilir.

**Köprülüzâde Mehmed Fuad
Dârülfünûn Türk Edebiyatı Tarihi Müderrisi**

Tasavvuf Tarihini Aydınlatmak I

(*Ceride-i İlmiyye*, Cemâziyelâhîr 1339 / Şubat-Mart 1921, 6. sene, sayı 66)

Tasavvuf tarihi yazıcılığı hakkında Köprülüzâde Fuad Bey'in Nazif Bey'e cevap olarak *İkdâm* gazetesinin 2 Kanun-i Evvel 1336 (2 Aralık 1920) tarihli nüshasında neşrettiği makalede, tasavvufun kökeni ile sufiler hakkında ileri sürdüğü fikirler ve değerlendirmeler, bu konudaki bilimsel gerçeklerle uzlaştırılması mümkün olmadığından, konuyu aydınlatmak ve gerçeği ortaya koymak maksadıyla aşağıdaki sözleri kaleme aldım. Bu sözlerimde muhatabım Fuad Bey'in şahsı değil, Fuad Bey'in düşüncesini takip

eden ve tarih adına böyle bir kanaati taşıyan ruhtur ki tasavvufun mahiyeti hakkında diğer şahısları yanılmaktan kurtarmak arzusundayım. Hedefim ancak hak ve hakikat, rehberim ilim ve marifettir. Muhatabım olan ruha diyorum ki:

(Fuad Köprülü'ye hitaben) Makalenizde “*Tasavvuf tarihi hakkında inceleme ve araştırmada bulunacakların kesinlikle mutasavvıf olmaması kanaatindeyim. Bir insan nasıl kendi özgeçmişini tarafsız yazamazsa bir mutasavvıf da kendi yolunu bir tarihçiye yakışacak tarafsızlıkla inceleyip kuşatamaz. Onun yazacağı olsa olsa bir müdafaanameden ibaret kalır. İşte bu cihetten İslamiyet'teki tasavvuf akımını sırf bir “felsefi yol” ve bir “siyasal ve toplumsal hareket” olarak bütüncül bir şekilde incelemek gerekir kanaatindeyim.*” diyorsunuz. Hâlbuki tasavvufun felsefi bir yol (meslek) olması ile siyasal ve toplumsal bir akım olması birbiriyle çelişen mahiyetlerdir. Aşikârdır ki tasavvuf bu birbirine aykırı mahiyetlerin toplamı olamaz. Tasavvufun mahiyeti bunların arasında ortaya çıkan bir şeydir. İşte bu mahiyeti öncelikle tespit ettikten sonra incelemeye süreklilik kazandırmak gerekir. “Tasavvufun felsefi bir yol olması” tasavvufun kendine özel mahiyetini açıklamaya yeterli bilimsel bir tarif değildir. Tasavvufun felsefi bir yol olup olmadığı ancak bilimsel bir tanımla ortaya konduktan sonra belirginlik kazanır. Binaenaleyh “Tasavvuf neye derler?” sorusunun cevabı verilmeden, tasavvufun bilimsel tanımı tespit edilmeden, onun “felsefi bir yol veya herhangi bir şey olduğu” sözü bilimsellik değeri kazanamaz, dolayısıyla tasavvuf tarihinin incelenmesine de esas teşkil edemez.

İmdi tasavvuf kendine mahsus bir ilim ise, tasavvuf tarihi hakkında araştırmada bulunacak kimselerin kesinlikle sufiler zümresinden olması gerektiği kanaatindeyim. Zira mutasavvıf olmayan kimse tasavvufun ne demek olduğunu layıkıyla bilemeyecektir. İkincisi, tasavvufun gerçek kökenini, olgunlaşma sürecini ve sufilerin biyografilerini tanıyamayacaktır. Sufi erenlerin yollarını, sözlerini, fikirlerini, kullandıkları semboller ve dile getirdikleri ilmi incelikleri kuşatıcı bir biçimde anlayamayacaktır. Dolayısıyla yazacağı tarih için zorunlu olan istikameti belirleyerek araştırma ve incelemesini yürütemeyecektir. Tarihini yazacağı ilmin temeli hakkında ilmi basiretten mahrum bulunduğundan bütün kaynak kullanımında, bilgi derleğinde tıpkı geceleyin odun toplayan kimse gibi

Köprülü'nün “Tasavvuf bir felsefe sistemi üzerine yaslanan siyasal-toplumsal bir akımdır.” tanımlaması bizatihi tasavvufun kendine mahsus literatürüyle ortaya koyduğu bilimsel birikimi yansıtmamaktadır.

olacaktır. Dolayısıyla tasavvufu felsefe yapmak hakikatte değil ancak bizim zannımızdadır. Her hâlükârda felsefede ve diğer bilimlerde olduğu gibi tasavvuf hakkında da sağlam tarihsel neticelere ulaşmak için tarihi yazan adamın tasavvufta bir kuşatıcılığa ve uzmanlığa sahip olması kaçınılmazdır. Binaenaleyh tasavvuf tarihini yazmak bir uzmanlık meselesidir. Tasavvufun uzmanı olmayan kimselerin yazacağı şeyler hiç kimseyi tatmin etmeyecek; tamamıyla habersiz ve zorlama hükümler verir biçimde bazı boş sözlerin dışında hiçbir şey ihtiva etmeyecektir.

Hâkimler bile yargılama sırasında davaya konu olan olayları şahitlere sorarlar. Şahit olayı bizzat müşahade etmiş kimsedir. İlim veya sanatta veya diğer uzmanlık gerektiren konularda meseleleri bu alanlarda uzmanlık kazanan ve konulara vâkıf kimselere sorarlar. Bir ilim dalının uzmanları tarihsel olayları bizzat müşahade etmiş olmaları itibarıyla, hem olayların şahidi hem de olayların bilimsel boyutları hakkında devamlı araştırmada bulunmaları sebebiyle vukufiyet ve uzmanlık sahibidirler. Çünkü onlar âlimlerdir ve araştırılacak şey ancak ilimdir. Dolayısıyla her ilim erbabı gibi mutasavvıfların da tasavvuf tarihi hakkındaki şahsi açıklamaları hayat hikâyesi yazmaya değil, bizatihi müşahade ettikleri şeyleri açıklama ve bilgilerini ifade etme kabilinden olması itibarıyla şahitliğe kıyas edilmesi ve ona benzetilmesi gerekir. Sufilerin tasavvuf tarihi hakkında yazacağı şeyler, bu sebeple bir savunma metni yani “müdafaaname” değil, bir şahitlik metni yani “şehadetname” olur.

Öyleyse tasavvuf tarihinin ilim adına tarafsız ve objektif bir şekilde yazılması için bu tarih yazımının tasavvuf ilminin erbabına ve ulemasına terkedilmesi gerekir. Aksi takdirde başka birinin yazacağı şey, tasavvufu ve mutasavvıfları töhmet altında bırakacağı için “ithamname”den ibaret olur. Bu durumda ne bu yurursunuz?

(Fuad Köprülü’ye hitaben) Makalenizde “Büyük ve meşhur sufi şahsiyetlerin incelenmesinde bir ‘felsefe sistemi’ şeklinde nazariitibara alınmak icap eden tasavvuf, tarikatların incelenmesi sırasında felsefi ilkelere dayalı sosyal ve siyasal akımlar gibi değerlendirilmelidir.” diyorsunuz. Bu sözlerinizde isabetli bir düşünce ortaya koymuyorsunuz. Başlangıçta söylediğim gibi tasavvufun sufiler nezdinde kabul edilmiş bir bilimsel tanımını kaydetmeden onun bir felsefe

sistemi olduğuna okuyucularınızın kanaatini kendi düşüncenize çekemezsiniz. Bu iddianızın aksini ispat edecek delillerin kesinlikle varolamayacağına emin misiniz? Sufilerin kitaplarının temel klasiklerinden sayılan *Kuşeyrî Risâlesi*’nin “Tasavvuf bölümü”nü, İbnü’l Arabî’nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiyye*’sinin II. cild 62. babı olan “Tasavvuf Makamının Bilinmesi” bölümünü, Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) *Avârifu’l-maârif*’indeki “Tasavvufun Mahiyeti” hakkındaki V. babı, Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *Taarrufu*, İbn Hacer el-Heytemî’nin (ö. 974/1567) *Fetâvâ-yı Hadîsiyye*’sinde geçen “Tasavvuf ve sufinin tanımı nedir, niçin böyle isimlendirilmiştir ve bu isimlendirme ne zaman ortaya çıkmıştır?” ibaresiyle başlayan konuyu, İbn Haldûn’un (ö. 808/1406) *Mukaddime*’sindeki tasavvuf ilmine dair 11. faslı; Seyyid Şerif Cürçânî’nin (ö. 816/1413) *Târîfât*’ında yer alan “Tasavvuf” maddesindeki açıklamayı, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin I. cildinin başındaki girişi inceleyip ve mütalaa ettiniz mi? Şayet bütün bu saydıklarımı tamamıyla tetkik edip üzerinde kafa yorarsanız, tasavvufun İslâm’da ve sufiler nezdinde sizin iddia ettiğiniz tersi olduğunu anlarsınız. Usul kitaplarında fıkıh ilmi İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe tarafından “Marîfetü’n-nefs mâ-lehâ ve mâ-aleyhâ” (Fıkıh: İnsanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir) şeklinde mutlak açıdan tarif edilmiş, tasavvuf fıkıhla bütünleştirilmiş, hatta tasavvufa “fıkıh” denilmiştir. Söz konusu kitaplardaki ulemanın açıklamalarını incellerseniz, tasavvufun İslâm’daki konumunu ve manasını daha yakından tanımış olursunuz. Sadrüşşerîa (ö.747/1346) *Şerhu’t-tavzîh ale’t-tenkîh* adlı eserinin I. cildinde fıkıh tanımını şöyle ortaya koyar: “Fıkıh, insanın lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. Bu da ahlak ve tasavvuf ilmidir. Ebû Hanîfe burada ‘amel’i eklememiştir. Çünkü kapsayıcılığı murat etmiştir. Yani fıkıh ile ilmi özdeşleştirmiş; ilmi de ister inanç ister vicdan ister amelle ilgili konular olsun insanın lehine ve aleyhine olan her şeyi bilmesi şeklinde mutlak anlamda kullanmış, sonra kelim ilmine ‘fıkıh-ı ekber’ adını vermiştir.” İşte bütün bu kaynaklar, tasavvufun bilimsel mahiyetini belirgin kılmaya yeterlidir.

(Fuad Köprülü’ye hitaben) Makalenizde “Sadece kendi bakış açılarının savunusu gayesini takip eden mutasavvıfların değil, biraz da din âlimlerinin ve tarihçilerin yazdıkları metinler eleştirel bakış açısıyla karşılaştırılırsa söz konusu gerçek pek iyi anlaşılır.” diyorsunuz. Tasavvufun bir felsefe sistemi, bir siyasal

Köprülü, modern devletin yazacağı tarihte dinî kültürü merkezî bir olgu olarak konumlandırıran, bu kültürün de başat unsurunun Horasan sufilerinin Anadolu’da yeşerttiği mistik gelenek olduğunu iddia eden bir akademisyendir.

akım olduğunu söyleyen din âlimleri ve tarihçiler kimlerdir? Tasavvufu, fıkıh ilminin bir şubesi addeden İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe hazretleri din âlimlerinden değil midir? *Dürrü'l-Muhtâr*'ın⁵ mukaddimesinde Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815) şeyhi Dâvûd-ı Tâî'nin (ö. 165/781) hem ilmi hem de tarikatı İmâm Ebû Hanîfe hazretlerinden aldığına dair *Kuşeyrî Risâlesi*'nden nakledilen açıklamaları okudunuz mu? İmâm Buhârî din âlimlerinden değil midir? *Sahîh-i Buhârî*'deki "Kitâbu'r-rikâk", yine *Sahîh-i Buhârî*'nin "Kitâbu'l-ilm" bölümünün "Bâbu mâ zekere fî zehâb-ı Mûsâ ile'l-Hızır" (Hz. Mûsâ'nın Hızır'a gidişi hakkında söylenenler) kısmı ile "Bâbu'l-hurûf fî talebi'l-ilm" (İlim tahsil etmek için seyahat) kısmını hiç incelediniz mi? Bu kısımların dayanağı olan Kur'an ayetleri ile birlikte buradaki bilginin nelerden ibaret olduğunu ve hangi yöntemle elde edildiğini incelediniz mi ve Buhârî'deki söz konusu iki kısmın nübüvvet kaynaklı olan anlamlarına intikal ettiniz mi? *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin I. cildinin mukaddimesini ve oradaki ilimlerin tasnifine hiç göz attınız mı? İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111) din âlimlerinden değil midir? Gazzâlî'nin İslam tasavvufunu derleyen *İhyâ-ı ulûmî'd-dîn* eseri dinî kitaplardan sayılmaz mı? Hüccetü'l-İslâm ünvanlı İmâm Gazzâlî'nin tasavvuf hakkındaki hükmü kesin bir delil (hüccet) değil midir? Tasavvuf yolunun imamlarından olup tasavvufa dair eserleriyle ve *Tefsîr-i Kebîr*'indeki tasavvufa dair fikirleriyle meşhur olan İmâm Fahrreddin Râzî (ö. 606/1210) din âlimlerinden değil midir? İmâm Râzî'nin izini takip eden büyük müfessir Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) din âlimlerinden değil midir? Zât-ı âliniz (Fuad Köprülü) Kadı Beyzâvî'nin Fâtîha tefsirindeki "hidayet" ile "nimet" in türlerine dair izahlarını hiç incelediniz mi? İmâm Nevevî (ö. 676/1277) din âlimlerinden değil midir? Onun *Bustânu'l-ârifîn* adlı eserine hiç baktınız mı? Sa'deddin-i Taftazânî (ö. 792/1390) din âlimlerinden değil midir? Onun *Şerh-i Makâsîd*'inin II. cild sayfa 30'daki "Burada iki farklı mezhep (yol) vardır." diyerek başlayan sözleri ile yine aynı eserin II. cilt sayfa 404'teki "ve bi'l-cümle" ile başlayan sözlerini okudunuz mu? Allame Seyyid Şerîf Cürcânî'nin eserlerini, İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfe*'siyle *Fetâvâ-yı hadîsiyye*'sini, Celâleddin-i Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tenbihu'l-gabî* ile *İtkân*'ını, Şeyh İzzeddin b. Abdüsselâm'ın (ö. 660/1262) *Tabakât-ı Sübkî*'de zikredilen kitaplarını ve biyografisini, Şeyhülislam Zekerîyya el-Ensârî'nin (ö.

926/1520) *Esne'l-metâlib* ile *el-Fütûhât-ı ilâhiyye* adlı eserlerini, Kâdûlkudât Ebû Abdullah el-Bekkî el-Mâlikî'nin (ö. 916/1510) *Tahrîru'l-metâlib*'ini, Anadolu'nun allamesi Şeyhülislam İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) eserlerini incelediniz mi? *Fusûlu'l-bedâyi*⁶ yazarı Molla Fenârî (ö. 834/1431) din âlimlerinden değil midir? Onun Sadreddin-i Konevî'nin (ö. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb*'i üzerine kaleme aldığı şerhi (*Misbâhu'l-üns*) okudunuz mu? Hanefî fakihî *el-Eşbâh ve'n-nezâir* sahibi Zeynüddin ibn Nüceym (ö. 970/1563) din âlimlerinden değil midir? Onun hâl tercümesini okudunuz mu? Yine Hanefî fakihlerinden *Tenvîru'l-ebşâr* yazarı Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (ö. 1006/1598) ile *Tenvîru'l-ebşâr* şerhi *Dürr-i Muhtâr*'ın müellifi Alâeddin-i Haskefî (ö. 1088/1677) din âlimlerinden değil midir? Siz *Dürr-i Muhtâr*'ın mukaddimesini haşiyesiyle birlikte hiç incelediniz mi? Hanefî fakihlerinden hâtemu'l-muhakkikîn ünvanlı, *Dürr-i Muhtâr*'a haşiye kaleme alan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) din âlimlerinden değil midir? Onun *Sellu'l-hüsâmî'l-hindî li nusrat-i Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî* ile *İcâbetu'l-gavs beyân-ı hâlu'n-nükabâ ve'n-nücebâ ve'l-abdâl ve'l-evtâd ve'l-gavs* adlı kitaplarını hiç okudunuz mu? *Rûhu'l-maânî* tefsirinin sahibi Âlûsîzâde Mahmûd Efendî'nin (ö. 1270/1854) söz konusu tefsirini ve *Ecvibe-i Irâkiyye* adlı eserini incelediniz mi?

"Şayet hilali görmediysen gözleriyle gören insanlara bari teslim ol!"

Sizi fazla yormamak için bundan ötesini yazmıyorum. İmdi bu büyük din âlimlerinin eserleri, yolları ve fikirleri makalenizde zikrettiğiniz üç iddianızın tersini ispat eden kesin ilmi delillerdir. Sizin iddialarınız ise şunlardır:

1. Tasavvuf bir felsefe sistemidir.
2. Tasavvuf felsefî temellere dayalı siyasal bir akımdır.
3. Mutasavvıflar, din âlimleri ve tarihçiler tarafından diğer İslam fırkaları arasında sayılmakla birlikte küfür ve mühlitlikle itham edilmektedir.

Siz (Fuad Köprülü) tasavvufun felsefe sistemi olduğu hakkındaki kendi görüşünüzün kaynağını belirtmiyorsunuz. Galiba bu görüşünüzün saiki

İlim vadisinde boş, olumsuz eleştirilerden ziyade -ne kadar kusurlu olursa olsun- olumlu bir perspektife sahip olmak daha faydalıdır.

tasavvuf kitaplarında bahsedilen vahdet-i vücûd meselesidir. Zannediyorum ki siz “Vahdet-i vücûd Avrupa’da Spinoza ile başlamış felsefi bir yoldur. Sufilerin zikrettiği vahdet-i vücûd da Spinoza ve takipçilerinin ortaya koyduğu düşünceyle (panteizm) aynıdır.” zannıyla “Tasavvuf bir felsefe sistemidir.” diyorsunuz. Hâlbuki tasavvuf asla vahdet-i vücûd düşüncesinden ibaret değildir. Mutasavvıfların tümünün de yegâne düşüncesi ve yolu değildir. Sufilerin vahdet-i vücûdu ile Avrupalı filozofların düşüncesi arasında asla bir münasebet ve ilgi yoktur. Aksine her iki tarafın da bakış açıları farklıdır. Bu yönleri inşallah gelecek makalemde açık izah edeceğim.⁷ Bununla birlikte tasavvuf kitaplarında tesadüf olunan herhangi bir meselenin felsefi görüşlerle uyuşması ve birbirlerine temas etmesi konusuna Şeyh-i Ekber İbnü’l Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin I. cild 39. sayfasındaki “(Vasıl: Ve lâ yahcubenneke)” cümlesi ile başlayan kısımda yer vermiştir. Gelecek makalemiz vahdet-i vücûd meselesi ile iddianızın diğer yönlerini aydınlatacaktır.

Yalnız Nazif Bey ikinci makalelerinde,⁸ filozof sufiler (*sûfiyye-i hikmet*) ile Sünni sufiler (*sûfiyye-i sünnet*) şeklinde yaptığı taksimde “Zühd ve takva erbabı için ‘Sünni sufiler’, bu doğru yolda gidenler arasında zuhur eden kalbin bilgilerine vâkıf kimseler için de ‘filozof sufiler’ tabirini kullanıyoruz. Sünni sufiler, hâller, menziller, makamlar ve mükâşefeler gibi şeylerle uğraşmadılar. Tasavvuf terimlerini kullanmakla meşhur olmadılar. Bunlarla meşgul olanlar filozof sufilerdir.” buyuruyor. Acaba Nazif Beyefendi kendi tabirlerince erken dönem sufilerinin sonuncusu ve dolayısıyla da erken dönem sufilerinden olan İmam Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinin 33. sayfasındaki “Sufiler taifesi arasında tedavülde olan lafızların ve bu lafızların nasıl ortaya çıktıklarının açıklanması” kısmını okumadılar mı? Bu kısımda Kuşeyrî, tasavvuf terimlerine dair giriş cümlelerinden sonra şöyle der: “Sufiler taifesi kendi aralarında söz konusu edilen lafızlar (terimler) kullandılar. Bu lafızlarla kastettikleri anlamları açıklamayı murat ettiler...” Kuşeyrî’nin orada zikrettiği terimler şunlardır: Vakt, makam, hâl, kabz, bast, muhâdara, keşf, mükâşefe, levâyih, tavâlî, levâmî vs. Acaba bu terimleri ilk ortaya koyan İmam Kuşeyrî midir? Yoksa Nazif Bey Sünni sufilerin bu vadide eser yazmamış olduklarını mı kastediyor? Nazif Bey, Sühreverdi’nin *Avârifü’l-maârif*’indeki 56. baptan 60. baba kadar olan bölümler ile *Fütûhât-ı Mekkiyye* cild II, s. 168 ile s. 183’den başlayan “II: Fasıl: Mua-

melat hakkında” kısmını hiç incelemediler mi? *Tabakât-ı Şârânî*’de açık bir şekilde zikredildiği üzere Cüneyd-i Bağdâdî’nin verdiği tevhit dersi kalbin bilgisine dair değil mi? *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin I. cildinin mukaddimesininve oradaki Cüneyd-i Bağdâdî ile Bâyezîd-i Bistâmî’nin sözlerini okumadılar mı? Acaba Cüneyd-i Bağdâdî’nin Seyyidü’t-tâife (sufiler taifesinin önderi) ve İmâmü’t-tâife (sufiler taifesinin imamı) olmasını gerektiren üstün vasfı nedir? Nazif Beyefendi makalelerinde “Kelamcılar arasında enine boyuna genişleyen tartışmalardan sufiyye de zarar gördü denilemez. Hatta erken dönem sufilerinin sonuncusu olan İmam Kuşeyrî diyor ki...” diyerek Kuşeyrî’nin girişindeki sözleri naklediyor. Hâlbuki Kuşeyrî girişte kelamcılarla tartışmalarına, mutasavvıfların onlardan zarar gördüğüne veya onlarla temas hâlinde bulunduklarına dair bir şey söylemiyor. Sadece sufilere benzemeye çalışan sahtekârların ortaya çıktığından şikâyetle bulunuyor. Binaenaleyh Kuşeyrî’nin sözlerinde Nazif Beyefendi’nin sözleriyle uyumlu bir muhteva söz konusu edilmemektedir. Nazif Bey’in “İmam Kuşeyrî’nin şikâyet ettiği hicri V. asır ile günümüz arasındaki ahlaki değişim” cümlesindeki “ahlaki değişim” tabiri Kuşeyrî’nin güttüğü maksada uygun ise de Nazif Bey’in maksadına ve dile getirdiği konuyla alakası yoktur. İmdi Nazif Bey’in filozof sufilere tahsis ettiği kalbin bilgisi ile Sünni sufilerde bu türden bilginin yokluğu hangi delil ile ispat olunacaktır? İşte Nazif Bey’in filozof sufiler ile Sünni sufiler arasında öngördüğü fark bu soruyu beraberinde getiriyor. Bir de Nazif Bey’in İmam Süyûtî hakkında kullandığı “hufre” (çukur) tabiri hoş değildir. ◀

Seyyid Nesib

19 Kanun-ı evvel 1336 / 19 Aralık 1920

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

1 Seyyid Nesib Efendi hakkında bkz. Derya Baş, *Seyyid Ahmed el-Bedevis: Tarihî ve İstanbul’da Bedevilik*, İstanbul: Kitabevi 2008, s. 515-518; İsmail Bilgili, “Seyyid Mehmed Nesib’in Hanefi Mezhebi Müdafaası”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 26, 2015, s. 483-522.

2 Şârânî, *et-Tabakâtü’l-kübrâ; el-Envârü’l-kudsîyye fî beyânî âdâbî’l-ubudiyye*, Kahire: Matbaatü’l-Âmire 1316, I, s. 12-13.

3 Şârânî, *el-Yevâkit ve’l-cevâhir fî beyânî akâidî’l-ekâbir; el-Kibri-tü’l-ahmer fî beyânî ulûmî’ş-şeyhi’l-ekber*, Kahire: Matbaatü’l-Âmire 1305, I, s. 14-15.

4 Feridüddin Attâr, *Tezkiretül-evliyâ*, II, s. 6.

5 Fıkıh eseri olup Alâüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskef ed-Dimaşkî (ö. 1088/1677) adlı Hanefî fakihî tarafından yazılmıştır.

6 II, s. 368 (VI. fasıl); II. kısım, s. 372-377.

7 Kaynak taramalarında Seyyid Nesib Efendi’nin bu yazıyı kaleme alıp almadığına dair bir bilgiye erişemedik.

8 Nazif Bey’in Köprülüzâde Mehmed Fuad’a cevaben kaleme aldığı bu ikinci yazıya maalesef ulaşamadık.

AŞK DERDİNE DERMAN ŞİİR VE MUSİKİDİR

M. Hakan Alvan & Türkan Alvan

*Çeşm-i hakâret ile nazar kılma dostum
Uşşâk-ı hasta-hâli de Allâh yaradır
(Bâkî)*

Geleneksel tıp, vücuttaki safra, kan (dem), balgam ve sevdadan ibaret dört sıvının (ahlât-ı erba'a) dengesiyle insan sağlığının dengelendiğini anlatır. Ahlât-ı erba'a, her insanın mizacında farklı oranlardadır. Osmanlı hekimleri bu yüzden, kendisine gelen hastanın mizacını tanımayı çok önemserdi. Çünkü mizacın bozulması anlamına gelen hastalık, bu sıvıların dengesizliğiyle alakalıdır. Mesela, solunum yolu hastalıklarının sebebi balgam; iç organı hastalıklarının sebebi safra; kalp ve damar hastalıklarının sebebi kan hıtlındaki dengesizliktir. Fuzûlî, *Sıhhat u Maraz* adlı alegorik eserinde geleneksel tıp anlayışına göre ahlât-ı erba'ayı kişileştirilerek gönlün sıhhat bulmasını anlatmıştır. Modern tıpla az çok uyuşan bu yaklaşımda bizim asıl konumuz sevdadır. Hipokrat'ın benimsediği bu görüş *humoral patoloji* diye tanımlanır. Günümüzde psikiyatride *karşılıksız aşk sendromu* tanısıyla tedavi edilen hastalar vardır. Aşk hastalığına yol açan *habbetü's-sevdâ*, *habbetü'l-kalb*, *sevdâü'l-kalb*, *esvedü'l-kalb* de denilen *sevda/süveyda*; kalbin ortasındaki kara bir noktadır. Tasavvuf düşüncesine göre bu nokta, insan aklının idrak yeridir; ilahî aşk, burada tecelli eder. Kalp ilahî tecellilerle her an değişim hâlinindedir ve bu hâliyle akıldan üstündür. Kalplerde sadece murakabe ehlinin bildiği ilahî bir korunmuşluk vardır ki Allah onu kalplerde örtmüştür. Muhabbet kelimesinin kökü olan *habb* "tane, tohum, nokta" demektir ve muhabbet kalbin habbesinde (süveyda) karar kılmıştır. İnsanın göz bebeği de siyahtır ve muhabbet mahallidir, etrafındaki beyazlık ise Cenâb-ı Hakk'ın ru'yet mahallidir. Arşın bile etrafında döndüğü süveydayı; Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*'de şöyle tanımlar:

"Kalbin ortasında süveydâ adı verilen siyah bir nokta vardır ki burası iç âlem güneşinin doğuş yeridir. O cihanın ruhu ve insan kalbinin arşıdır... Bu mücerret nokta, ilk akıl ve mükemmel ruh olan en büyük noktanın karşısında kâmil insanın aynasıdır. Bazı kalplere dolan akl-ı meâd o noktanın eseridir. Rasulullah'ın (sav.) 'Akıl kalpte nurdur' buyurması gibi bu iç âlem güneşinin müminlerin kalbine doğduğunu gösterir. Hayvani ruh uyuyup vücudun organları sakinleştiğinde uyanık olan ve rüya gören nokta süveydâdır. İnsan hakikati o sırdır, bu nokta mananın cevheridir. İç âlemin güneşi siyah noktaya dolar ve beyne yansır; insanın duyularını aydınlatır, organlarına hayat verir. Kalp Allah adının nüshasıdır sonsuz sırları taşır. Şu hâlde kendi gönlüne giren su ve toprağın yükünden kendini kurtarır. Onunla gönül sohbetlerine girilir, huzura ve saadete kavuşulur." Aşk ateşi süveydâdadır. Süveydânın siyah oluşunun sebebi bu ateştir. Âşığın gönlü, sevda ateşinde yandıkça aşkın sırrı ortaya çıkar. İnsan âşık olunca bu karalık kalbi kaplar, insanı mecnun edermiş:



*Gerçi ki yanmakda dil ahker-i sûzân ile
Lîk süveydâdadur âteş-i pinhân-ı aşk
(Şeyhülislam Yahya)*

“Gerçi gönlüm yakıcı bir kor ile kavruluyor, ama aşk ateşi asıl süveydâda gizlidir.”

*Benzer gam-ı aşk âteşiniün harkatıdır kim
Göz nûrî gibidür dil-i âşıkda süveydâ
(Behiştî)*

“Âşığın gönlünde süveyda gözünün nuru gibidir. Aşk derdinin ateşinde yanışıyla aynıdır.”

*Tartduk bu aşk cefâsın tâ erince ma'sûka
Zirâ ki ol dost benüm derdümün devâsıdır
(Yûnus Emre)*

“Bu aşk cefasını Sevgili'ye kavuşuncaya dek çektim. Tartınca bildim ki o Dost benim derdimin devasıdır, cefasını yine çekerim.”

Klasik Türk Şiirinde Aşk Hastaları

Klasik Türk şiirinde kara sevdaya tutulan âşığın hâllerinden bahseden sayısız beyit vardır. Divan şairi, âşığın kendisidir. Âşığı perişan eden, yemeden içmeden kesen seveda derdi, aslında âşığın dermanıdır. Âşık; sevgilisi için kanlı yaşlar döken, onulmaz yaralara düçar olmuş bir hastadır. Kendine ve etrafına zarar vermesin diye nasıl deliler zincire vurulursa aşkın mecnuna çevirdiği âşık da sevgilisinin saçının zincirine bağlanmıştır.

Akıl hastaları eskiden darüşşifalarda tedavi edilmekteydi. Sevgili uğruna deli divane olan âşığın darüşşifası, sevgilinin dudaklarıdır. Gönül derdinin ilacı, panzehri (tiryak) olan sevgilinin dudakları hekimidir, bir busesiyle âşığı tedavi edebilir. Ancak sevgilinin dudağı mim gibidir, hatta yoktur. Bu şekilde âşığın vuslatı aslında hayaldir. Vuslat ümidini kaybeden âşık, sevgilisinin semtinde köpeklerle düşe kalka teselli bulur:

*Bu derd-i bî-devâdan ey halâsım isteyen hâzık
Îlâcın sor leb-i la'l-i şifâ-bahş-i nigârımdan
(Seyyid Nigârî)*

“Ey beni bu çaresiz dertten kurtarmak isteyen usta hekim! Sen o ilacı resim gibi güzel sevgilimin şifa bahşeden la'l dudağından sor!”

*

*Bir aceb dârü's-şifâdur kûy-i yâr
Haste varan mübtelâsı hoş gelür
(Bâkî)*

“Sevgilinin semti acayip bir hastanedir ki oraya şifa bulmaya giden hastalar derdinden zevk almaya başlar.”

*

*Ten-i bî-câna müjen hançeri kim câna geçer
Haste-i 'aşka eccl şerbeti dermâna geçer
(Avnî)*

“Cansız tenime sapladığın kirpiklerinin hançeri canıma işledi. Aşk hastasına eccl şerbeti şifa olurmuş.”

*

*Bîmâr-ı gamım benden bîçâre tabib el çek
İtme emegün zâyî bana olan olmuşdur
(Necâtî)*

“Ey doktor, beni bırak! Ben aşk derdiyle öyle çaresiz hastayım ki emeğin boşa gitmesin bana olanlar olmuş.”

*

*Cünûn vâdilerin hep devlet-i aşkında tayy etdim
Hemân bir rehğüzârım düşmedik dârü's-şifâ kaldı
(Nâbî)*

“Delilik vadilerini hep aşkının bahşettiği devlet sayesinde aştım. Bu aşk yolculuğunda uğramadığım bir tek hastane kaldı.”

*

*Dehânum hokkasındandır devâsı derdünüün dirsın
Tabîbüm ben de bildüm haste-i hicrâna çâren yok
(Şeyhülislam Yahya)*

“Ey doktorum, derdinin dermanı sevdiğinin hokka ağzında saklıdır, diyorsun. Anladım ki bu ayrılık acısı hastasına çare yok. Çünkü sevgiliyi öpmem imkânsız.”

*

*Hasta-diller derdinin dermânı aşkullâhdur
Şol gönüller sıdkının îmânı aşkullâhdur
(Ümmî Sinân)*

“Hasta gönüllerin derdinin dermanı Allah aşkıdır. O gönüllerin sadakatının imanı Allah aşkıdır.”

Âşık, sapsarı yüzü, kan ağlayan gözleri, dert ve mihnetle inceli kula dönmüş, dal harfi gibi iki büklüm bedeniyle; klasik Türk şiirinde türlü benzetmelerle tasvir edilir. Bazen yüreğini bağıri yanık laleye (gelincik) benzetir, aşk yolunda her türlü derde, hatta yok oluşa razıdır. Baharda aşkı depreşen âşığın bağıri ah ateşiyle yanık, gönlü kırgındır. Sevgilinin cevri ü cefası, naz ve işvesi, rakibin hileleri ve hasret acısıyla Mecnun'dan beter hâldedir. Ancak, âşığın derdinin dermanını tabipler bilemez. Yine de âşığın şiirlerde tabiple söyleşirken ondan psikolojik destek aldığı bir gerçektir. Hz. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki *Padişah ile Cariye* kıssasında; amansız hastalığa tutulan bir cariyenin derdini, hekim cariyenin nabzını kontrol ederek anlamıştır. Bu

“Bu aşk cefasını Sevgili’ye kavuşuncaya dek çektim. Tartınca bildim ki o Dost benim derdimin devasıdır, cefasını yine çekerim.”

hikâyede aslında tasavvufi kavramlar sembolik olarak anlatılmıştır. Cariyeye âşık olan padişah ruhu, cariyeye nefsi, hekim insân-ı kâmil olan mürşidi, diğer hekimler sahte ve yetersiz şeyhleri, cariyenin âşık olduğu kuyumcu ise dünya zenginliklerinin sembolüdür. Klasik Türk şiirindeki hekim-aşk hastası ilişkisinde tedavi yöntemlerinden de bahsedilir:

*Künc-i belâda hâlini sor hasta dillerün
Gel tabîb-i rûh cevâb al suâle çek
(Helâki)*

“Gel ruh doktoru, bela köşesinde aşk hastası gönüllerin hâlini, hatırını sor; onlara soru sor ki cevap versinler.”

*

*Bilürsin nûr-ı dîdem tûtiyâya katılır cevher
N’ola ağlarsa hâk-i pâyiüne çeşm-i güher-pâşum
(Bâki)*

“Bilirsin şifalı olsun diye inci ezilip tozu sürmenin içine katılır. Ey gözümün nuru sevgilim, semtinin toprağına karışan gözyaşlarım da boşa gitmiyor, o inciler gibi gözüme çektiğim şifalı sürme oluyor.”

*

*Nabz-ı Aynî üzre sakın barmagun koma tabîb
Barmagun kibritin anun nâr-ı şiryânı yakar
(Karamanlı Aynî)*

“Ey doktor, sakın Aynî’nin nabzına parmağını koyma, onun ateş dolu atardamarı senin parmağını yakar.”

*

*Şerbet-i la’lindeki hâsiyeti bilmem ve lîk
Nişter gamzen aceb üstâd imiş kan almada
(Nedîm)*

“Senin la’l dudağının şurubu nasıldır, bilmem, ama neşter bakışın kan almada epeyce üstatmış!”

*

*Çâk görüp göğsümü kılâm ilâcım tabîb
Zâyi’ olur merhem bende biter yâre yoh
(Fuzûlî)*

“Ey doktor, aşk uğruna parça parça ettiğim göğsümü tedavi için uğraşma! Bitmez tükenmez yaralarımı merhem yetiştiremezsin, hem merhem bende boşa gider.”

*

*İsterse n’ola haste gönül yâre sarılmak
Mecrûh olıcak lâzım olur yara sarılmak
(Bâki)*

“Aşk hastası gönlüm sevgiliye sarılma şaşma! Yaralanan kişinin yarasının sarılması şarttır.”

[Cinas sanatı var.]

İbn Hazm aşk hastalığına düşenlerin acılardan zevk aldığını ve asla iyileşmek istemediğini anlatır. Sevdâyî mizaçlı olan kişilerin benzinin rengi koyu renkli ve donuk olur; mizacı zayıf ve incedir. Damarları hafif ve ağır atar, devamlı kederli olur. Seveda maddesi ihtiyarlıkta ve sonbaharda fazlalaşır. Hekimler aşk hastalarını oğul otu (bâd-rengbûye), sıgırgözü (mîs-behâr) çalı ardıcı (dîv-dâr) vb. türlü otlar, bin bir tür kuş eti, çiçek suları, özellikle eftimun (gelinsacı) çiçeği ve kıymetli taşlar, özellikle yakut tozuyla tedavi etmeye çalışsa da aşk illetine tutulanların derdine çare, sadece sevgiliye vuslattır:

*Arak-rîz olsa ruhsârı tesellî-yâb olur hâtır
Mücerredür hele âb-ı şükûfe def’-i sevdâyâ (Nâşid)*

“Sevgilinin yanağı terlese gönlüm teselli bulur. Zira sevdanın tedavisinde çiçek suyunun faydalı olduğu denenmiştir.”

*

*Ağzı la’lin hokka yâkûti müferrih lebleri
Cevheri terkib istersen leb-i dilber yeter
(Bâki)*

“Güzelin hokka gibi ağzı la’l taşı kırmızı; yakut terkibi ilaç ise dudaklarındır. Aşk derdine mücevherle tedavi istersen gönül alan sevgilinin dudaklarının şifası sana yeter.”

Gerçekten Karasevdaya Tutulan Şairler

Karasevdaya tutulan âşıklar sadece şiirlerde anlatılan hayali kahramanlar değildir. Tezkirelerde de sevdâyî meşrep şairlerin hâllerine dair oldukça ilginç bilgilere rastlayabilirsiniz:

Bursalı Celîlî (v.1577) başarılı bir şairken genç yaşta mecnun olmuştur. Ayda bir hamama gider; yalınayak, kısmen çıplak sokaklarda dolaşmış. Genelde sokakta bir kenarda, evi önünde oturur, kimseyle konuşmaz, ama selamlaşmış. Bazen uzun süre ortalıktan kaybolmuş, hatta bir ara öldü diye ulufesi kesilmiş ve mirasını paylaşmışlar, sonra çıkagelmiş. Ara sıra Bursa Ulu Cami’ye gider, kışın elinde yelpaze, sarığında bir gül takıp gezermiş. *Hüsrev ü Şirin*, *Leyla vü Mecnûn*, *Hecrnâme*, *Meheknâme*, *Yusuf u Züleyha* mesnevileriyle hamse sahibi olan Celîlî, Sultan Fatih adına Şehnâme Tercümesi de yazdı. Eserlerinin çoğunu cezbe

*“Hasta gönüllerin derdinin dermanı Allah aşkıdır.
O gönüllerin sadakatının imanı Allah aşkıdır.”*

hâlindeyken yazdığı bilinen Celîlî, mürettep bir *Dîvân* sahibidir. *Hecrnâme* mesnevisinde ise öykünün kahramanı Celîlî'nin kendisidir ve olgunlaşmak için manevi bir yolculuğa çıkar. Zühtten çevrili duvarlar ardındayken bir güzel şeklinde karşısına çıkan Hızır'a (as.) âşık olur. Bundan sonra başından geçenler anlatılır. Eserin sonunda Sevgili Celîlî'yi başkaları için terk eder, şair bu durumu kabullenir. Celîlî'nin şiirlerinde bazen şuh bir Yahudi veya Hristiyan güzeline de methiyeler vardır.

Aydınlı Habîbî ve **İznikli Halîlî** (v.1485) de sevdâyî mizaçlı olduklarından uzun süre aşk derdiyle ağlayıp mecnun gibi gezmişlerdir. Halîlî'nin daha sonra aşk hasretiyle yaşadıklarından esinlenerek yazdığı *Fırkatnâme* adlı eseri halk arasında çok sevilmiştir. Her iki şair de daha sonra ilahî aşka dönerek tasavvufa meyletmişler, Halîlî daha sonra şeyhlik mertebesine yükselmiştir. Yine Rumelîli şairlerden **Helâkî** ve **Nâlîşî** kalender-meşrep, coşkun âşıklardandı. Nerede bir güzel görse meftun olan bu şairler güzeller uğruna dayak yemeyi, sapsarı benizle hasta ve gönlü yaralı gezmeyi göze alacak kadar sadık âşıklardı. Işıklar Alevî zümresinden, Ehl-i Beyt'e ve On İki İmam'a gönül veren Helâkî'nin, bir güzel uğruna mahlası kaderi olmuş ve o dilberin sevgilisi tarafından helak edilmiştir. Yine aşk yüzünden mecnun olan şair **Atûfî**, sevdâyî-meşrebinden mütevellit daima aşk sarhoşu olarak gezen şair İshak yanında; Fatih'in hakkında idam fermanı vermesine rağmen güzel-cemal tutkusundan vazgeçmeyen vezir-i azam büyük divan şairi **Ahmed Paşa'yı** ve kadı şairlerden **Meâlî'yi** (v.1536) de zikretmeliyiz. Tezkiresinde birçok âşık şairden bahseden Âşık Çelebi'nin (v.1572) de aşka düşkünlüğünden ince hastalığa tutulup vefat ettiği söylenir.

Evliyâ Çelebi, Germiyan beyi **Yakub Han**'ın aşka müptela olduğu sıralarda çöğür sazını icat ettiğini haber veriyor. Yine Akşemseddin'in torunu ve *Yusuf ile Züleyha* mesnevisinin sahibi Hamdullah Hamdi'nin oğlu Şems Çelebi (Şems-i Cihân); aşk derdine düştükten sonra *yonkar* adlı bir sazı icat edip âşıkâne şiirler söylemiştir.



Fatih devri şairlerinden **Pir Dede Ömer Rüşenî** (v.1486-87), gençliğinde Bursa'da Yeşil İmarek Medresesi müderrisi Çandarlı İbrahim Paşa'nın asistanıyken (mülazım); Gelincik Çarşısı tüccarlarından birinin oğlu olan Hızır Bâlî'ye yakınlık gösterir. Bazı kötü niyetli kişilerin dedikoduları şehre yayılınca; Dede Ömer Rüşenî çok üzülür ve 40 gün halvete girer. Dede Ömer Rüşenî, rüyasında gördüğü Hızır a.s.'ın işaretleriyle

Seyyid Yahya Şirvanî hazretlerine gidip intisap etmek için yol hazırlığına başlar. Rivayete göre, tıpkı *Leyla ile Mecnun* hikayesindeki gibi mecazi aşktan ilahî aşka geçen Dede Ömer Rüşenî'ye, bu kez talebesi Hızır Bâlî âşık olur. Ailesi çocuklarını aşk hastalığından kurtarmak için Dede Ömer Rüşenî'ye gelip “*Oğlumuzu şerefli hizmetinizden ayırmayın, yanınıza alın.*” derse de Dede Ömer Rüşenî bu teklifi kabul etmez ve “*Ben asıl Hızır'ı buldum, onun nefesinden istifade ettim.*” der.

Yukarıdaki örneklerde klasik İslam toplumunda, özellikle bazı mutasavvıflar arasında yaygın olan *cemâl-pe-restlik/mahbûb-perestlik* diye adlandırabileceğimiz psikolojik bir durum söz konusudur. Bu mutasavvıfların cemal tutkunu olmasının asıl sebebi, tasavvufun aşk ve güzellik anlayışından kaynaklanır. Var olan her şeyde cemâl-i ilâhîyi seyretme mümkündür. Ancak bu mutasavvıflar cemâl-i ilâhînin en mükemmel hâlinin -cinsiyet ayrımı yapmadan- güzel yüzde tecelli ettiğini düşünürler. Bu güzelliğe karşı duyulan aşk, şehvetten ve hazlarından uzak, ilahî/ruhi kaynaklıdır. Zira onlar nefislerini tezkiye ettikleri için bunda sakınca görmemişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, bir seferinde “*Rab-bimi rüyada genç ve güzel bir delikanlı suretinde (şabbü emred) gördüm.*” buyurmuştur.

Burada özellikle, Dede Ömer Rüşenî'nin yaşadığı yukarıdaki hadiseyi doğru anlamak gerekir. Dede Ömer'in, Hızır Bâlî adlı talebesinin güzel cemaline, aklına veya huyuna meftun olmasını, talebesinden cinsel fayda umduğu şeklinde yorumlamak, bu büyük zata iftira olur. Öncelikle Şeyh Rüşenî, eğer şâhidbâzlık gibi kötü bir niyete girip günah işleseydi, bunu kendisi çekinmeden anlatmazdı. Çünkü büyük günahı özendirecek şekilde anlatmak, ayrıca günahıdır. Kaldı ki öyle olsaydı, çocuğun ailesi, oğullarını Dede Ömer Rüşenî'nin emrine vermek istemezdi.

Ancak, güzelliğe tutkun olan bu tür mutasavvıflar, topluma kötü örnek olabilecekleri gerekçesiyle başka mutasavvıflar tarafından eleştirildiler. Mesela Şems-i Tebrîzî, sakıncalarına binaen mahbûb-perestlik konusunda daha tedbirli davranmıştır. Şöyle ki Şems-i Tebrîzî seyahati sırasında böyle bir şeyhe (Evhadüddin Kirmânî) rastlar. Şems-i Tebrîzî, nerede genç bir çocuk görse onun yüzünü temaşa etmekten kendini alamayan bu şeyhe tepki gösterir. Şeyh “*Güzellerin yüzü ayna gibidir. Ben Allah'ı o aynada müşahade ediyorum.*” deyince Şems-i Tebrîzî “*Ey ahmak, mademki Allah'ı su ve toprak aynasında görüyorsun, niçin can ve gönül aynasına bakıp*

da kendini aramıyorsun?” diye karşı çıkmış. O vakit adam hemen secde edip günahlarının bağışlanmasını dilemiş.

Aşk hastalarının yemeden içmeden kesildiği ve genellikle vereme yakalandığı herkesçe bilinir. Bu yüzden halk arasında verem “ince hastalık” olarak bilinir:

*Lokman u Aristo bulamaz derdüme derman
Ben haste-yi aşkum çiğerimde veremüm var
(Halim Giray Han)*

Faruk Nafiz Çamlıbel de *Han Duvarları* şiirinde Orta Anadolu’da yaptığı yolculuk boyunca **Maraşlı Şeyhoğlu** adlı derdinden verem olmuş bir âşığın izini han duvarlarında sürer. Çamlıbel, önce Niğde’de bir hanın duvarındaki şiiriyle tanıştığı bu âşık ile yol boyunca gönül bağı kurar. Ne var ki Araplıbeli’nden sonraki durağı İncesu’da bir handa Şeyhoğlu’nun dörtlüğüne rastlayınca Çamlıbel’in içi yanar:

*Garibim namıma Kerem diyorlar
Aslı’mı el almış haram diyorlar
Hastayım derdime verem diyorlar
Maraşlı Şeyhoğlu Satılmışım ben*

Şiirin sonunda Çamlıbel, tanımadan gönülden sevdiği bu Maraşlı âşığın aşk derdiyle ecel şerbetini içtiğini öğrenince hüznünü şöyle anlatıyor:

*Arabamız tutarken Erciyes’in yolunu:
Hancı dedim, bildin mi Maraşlı Şeyhoğlu’nu?
Gözleri uzun uzun burkuldu kaldı bende,
Dedi: “Hana sağ indi, ölü çıktı geçende!”
Yaşaran gözlerimde her şey artık değişti
Bizim garip Şeyhoğlu buradan geçmemişti
Gönliümü Maraşlının yakıtı kara haberi
(Faruk Nafiz Çamlıbel)*

Hekim Şairler ve Musikişinaslar

Aşk hastalarının derdine deva bulmak için özellikle musiki ve şiirle çeşitli tedavi yöntemlerini uygulayan kimi hekimler, aynı zamanda iyi birer şair ve musikişinaslardır. Hekimlerin özellikle şiir ve musiki gibi güzel sanatlarla uğraşanları melankoli, karşılıksız aşk sendromu gibi ruhsal rahatsızlıklarla ilgilenirken hastalarıyla iletişim ve tedavide daha etkili olmuşlardır.

Bunlardan aşk hastalarını tedavi ettiği bilinen en eski hekim, tabib-i hâzık İbn Sînâdır (v.1037). Kendisi *Eş-Şifâ* ve *En-Necât* adlı eserlerinde darüşşifalarda uygulanan tedavilerde musiki makamlarının hangi rahatsızlıklara iyi geldiğini anlatırken özellikle büzürg makamının seveda hastalığına iyi geldiğinden bahsetmiştir. İbn Sînâ, nabız ritmi ile musiki arasındaki uyumdan bahsederken hekimlerin hastalarının nabzını takip edebilmeleri için mutlaka musiki ilmine

vâkıf olmaları gerektiğine inanıyordu. Kendi anlattığı bir vakada Gürgân hükümdarı Kâbus Veşemkir’in yegeninin nabzını yoklayarak düçar olduğu aşk hastalığını teşhis ve tedavi etmiştir. Gürgân’ın mahallelerini saymasını istediği genç hastanın nabzı sevdiği kızın mahallesinden bahsederken birden hızlanır. O zaman İbn Sînâ, “*Bu genç, filan mahallede, filan evdeki filan kıza âşıktır, ilacı da o kıza kavuşmasıdır.*” deyince genç utanıp yorganı başına çeker, teşhis doğrulanır.



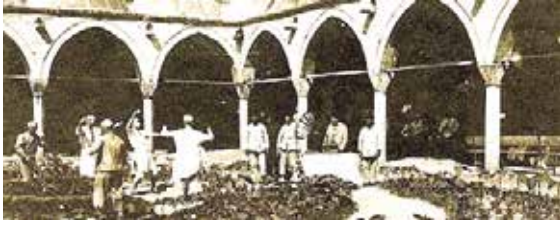
Tezkirelerde de şair olan hekimlerin aşk hastalarının derdini ya da hissedip onların tedavi olması için elinden geleni yaptığına dair kayıtlar var. Tespit edebildiğimiz kadarıyla **Cemaleddin Aksarayî** (XIV.yy.), **Ahmedî** (v.1413), **Ahmed-i Dâî** (v.1427), **Bedr-i Dilşâd** (XV.yy.), Hacı Bayrâm-ı Velî’nin halifelerinden **Pir Akşemseddin** (Şemsî) (v.1459), *Harnâme* şairi göz hekimî Şeyhî (v.1431), şair ve bestekâr hekim ve âlim Şükrullah Şirvanî (v.1488), **Halimî** (v.1516), **Ahî Ahmed Çelebi** (v.1524), **Hayreddin Hızır** (v.1541), Şeyh Merkez Efendi (v.1551), **Nidaî**, **Vesim Abbas** (v.1761); **Emir Çelebi** (v.1638), **Beşiktaşlı Şeyh Yahya Efendi** (v.1570), II. Selim devri şair tabiplerinden **Edirneli Sinanoğlu** (Atâyî); tabib-i hâzık **Edirneli Sâfi**, şair **Yusuf Rahikî**, Karamanlı şair **Subûtî**, **Baştabib Şifâyî**, saray hekimî, şair ve iyi bir saz virtüözü olan **Acemzâde Mustafa Emîrek**, astrolog ve hekim **Nasûhî**, musikişinas ve hekim **Salih el-Halebî** (v.1669), şair **Tabibî**, *Tâdilü’l-Emzice* adlı eserinde makamların tedaviye etkisinden de bahseden şair ve hekim **Hasan Şuûrî** (v.1694), Edirne Bimârhânesi tabibi **Atâ**, şair ve hekim **Kâtibzâde Mehmet Ref’î** (v.1796), *Bokratü’t-dehr Câlinusü’l-âsr* tabib-i mâhir feylesof **Mirzâ Aka** (1805-?), Yahudi asıllı **Yahya Hâkî**, **Ali Çelebi** (Hâlis), Hekimbaşı **Abdülaziz** (Aziz) (v.1783), **Devâyî**, II. Selim devrinde Hekimbaşı **Nidâyî el-Mevlevî**, **Hoca Nusret Ebûbekir** (v.1796), tabib-i hâzık **Ayaşlı Şabân Şifâyî-i Hakîm** (v.1704); Celvetî, Nakşibendî ve Bayramî olan ve *Risâle-i Musikî* adlı eserinde özellikle ruhsal rahatsızlıkların müzikle tedavisine dikkat çeken şair ve musikişinas hekimbaşı **Gevrekzâde Hâfız Hasan** (v.1801); musiki, şiir ve resim sanatlarında hezârfen Şanizâde Ataullah (v.1826), şair ve edip tabiplerden **Behçet Mustafa** (v.1834), **Hekimbaşı Abdülhakk Molla** (v.1854) bunlar arasındadır.

Yine Servet-i Fünûn şairi **Cenab Şehabeddin** (v.1934), musiki ile tedaviye dair bir eseri olan doktor **Abdullah Cevdet** (v.1932), **Kilisli Sedat Pınar** (d.1924-?), **Behçet Aysan** (v.1993), diş hekimî **Ayten Uğuralp** (v.2010) günümüzde **Hüsrev Hatemî** (d.1938) de yaşayan şair ve edip hekimlerimizdendir. Hekim bestekârlar içinde ise **Mehmet Suphi Ezgi** (v.1962), **Osman Şevki Ulu-ğ** (v.1964), **Selahattin İçli** (v.2006), **Ayhan Sökmen**

(v.2013), **Şükrü Osman Şenozan** (v.1957), **Suat İ. Gürkan** (v.1983), **Refet Kayserilioglu** (v.2003), **Ali Kemal Belviranlı** (v.2003), **İrfan Doğrusöz** (v.2003), **Abidin Gerçek** (d.1929), **Ali Rıza Kural** (d.1951), **Teoman Önal** (d.1936), **Alaaddin Yavaşca** (d.1926), **Halit Ziya Konuralp** (d.1927), **Cahit Öney** (d.1926), **Ümit Mutlu**, **Aytekin Çolakoglu** (d.1945), **Adnan Çoban**, **Abdullah Uysal**, **Murat Saim Tokaç** sayılabilir.

Aşk Hastalarının Musikiyle Tedavisi

Musikiyle tedavi Türklerin tarihi kadar eskidir. Elinde kopuz vb. sazıyla hastaları tedavi eden *baksı*; İslam geleneğinde rolünü musikiden alan hekim ve tabiplere devretmiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddîn el-Urmeviden (v.1294) sonra Osmanlı'da da hekimler, müzikologlar musiki nazariyatı yanında musikinin insanla olan ilişkisini incelemişlerdir. Musiki makamlarının insan psikolojisi üzerinde zamana ve mekâna göre tesiri vardır. İnsan mizacının yukarıda belirttiğimiz özelliklerine göre musiki makamlarıyla örtüşen özelliklerini bilen hekimler; fiziksel ve ruhsal hastalıkların tedavisinde makamlardan ve sazlardan istifade etmişler, bu hususta risaleler yazmışlardır.



Üsküdar Vâlîde-i Atık Bîmârhânesi'nde akıl hastaları gramafonla müzik tedavisinde eğleniyor.

Karasevdaya tutulan âşıkların musikiyle tedavisi darüşşifalarda yaygın bir uygulamaydı. Evliyâ Çelebi, eşsiz Edirne Bîmârhânesi'ni ziyaretinde aşk hastalarının tedavisinde bin bir çeşit çiçek, kuş eti, baharatlar yanında musikinin nasıl uygulandığına şahit olur. Baharda nice genci mecnun eden dilberler, Edirne Bîmârhânesi'ni ziyaret edip âşıklarını seyredermiş. Evliyâ Çelebi o dilberlerin güzelliğini görünce “şifâdan me'yûs...divâne-misâl olup gözü'nün akı karasına ve yaşı sümüşüne ve tükriüğü balgamına ve balgamı salyasına karışıp” bir an kendinin de bu tımarhaneye düşeceğini zanneder:

“Bayezîd Han Camisi'nin dış büyük avlusu sağında-ki İrem bağı içinde bir darüşşifası vardır... ilkbaharda cinnet mevsiminde Edirne'nin aşk denizi çukuruna düşmüş sevdazede âşıkları çoğalınca, hekimin emriyle bu tımarhaneye getirirler, altın ve gümüş yaldızlı zincirlerle boyunlarına zincir gerdanlıkları bağlayıp her aslan yatağında yatar gibi kükreyip yatarlar. Kimisi havuz ve şadırvanlara bakıp saçma sapan sözler ederler. Nicesi o kubbenin etrafında olan gül ü gülistan, bağ ve bostan reyhanistan içinde bülbüllerin yankı sesli nağmeleri-

ni deli biraderler dinleyip onlar da perdesiz ve ölçsüz yüksek sesle bağırıp çağırşırlar. Bahar mevsiminde çiçek kısmından sim ü zerrîn, nebatî, deveboynu, müşk-i rûmî, yasemen, gül-i nesrin, şebboy, karanfil, reyhân, lâle, menekşe, erguvan, şakâyık, nergis, sünbül, buhâr-ı Meryem ve safran gibi çiçekleri hastalara verip güzel kokularından şifa bulurlar. Deli biraderlere bu çiçekleri verince kimini yerler kimini yerlere atarlar. Biraz akıllıları koklarlar...Özellikle bahar mevsiminde...Edirne şehrinin bütün dilberleri...tımarhaneye gelerek divanelerini seyran ederler...”

“...Bayezîd Han, hastalara şifa, dertlilere deva, divanelerin ruhuna gıda olması ve sevdâyı defetmesi için 10 adet hanende ve sazendelerden gulam-şâdî (şen şakrak köle) gibi 3 hanende 1 neyzen, 1 kemanî, 1 mûsikârî, 1 santurî, 1 çengî,(166a)...1 udî tayin etmişti ki haftada üç kere gelip bu 10 adet hanende ve sazende üstatları hastalara ve deli biraderlere fasıl çalarlar... Gerçekten de musiki ilminde rast, nevâ, düğâh, segâh, çargâh, sûzinâk şifa veren makamlardı, ama zengüle makamı ile bûselik makamında rast karar olursa insana hayat verir. Bütün makamlarda ve sazlarda ruha gıda vardır.”

Edirne Bîmârhânesi, günümüzde Edirne Darüşşifa Müzesi hâline getirilmiştir. Bu müzede temsili bir aşk hastasının tedavi edildiği oda da sergilenmektedir.

Divan şairleri de musikinin karasevdalı âşıkların tedavisindeki tesirinin farkındaydılar. Sözün insan ruhuna tesiri musiki sayesinde artmaktadır. Bu nedenle şîirlerinde musiki makamlarının anlamlarını tevriyeli olarak sıkça kullanan şairler, aşk derdine makamlar yoluyla çare aramışlardır:

*Musiki tavsîfe sığmaz defter ü divânlara
Haste-yi aşka aceb rûh-ı revândır musiki
(Âdile Sultân)*

“Musikinın methi hiçbir kitaba sığmaz! Musiki, aşk hastasına can bağışlayan muhteşem bir şeydir.”

*

*Bezm-i muhabbetde ben haste-i aşkı görür
Mutrib u neyzen hemân durmaz okur üfürür
(Nev'izâde Atâyi)*

“Muhabbet meclisinde neyzen ve diğer sazendeler aşk hastası hâlimi görünce şifa bulayım diye okuyup üflemeğe başlar.”

*

*Şifâ-sâz eyle ben pür-derde rûhefzâ imiş sâzun
Al anı çengüne meclisde budur mutribâ kânûn*

*Sadâsı bî-bedel nakşî güzel garrâ musâhibdür
Gîdâ-yı rûhdur sâfi virür kalbe safâ kânûn
(Zâtî)*

Musiki makamlarının insan psikolojisi üzerinde zamana ve mekâna göre tesiri vardır.

“Ey sazende, eline sazını al da hasta hâlime şifa ver;
senin sazın cana can katıyor. Bezm meclisinin kanunu/
sazı budur! Kanun sesi eşsiz, nakış güzel, göz alıcı bir
dosttur. Ruhun şifasıdır, kalbe safâ verir. (Beyitteki gı-
da-yı ruh Şehzade Korkut’un icadı bir sazın da adıdır.)”

*Bâkî dem urma seyr-i makâmât-ı aşkdan
Geç âh u nâle nağmelerinden karâre gel
(Bâkî)*

“Ey Bâkî, aşk makamlarının seyrini sürmeyi bırak.
Ah vah nağmelerini bırak da karar perdesine gel.”

*Sûz-ı dilden her kaçan âşık ki efgân eyleye
Murg-ı mihri çarh tennûrında biryân eyleye
(Emrî)*

“Âşık gönlündeki ateşten suzidil makamında ne vakit
feryat etse güneşin kuşu ateşinde kebab olur.”

*Nagme-i şeh-nâza bogdurmuş niyâzî gâlibâ
Nâle-i uşşâk birkaç perde pest olmuş yine*

“Âşıkların uşşâk makamındaki feryadı yine birkaç
pest perdeden sevgililer sultanının nazında (şehnâz
makamında) niyâzı kaybettirmiş.”

*Nagme-i cân-gâh-ı sultânî Hüseyinler kanı
Mutribâ sen aşka dâ’ir bir hevâ bilmez misin
(Kânî)*

“Ey sazende, sen aşka dair bir nağme bilmez misin?
Hüseyinî makamında sultanların sevdiği nağmeler
nerde? -Veya şehitler sultanı Hz. Hüseyin neslinin
kanı gibi cana işleyen aşk eseri nağmeler var.”

*Makâm-ı râhat-ı ervâha bestedir gûyâ
Benim figânıma nisbetle nâle-i bîmâr
(Sünbülzâde Vehbî)*

“Hastanın inlemeleri benim feryadımın yanında ra-
hatülervah makamında bir bestedir.”

Son olarak sözün sazla buluşmasıyla ortaya çıkan ve
aşk derdine deva olacak bazı eserlere kulak verelim:

Tâhîrbüselik Beste:

*Dest-i sâkîden çekip câm-ı neşâtı Cem gibi
Başladım ol şevk ile cûş u hurûşa yem gibi
Vâsîfâ mecrûh-ı hicrânın onulmaz yarısı
Sarmadıkça yârî sîneye merhem gibi
Güfte: Enderûnlu Vâsîf*

Beste: Küçük Mehmed Ağa

*

Segâh Şarkı:

Olmaz ilâc sîne-yi sad-pâreme

Güfte: Nâmık Kemâl

Beste: Hacı Ârif Bey

*

Muhayyer Şarkı:

“Devâ yokmuş neden bîmâr-ı aşka”

Güfte:?

Beste: Hacı Ârif Bey

*

Uşşâk Şarkı

“Can hasta düşüp şiddet-i sevdâ-yı serimden”

Güfte: Recâizâde M. Ekrem

Beste: Sermüezzîn Baha Bey

*

Ferahnâk İlahi:

“Derd-i Hakkâ talib ol dermâna erem dersin”

Güfte: Niyâzî-i Mısırî

Beste: Zekâî Dede

*

Hicaz Şarkı:

“Nabzım ele almakda ey tabîb câre ne söyle”

Güfte: Esadpaşazâde Said Bey

Beste: Şeyh Ethem

*

Hicaz İlahi:

“Müş tâkım yâre yok mu bir câre”

Güfte: Visâlî

Beste: Dr.Kenan Sayacı

*

Rast Şarkı:

“Hicrân ile dil-hastayım ümid ile nâlân”

Güfte: Faik Ali Ozansoy

Beste: Sultan Vâhideddin

*

Dügâh İlahi

“Yâ İlâhî âsitânın hastaya dâr-ı şifâ”

Güfte: Mustafa Fenâyî Dede

Beste: Zekaizâde Ahmed Irsoy

*

Karcıgar Şarkı:

“Hasta-yı gamdır şifâ ister gönül”

Güfte: Leyla Saz

Beste: Asdik Ağa

*

Acemaşîran Şarkı:

“Biz ol âşıklarız kim dâğımız merhem kabul etmez”

Güfte: Yahya Kemal

Beste: Refik Fersan

*

Hicaz Şarkı:

“El çek tabîb el çek yaram üstünden”

Güfte: Erzurumlu Emrah

Beste: Ali Şenozan

*

Tabiblerde ilaç yoktur yarama

Aşk deyince ötesini arama

Her nesnenin bir bitimi var ama

Aşka hudut çizilmiyor Mihribân”

Türkü (Güfte: Abdürrahim Karakoç)

*

Sinemde gizli yarımı kimse bilmiyor

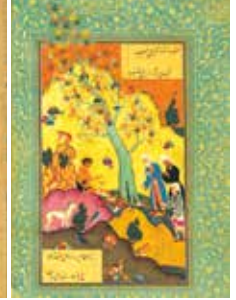
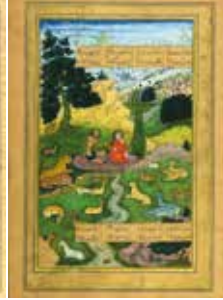
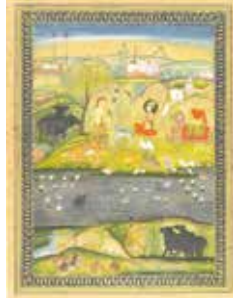
Hiçbir tabib şu yarama merhem olmuyor

Boynu bükkük bir garibim yüzüm gülmüyor

Gönüm hep seni arıyor neredesin sen”

Türkü (İcra: Neşet Ertaş)

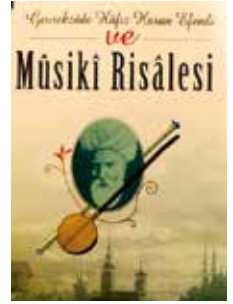
Musikiyle tedavi Türklerin tarihi kadar eskidir. Elinde kopuz vb. sazıyla hastaları tedavi eden baksı; İslam geleneğinde rolünü musikiden anlayan hekim ve tabiplere devretmiştir.



HANGİ MAKAM HANGİ HASTALIĞA İYİ GELİR?

Sultan I. Abdülhamid ve Sultan III. Selim'in saray hekimbaşı olan Bayramî dervîşi Gevrekzâde Hâfız Hasan Efendi'nin Musikî Risâlesi'ne göre makamlar bazı hastalıkların tedavisinde kullanılabilir:

- ⇒ **Hüseyinî Makâmı:** Kalp ve ciğer iltihapları, mide rahatsızlıkları, yüksek ateş, humma, sıtma
- ⇒ **Büzürg Makâmı:** Karın ağrısı, kulunç, karasevda, zihin bulanıklığı, dikkat dağınıklığı, korku
- ⇒ **Rast Makâmı:** Felç tedavisi
- ⇒ **Irak Makâmı:** Ateşli hastalıklar, ödem, hafakan, ritim bozukluğu
- ⇒ **İsfahan Makâmı:** Soğuk algınlığı, unutkanlık, dikkat dağınıklığı
- ⇒ **Zirefgend Makâmı:** Ağız felci, yarı-felç, sırt, kulunç ve eklem ağrıları
- ⇒ **Rehavî Makâmı:** Baş ağrısı, iç sıkıntısı (hafakan), felç, balgam ve kan hastalıkları
- ⇒ **Zengüle Makâmı:** Kalp, mide, ciğer hastalıkları
- ⇒ **Hicaz Makâmı:** İdrar zoru, vücut ağrıları, cinsel isteksizlik
- ⇒ **Uşşâk Makâmı:** Gut hastalığı, uykusuzluk, ayak ağrısı
- ⇒ **Nevâ Makâmı:** Siyatik ağrısı, kalça kemiği ağrısı, düşünce bozukluğu, unutkanlık



Geçmişteki insanların çevre şartları, beslenme alışkanlıkları, ilgi alanları ile bugünün insanı arasında oldukça fark var. Bugünün insanının müzik hafızasında, dünyanın hemen bütün müzik türlerinin sesi mevcuttur. Ayrıca gürültü kirliliği, radyasyon yoğunluğu, frekans karmaşası vb. olumsuzluklar bugünün insanı için büyük problemdir. Geçmişte bu makamlarla tedavi gören insanların hafızaları daha berraktı. Büyük ihtimalle geçmişteki tedavi yöntemleri bugünün insanına eskisi kadar etki etmeyebilir. Bu nedenle, bu tedavi yöntemleri tekrar gözden geçirilmelidir. Hatta bir Müzikle Tedavi Enstitüsü kurulup bilimsel koşullarda geçmişe dair bu bilgilerin güncellenmesi gerekir.

MAKAMLARIN BURÇLARLA İLİŞKİSİ

Gevrekzâde'nin Musikî Risâlesi burçların ve anâsır-ı erba'anın makamlarla uyumunu şöyle gösterir:

- ⇒ **Rast Makâmı-Koç Burcu (Hamel):** Tabiatı ateştir.
- ⇒ **Büzürg Makâmı-Arslan Burcu (Esed):** Tabiatı ateştir.
- ⇒ **Rehavî Makâmı-Terazi Burcu (Mizân):** Tabiatı ateştir.
- ⇒ **Hicaz Makâmı-Yay Burcu (Kavs):** Tabiatı ateştir.
- ⇒ **Büselik Makâmı-Oğlak Burcu (Cedy):** Tabiatı topraktır.
- ⇒ **Irak Makâmı-Boğa Burcu (Sevr):** Tabiatı topraktır.
- ⇒ **Zengüle Makâmı-Başak Burcu (Sünbüle):** Tabiatı topraktır.
- ⇒ **Zirefgend Makâmı-Yengeç Burcu (Seretân):** Tabiatı sudur.
- ⇒ **Hüseyinî Makâmı-Akrep Burcu:** Tabiatı sudur.
- ⇒ **Uşşâk Makâmı-Balık Burcu (Hût):** Tabiatı sudur.
- ⇒ **İsfahan Makâmı-İkizler Burcu (Cevzâ):** Tabiatı havadır.
- ⇒ **Nevâ Makâmı-Kova Burcu (Delv):** Tabiatı havadır.

17. YÜZYILDA OSMANLI KUDÜS'ÜNDEN BİR PORTRE: EFSANEVİ ŞEYH MUHAMMED B. MUHAMMED EL-HALÎLÎ

Ali Qleibo*



n sekizinci yüzyılın ilk on yılında Osmanlı'nın uzak eyaletlerinde düzensizlik hâkimdi; nitekim bu dönemde Osmanlı ordusunun dikkati dışarıdaki savaşlardaydı.

Eşkiyalar, yol kesen haydutlar ve yağmacı Bedeviler köyleri, kentleri ve Filistin'den Mekke'ye yol alan hac kervanlarını dehşete düşürüyorlar, yağmalıyorlardı. Bu teröre alışmış ürkek Kudüslülere ancak şehir surlarının ardına çekilmek kalıyordu. Gece bütün kapılar kapanırdı; Herod Kapısı hariç. Bu kapı Arapçada Bâbü's-sâhire adıyla bilinir ve *sehira* fiilinden gelen bu ad kelimesi kelimesine “gece geç saatte girme kapısı” anlamına gelir. O dönemlerde, tam olarak MS 1711'de efsanevi Şeyh Muhammed el-Halîlî gayet mühim bir adım atar ve Herod Kapısı dışında bulunan bağında bir yıl içinde ilk *kasrı* (saray benzeri malikane) inşa eder. O böylece müstahkem şehir surlarının güvenliğinden çıkıp önde gelen bir teolog ve sufi şeyh olarak sahip olduğu büyük dinî saygınlık tarafından korunan açık sahraya geçerek tehlikeli bir adım atmış olur.

Şafii fıkıh ekolünün baş müftüsü olarak verilen otorite, Kadiri tarikatı şeyhi olarak taşıdığı itibar ve kervanları Mekke kadar uzaklara ulaşan bir tüccar olarak sahip olduğu büyük varyet onun Kudüs surları dışında yaşama şeklindeki öncü girişimine izin vermiştir. O 1714'lerde öylesine yüksek bir konuma erişmiştir ki geniş ailesini, Bâbü's-Silsile'nin (Zincir Kapısı) hemen yanında, Mescid-i Aksâ'ya çok yakın ve Medresetü'l-Belediyye'de bulunan konutlarından çıkarıp Herod Kapısı dışındaki, ilk olarak kendisinin bir *kasrı*, bir malikane inşa ettiği şu yaşaması zor sahraya yerleştirebilmiştir. Kudüslülerin şehir surlarına sığındığı bir dönemde Şeyhin peş peşe gelen Osmanlı mutasarrıfları sayesinde tehlikeyle alay edecek cesareti, varyeti ve siyasal bağlantıları vardı.



Babam 1892'de, Şeyh Muhammed'in kızıyla kardeşi Yahya'nın oğlu arasındaki evlilikten, bu kuzenler arası evlilikten gelme torun olarak Kasru's-Şeyh'te (*Şeyhin Malikanesi*) doğdu. Babam geniş bir aileyle birlikte 1922'ye kadar, yani Britanyalıların günümüzde üzerinde Rockefeller Müzesi bulunan bu topraklara el koyduğu tarihe kadar anılan malikanede yaşadı. Tarihin bir cilvesi olarak, el-Halîlî'nin öncü adımının ardından burada inşa edilen on yedinci ve on sekizinci asır malikanelerinden yalnızca “Kasru'l-Halîlî” (*el-Halîlî'nin Malikanesi*) ayaktaadır.

Hanefi okulunun (devletin resmî fıkıh mezhebi) müftüsü ve soylu aileler topluluğunun başı (*nakibüleşraf*)





olan Hasan Abdüllatif el-Hüseynî'nin yazdığı toplumsal kayıt da aynı şekilde ilginçtir. Kendisinin *Kudüs Ayanının Biyografileri* (*Terâcimü a'yânî'l-Kuds*) kitabında zengin tüccarların, Osmanlı mutasarrıfının ve yüksek mülki idarecilerin sessizce geçirildiğini görünce şaşırıyoruz. Yalnızca *şerif* olan âlimler bu kitaba dâhil edilmeye layık görülmüştür. Biyografiler tarih yazıcılarının döneme dair ufkunu yansıtır; dinî işlevlerin, teolojik başarıların ve doğum-ölüm tarihlerinin özet mahiyetindeki sıralanışı alegorik ve oldukça şatafatlı bir belagatle süslenmiştir.

Şeyh el-Halilî'nin ölümünden yetmiş yıl sonra yazdığı *Kudüs Ayanının Biyografileri* kitabında yazar, "hakikat"i bilen ve sufi terminolojiye göre Tanrı'yla bağlantıya geçen (*mekşûfün 'anhü'l-hicâb*; kendisinden perdeler kaldırılmış kişi), mitsel, kutsal bir adamın konumu aktarır. Şeyhin eşsiz bilgisi ve Tanrı sevgisini aktaran birçok sembolik anlatı içinden yazar el-Halilî'nin Hızır'la karşılaşmasını anlatır. Tanrı'nın evrensel bir temsilcisi, özel görevlisi olan Hızır'la Kur'an'a göre Mûsâ peygamber de karşılaşmış ayrıca büyük sufi İbnü'l-Arabî de çok kez onun aracılığıyla Tanrı'yla bağlantı kurmuştur. Hızır'ın Şeyh el-Halilî'ye zuhur etmesi Tanrı'nın takdisi ve inayetinin işaretidir. Sufi alegorik metaforlar ve dinî simgeler bu biyografiyi, yalnızca büyük bir âlim, bir teolog olarak değil aynı zamanda manevi bilgiyle yanıp kül olmuş bir sufi olarak el-Halilî'nin yüksek mevkisini gösteren bir işaret hâline getirir. Mescid-i Aksâ'nın batı yönündeki alt avlusunda bulunan el-Eşrefiyye medresesine gömülmesi; ayrıca onun hoş, rengarenk sırmalı elbisesinin, asasının ve yeşil sarığının Müslüman Müzesinde bulunması bir *şerif*, âlim ve sufi Tanrı aşığı olarak yüce kişiliğini kanıtlar.

Müslüman Kudüs'ün toplumsal tarihine yönelik gide-rek artan ilgi ve Şeyh el-Halilî vakfiyesinin izahlı bir

şekilde Dr. İshak el-Hüseynî ile Dr. Ebu'l-Leyl tarafından yayımlanması el-Halilî'nin bilgeliğine ve maddi variyetine oldukça büyük bir ilgiyi çekti. Çağdaş araştırmacılar onun Kudüs'e vakfettiği geniş bağışlar listesinden çoğunlukla etkilenmişlerdir; ilk olarak bir halk kütüphanesi bağışlamıştır, ardından sayısız mal mülk, kendisinin yazdığı elyazmaları ve kitaplarının sayımı da içeren, aslında tüm variyetini sıraladığı bir vakfiye gelir. Kendisini, muazzam bir Kudüslü şahsiyet olarak 1695'te doğan, yerli ve mitolojik bir sima olarak tanıtan on sekizinci yüzyıl biyografisi ana kaynak hâline gelmiştir.

Biyografik anlatılar tarih bilginizi zenginleştirir. Öte yandan modern biyografi yazarları dinî sufi tarih yazımının maskelerine, aklileştirmelerine ve idealleştirmelerine kaptırıp giderler ve metni nesnel bir veriymiş gibi eleştiriye tabi tutmaksızın yeniden üretirler. Onlar geniş ölçüde, malumat kaynakları olarak bu on sekizinci yüzyıl biyografisine dayanırlar ve bu kaynaktaki verileri şeriat mahkemelerinin engin arşiv verileriyle karşılaştırmazlar; oysa bu arşivlerde on üçüncü yüzyıldan beri çeşitli görevlerin ve aile variyetlerinin kayıtları da yer alır. Şeyhin neslinden gelenlere dair aile anlatıları bile görmezden gelinmiştir.

Modern biyografilerde Şeyh el-Halilî bir gecede Kudüs'te üne ve variyete kavuşan karanlık bir göçmen olarak efsanevi mevkisine erişirken, benim kendi arşiv çalışmalarım onun gayet köklü ve iyi durumdaki Kudüslü Şeyhler soyundan geldiğini gösteriyor. Varlıklı bir ailede doğan Şeyh okuması için Ezher'e gönderilirken kardeşi Yahya da aile işlerini yönetmiştir. Abdüllatif el-Hüseynî'nin on sekizinci yüzyıl biyografisi Şeyh el-Halilî'nin manevi yükselişini maddi terimlerle tarif eden böyle bir sufi alegorisidir; buradaki anlatı onu, Tanrı'nın cömertliğini örneklercesine paçavralar içinden zenginliğe yükselmiş bir şahsiyet olarak gösterir. Daha sonraki tarihçiler bu sembolik anlatıyı yanlış yorumlamış ve onu lafzi olarak okumuşlardır. Üstelik onun adı da modern Filistinlilerin bakış açısına göre yorumlanmıştır, zira yirminci yüzyılda "Halilî" ifadesi El-Halil şehrinde olan birine gönderme yapar sadece. Gelgelelim "Halil" Tanrı'nın dostu, yani Halilullah olan Hz. İbrâhim'in bu lakabından gelmez ve İbrâhim burada gömülü olduğundan şehir bu adı almıştır. Modern coğrafi, demografik bağlamı göz önüne aldığımızda Tanrı'nın dostu, Halilullah şeklindeki bu dinî lakap tasavvufi bağlamın dışında önemini yitirir.



Meseleyi daha karışık hâle getiren bir durum da erken dönem Osmanlı kayıtlarında birçok kez el-Halîlî adından önce “Şeyh” ifadesinin gelmesidir. Modern araştırmacı Muhammed Ghosheh vakfedilen şeylere dair yazdığı incelemesinde düzensiz emlak mülkiyeti vakalarını alıntılar, bu vakalarda aynı ev tekrar tekrar bağışlanmış görünür. Söz konusu ev, kendi özel evini ilk defa MS 1570’te bağışlayan Şeyh Şemseddin Muhammed el-Halîlî’nin evidir. Aynı ev 1679’da Şeyh Emin el-Halîlî tarafından ikinci kez bağışlanmıştır. Daha sonra 1862’de Ömer Tahbub Efendi evi üçüncü kez bağışlanmıştır. Aynı evin birçok kez bağışlanması meselesi bir yana (ki bu durum 6 Haziran 1858 Türk toprak reformundan önce Kudüs’teki özel vakıflar, bağışlar ve özel toprakların kiralınmasındaki sorunu gözler önüne serer) kayıtlar Şeyh Muhammed el-Halîlî’nin, ataları kuşaklar boyunca Kudüs’tе yaşamış ve Şeyh lakabını almış bir aileden geldiğini kanıtlar. Dolayısıyla, Şeyh Muhammed’in el-Halîl şehrinden gelme fakir bir göçmen olup daha sonra Kudüs’tе meşhur olduğunu dilendiren modern algı tümüyle hatalıdır.

Benzer şekilde, modern biyografi yazarları Müslüman mahkemelerindeki arşivlere aşına olmadıkları için, şeyhin ulema ve bilgili teologlar olan ataları tarafından yazılan birçok elyazmasını da yanlışlıkla kendisine isnat etmişlerdir. Arşive dayalı karşılıklı referansların yokluğunda, *Kudüs ve el-Halîl Tarihi* yazarı Şeyh Şemseddin Muhammed el-Halîlî yine meşhur bir şeyh olan Muhammed b. Muhammed el-Halîlî’yle iç içe geçirilmiştir. Ayrıca Kudüs’ün faziletlerini anlatan kitap da bu Muhammed b. Muhammed el-Halîlî’ye isnat edilmiştir. Her ne kadar arşiv sayesinde Şemseddin’in yukarıda tartışılan aileden gelme bir ön ad olduğunu en başından beri bilsek de Şemseddin adının bir yüceltme lakabı olduğu zannedilir. 1756’da Ahmed b. Şerefüddin el-Halîlî tarafından kaleme alınan *Kudüs’ün Kurulum Tarihi* kitabı el-Halîlî ailesinin eğitimli aileler geleneğine sahip olduğunu gösterir. Bu arada, şeyhin bağışlarından yararlananlardan biri olarak Müslüman mahkemesi kayıtlarında benim adım da “Muhammed Ali Yahya” olarak geçer ve bunu et-Temîmî el-Halîlî ifadeleri izler. “Qleibo” parantez içinde bir takma ad olarak eklenmiştir. Aynı şekilde Şeyh el-Halîlî de Temîm ed-Dârî’nin soyundan gelir; biyografilerde sıklıkla gözden kaçırılan bu durum onun şerîf olma durumunu izah eder.

Temîmî el-Halîlî, Hz. Muhammed’in ashabından olan Temîm ed-Dârî’nin ataları olan Arap kabilesidir. Öte yandan piskopos Bet Cibrîn’in Kudüs’tе Müslüman olan ilk Hristiyan olduğu düşünülür. Geleneksel tarih yazıcılarına göre o, Mekke’ye seyahat etmiş, burada Müslüman olmuş ve Muhammed peygamberle birlikte başlıca savaşlara katılmıştır.



Tıpkı piskopos Bet Cibrîn gibi Temîm ed-Dârî’nin de Müslüman tarihçilerin muhafaza etmediği Grekçe bir Hristiyan ismi olsa gerek. Biz ancak onun Müslüman Arap adını, Temîm b. Evs ed-Dârî’yi biliyoruz; onun şeceresi Arap soyluların soy kütüğündeki geleneksel kavramlar mucibince Arap yarımadasındaki derin köklere dayanıyor. Tüm İslam dünyasından Arap olan ve olmayan çok sayıda kabile kendi soylarını bu Arap kabilesinden, el-Halîlîlerden türetmiştir. Bu kabilelere Arap ve Fars dünyasına yayılan birçok kabile dâhildir; el-Meclî, Şabâne, el-Kasravî, el-Hamiye, Mucâhid, el-Hayyâl el-Mehâsinî, et-Temîmî el-Halîlî, aynı zamanda el-Halîlî olarak da bilinen et-Temîmî ed-Dârî vs.

Kudüs’ün toplumsal tarihine dair bilgimiz yetersizdir. Bu bilginin kodlanması mevcut toplumsal yapının, sanki tarihsel bir süreklilik söz konusuymuş gibi, bilinmeyen geçmişe yansıtılmasına dayanır. Nesillerin izlerini sürmedeki en büyük sorun Müslüman toplumun ataerkil yapıda olmasından ve nesil silsilelerinin, adlar



dizisi sisteminin geniş ölçüde baba merkezli olmasından kaynaklanır. On sekizinci yüzyılda adlandırma sisteminin dört adlı sisteme dönmesi, atalardan gelen ön adlar listesinin kısaltılması ve modern dönemde geleneksel kabile adının yerine takma adların kullanılması araştırmacılara çok zorlu bir görev sunar.

Şeyh el-Halîlî'nin baskın ve güçlü bir ailede doğması onun Eski Şehrin surları dışında yaşamak şeklindeki şu gözü pek kararıyla sonuçlanmıştı. Üstelik bu durum Filistinli teologların Osmanlı idaresindeki Kudüs'te sahip oldukları ayrıcalıklı konumu ve bu durumun sonucu olarak elde ettikleri karşılıklı imtiyazları yansıtır; bu sayede Şeyh yalnızca miri arazilerden gelir elde etmekle kalmamış aynı zamanda sözü edilen malikaneyi de inşa etme izni alabilmiştir. Miri arazi sisteminde, Osmanlı Müslüman hukukuna göre, toprakların çoğu Tanrı'ya ve dolayısıyla halifeye aittir. Tımar arazileri miri arazilerin tarıma uygun bölümüdür, bu yüzden bu topraklarda bina dikmek genel olarak yasaktır. Filistin kırsalı neredeyse bütünüyle miri arazidir ve ağalar, emirler, askerler tarafından idare edilir, ayrıca bağışlar Müslüman vakıflar tarafından yönetilir. 1711'de tapu sistemi ve özel mülkiyetin tescili için yasal yollar mevcut değildi. Ancak Tanzimat'tan sonra Osmanlı halkı kendi mülkleri için tam bir güvenlik imkânını teminat altına aldı.

Osmanlı valilerinin Maliki, Hanefi, Hanbeli ve Şâfi mezheplerin müftülerine gösterdikleri muazzam saygı her daim kişisel dostluklarla pekiştirilmiştir. El-Halîlî ailesinin yazdığı ve bugüne ulaşan iki kitap, her ne kadar aralarında uzun bir zaman dilimi olsa da, şehrin Osmanlı mutasarrıfına armağan olarak yazılmıştır.

Herod Kapısı dışında bulunan bir bağ (kerm; hâlâ *Kermüş-şeyh* [*Şeyhin Bağ*] olarak bilinir) satın alabilmek ulemanın -mutasarrıfı kurulan kişisel dostluk sayesinde daha da güçlenmiş- şu özel ayrıcalıklı konumu sayesinde mümkün olmuştur. Böylece Şeyh el-Halîlî Osmanlı mutasarrıfı olan arkadaşı Recep Paşa ve ardından gelenlerin koruması altında surların dışına geçebilmiştir.

On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda surların dışında birçok tehlike pusuya yatmıştı. 1882'de doğan babama bile surların içindeki okula giderken köleleri Lulu eşlik ediyordu. Herod Kapısı'na kadar olan yüz metre oldukça tehlikeliydi, zira burada çocuklar kaçırılıyor ve köle olarak satılıyordu.

On yedinci yüzyıl Kudüs'ünü anlamak için Osmanlı sistemini anlamak gerekir, bu sistemde yerli Filistinlilerin yüksek idari mevkilere erişmeleri kısıtlanmıştı. Yüksek idari görevlere doğrudan Bâb-ı Âlî'den atamalar yapılıyor ve bunun için saray mensupları seçiliyordu. Bu sosyo-ekonomik-siyasal yapıda (İtalyan



Rönesans şehirlerindeki gibi pek de farklı olmayan) öyle bir durum ortaya çıkmıştır ki burada varlıklı aileler, Müslüman fıkhi mezheplerden birinin müftülüğü mevkisine, bu en itibarlı mevkiye yerleşmeleri için çocuklarına eğitim vererek, onları yetiştirerek ve finanse ederek güç ve ün kazanıyorlardı. Bir sufi tarikatının başına geçmek, manevi boyuta ilaveten bir de dinî kuvvet sağlıyordu. Bu mevki ailenin saygınlığının onaylanmasına ek olarak imtiyazları ve varyeti gelecek kuşaklar için koruyordu.

Arşiv kanıtlarından elimize geçen dağınık parçalar sayesinde el-Halîlî ailesinin az bir arazisi olduğunu biliyoruz. Kuşaklar boyunca aileden bazıları tüccar bazıları şeyh olmuş kimileri de bu iki işi birlikte yürütmüştür. Zamanın gidişatı onları tekrar tekrar satın almaya, satmaya, bağışlamaya ve yeniden bağışlamaya zorlamıştır. Şeyh Muhammed'in büyük bir tüccar olan ve onu Kahire'ye okumaya yollayan babasının kazana-çağı büyük ayrıcalıklar için riskli bir yatırım yaptığını düşünüyorum. Bunun sonucunda ortaya efsanevi Şeyh el-Halîlî çıkmıştır; on altıncı/on yedinci yüzyıl Kudüs'ünün büyük bilgini, birçok abidenin banisi, imanın koruyucusu ve Kudüs'teki ilk halk kütüphanesinin kurucusu. O bir müftü olarak tüm servetini devredilemez vakfiyeyle pekiştirmiştir. Büyük bir girişimci olarak ticari işlerini Kudüs'ün en zenginlerinden olacak kadar genişletmiştir.

Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Halîlî'nin varyeti ve âlimliği Kudüs'e mevcut mirasını ve yapısını veren bağışlar olmuştur. ◀

*Prof. Dr., Emekli, Kudüs Üniversitesi, Antropoloji



İSLAM MANTIK TARİHİ

Tony Street
KLASİK YAYINLARI

İslâm Mantık Tarihi adıyla yayına hazırlanan elinizdeki derleme, alana yönelik küçük bir katkı olması amacıyla, Cambridge Üniversitesi öğretim üyesi Tony Street'in İslâm mantık teorilerine dair yazılarından oluşturulmuştur. Kitap, genel olarak İslâm mantık tarihini ele alan bir yazı ile farklı mantıkçılara odaklanmış üç yazıdan oluşmaktadır.



HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

Paul Ricoeur
METİS YAYINLARI

Hafıza, Tarih, Unutuş, "büyük" bir kitap – felsefenin ve insanlığın "büyük" meselelerine odaklanmış, sadece felsefi değil aynı zamanda "bilgece" bir kitap. Bizim gibi "hafıza sorunları" olan toplumlar için son derece aktüel bir kitap – ama hazır bir reçete beklemeyin. Hafıza, Tarih, Unutuş daha çok filozofla birlikte çıkılacak bir arayış, bir yolculuk.



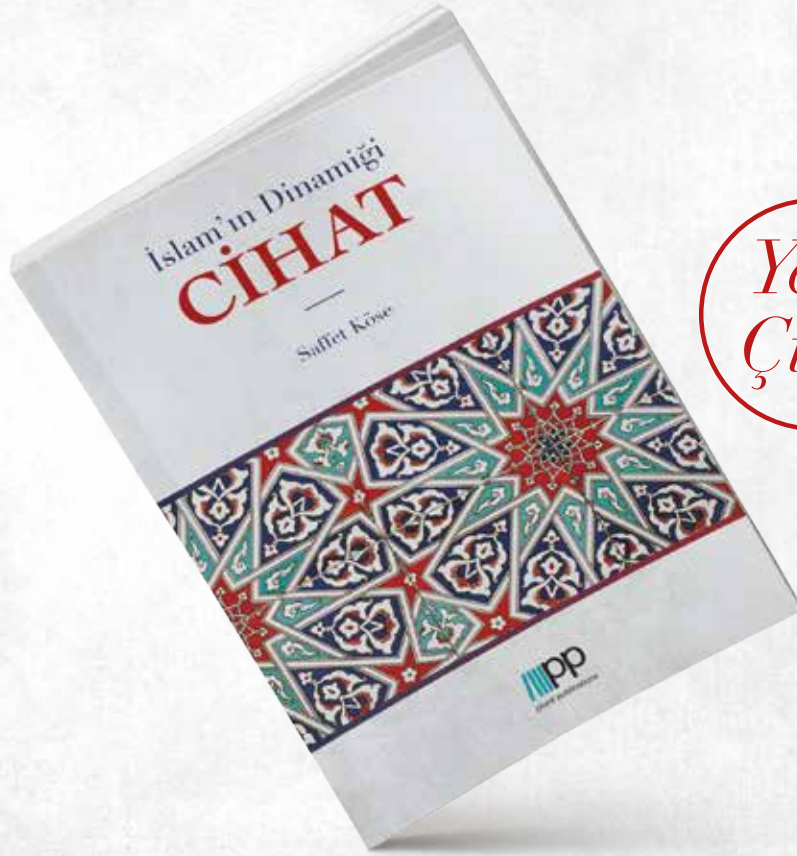
NASİRUDDİN TUSİ'DE ÖNERMELER MANTIĞI

Harun Kuşlu
KLASİK YAYINLARI

İslam felsefesiyle ilgili modern çalışmalar içerisinde mantık alanındaki araştırmaların diğer disiplinlere yönelik araştırmalar karşısındaki nisbi yetersizliği yanında bu araştırmaların genelde İslam mantık tarihinin İbn Sînâ sonrası dönemini ihmal etmiş olması da dikkat çekicidir. Mantıkla ilgili bu manzaranın ortaya çıkmasında muhtemelen İslam felsefesi tarihinin İbn Sînâ-Gazzâlî sonrası dönemi hakkındaki özgünlük tartışmalarının etkisi bulunmaktadır.



İslam'ın Dinamiği **CİHAT**



*Yeni
Çıktı*

Sipariş

T +49 221 7390441
www.pluralverlag.eu
www.kitapkulubu.de

pp
plural publications
Bir **ICMG** kuruluşudur.

Hasene International e. V.
Colonia-Allee 3 | D-51067 Köln
T +49 221 942240-400 | F +49 221 942240-401
www.hasene.org | kurban@hasene.org | f t i haseneorg



Havale için banka bilgileri:

Hesap Sahibi: Hasene International e. V.
Banka: Kreissparkasse Köln
IBAN: DE80 3705 0299 0149 2890 54 | BIC: COKSDE33XXX
Amaç: Adresiniz, 0000570

BİR KURBAN BİN ŞÜKRE VESİLE



Kampanya Hasene International e. V., IGMG bölgeleri ve bu listede
www.hasene.org/partner yer alan kurumlar tarafından
ortaklaşa düzenlenmektedir.

Veri koruması ve haklarınıza dair detaylı bilgiyi şu adresten okuyabilirsiniz:
<https://www.hasene.org/veri-koruma>. Ayrıca veri koruması ile ilgili sorularınız için
bizimle irtibata geçebilirsiniz.

*Meblağın %5'i tüzüklerde öngörülen diğer amaçlar için kullanılacaktır.

100€*

KURBAN KAMPANYASI
10.06-12.08.2019

