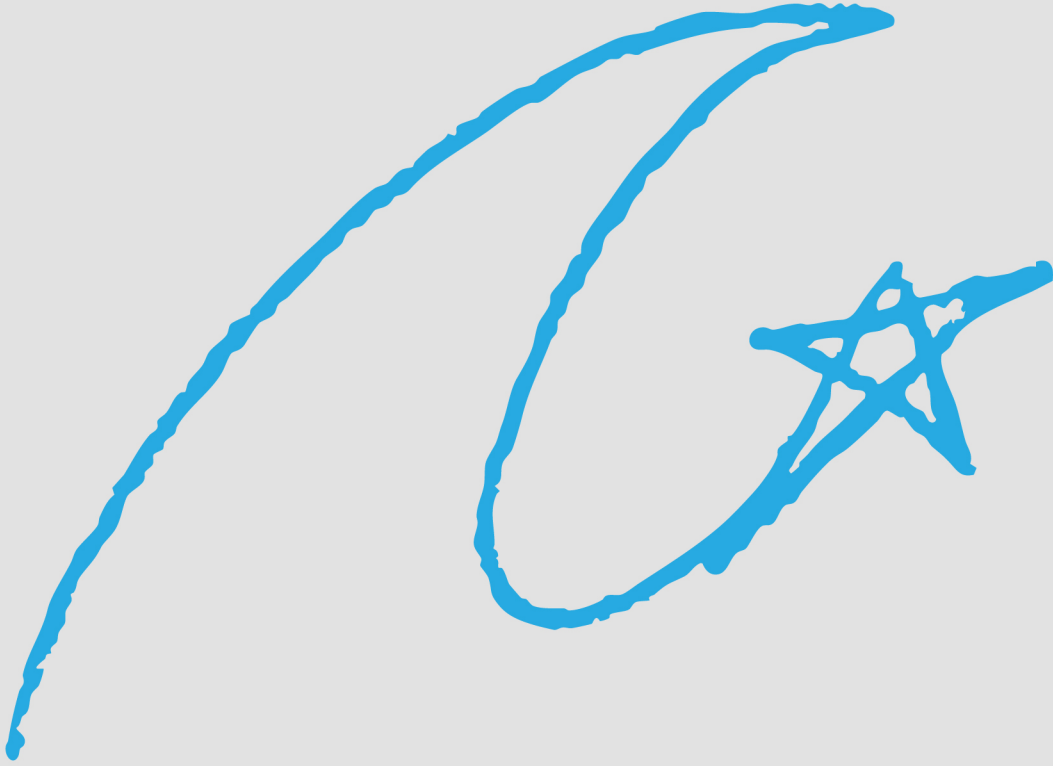


SAĞDUYU

İKİ AYLIK FİKİR DERGİSİ

SAYI : 7

EKİM-KASIM 2026



SAĞDUYU

Genel Yayın Yönetmeni: Ahmet Önder Uçar

Editör: Mehmet Emin Kılıç

Redaktör: Yasin Yazıcı

Tasarım: Yusuf İnce

www.sagduyudergi.com

İçindekiler

Bir Siyasî Özne Olarak İkinci Zümre	4
— Abdullah Veli Uçar	
Modernitenin Parası	8
— Eyüp Bedri Öztürk	
İktisadın Dönüşümü	13
— Seyfullah Bozkurt	
Yeşil Büyüme	17
— Muharrem Yüksel	
Aparatçık Yahut İtaatin Sureti	20
— Fırat Coşkun	
İslam Dünyası, Avamcılık ve Saltanat	24
— Ahmed Müşteki	
Vahdet Umdesinin Temsiline Dair Bir Tahlil	31
— Arif Eren Yıldırım	
Mekân Teorisine Doğru : An'anevî Semboller	36
— Yusuf İnce	
Schmittyen Bir İstiklal Harbi Okuması -2 : Desizyonizm	38
— Mustafa Ahmet Güney	
Son Osmanlı Seçkinleri	42
— Ahmed Hamza Ayrancı	
Meşveretten Meclise: Kanunuesasi'nin İslamî Meşruiyet Dili	46
— Cihan Yılmaz Acuner	

Bir Siyasî Özne Olarak İkinci Zümre

Abdullah Veli Uçar

Görüşlerimizin teorik esaslarını aktarmış bulunduktan sonra artık bunların pratikteki iz düşümlerine dair fikir yürütme işine daha fazla ağırlık vermenin sırası geldi. Bu hedef doğrultusunda siyasî, iktisadî ve sosyal programımızın merkezinde yer alan İkinci Zümre'ye dair bazı hususiyetleri ortaya koymak yerinde olacaktır.

Zümreler Dördüncü Zümre'nin geçtiğimiz yüzyıldaki isyanından sonra artık sosyal gerçeklikteki karşılıklarını yitirdiler. Ancak bu onların yok olmalarına değil yalnızca ortalama bir kimsenin gözlerinin önünden çekilmelerine sebep oldu. Mesela sosyal sahadaki görünür-lüğünü terk eden Birinci Zümre gözden uzak yerlerde kadim öğretileri korumaya ve hak eden taliplere aktarmaya devam etti. Bir gün imkânlar tekrar elverişli bulunduğunda bu kimseler nispî inzivalarından çıkıp -yahut daha doğru bir ifadeyle kitlelerin onlara doğru hareket edişiyile- toplumun etrafında bir araya geleceği değişmez ilkeleri tekrar görünür kılacaklardır.

Ancak durum İkinci Zümre açısından daha karmaşıktır. Dünyevî otoritenin bu temsilcileri sosyal bağlam haricinde işlerine -bu işlerin tanımı gereği- devam edemezler. Kendilerinden artık çoktandır esirgenmiş bulunan sosyal imkânlar ve onlara meşruiyet bahşeden Birinci Zümre'nin himayesi olmaksızın bu kimseler kendilerini büyük bir açmazın içerisinde bulmaktadır. Yazımızda evvela İkinci Zümre'nin bugünkü potansiyel varlığını incelemeyi, sonra onu tekrar meydana çıkaracak olan koşulları tartışmayı, son olarak da onun varlık sahasına geçtikten sonraki mücadelesine dair bir iki söz söylemeyi faydalı görüyoruz.

Potansiyel İkinci Zümre Mensupları

Bir zümrenin varlık sahasından potansiyel sahasına çekilmesi artık mensuplarının kamusal alanda görünür tanınırlık ölçütlerinden mahrum olması anlamına gelir. Bu mahrumiyet sebebiyle klasik dünyada İkinci Zümre mensuplarını

diğer zümre mensuplarından ayırt etmemizi sağlayan soy, toprak sahipliği ve savaş-taki öncülük gibi bariz göstergeleri etrafımızda hazır bulmayı beklememeliyiz.¹ Potansiyel sahasındaki bir zümrenin topluma dağılmış mensuplarını tanıyabilmemizin tek yolu şahsî hasletler ve iradelerinin yönlerini tespit etmeyi sağlayacak bazı kıstaslara müracaat etmektir.

Evvela İkinci Zümre'nin en mühim işlevi insanlar arasında bir nizam tesis etmek, bu nizamı korumak ve sürdürmektir. Bu sebeple bu zümrenin bir mensubu olmak toplumsal meselelere karşı en yüksek seviyede bir kayıtlılık hâlini gerektirir. Bu bakımdan kendi kudretini aşan, onunla hiçbir alakası olmasa dahi onunla aynı toplumsal bağlamda cereyan eden her türden hadiseye karşı merak ve samimi alaka İkinci Zümre'nin potansiyel mensuplarını tanımak için kullanılabilecek ilk temel kriterdir.

Ancak söz konusu kriterin bugün pek çok kimse tarafından yanlış anlaşılabilceğini varsayarak bir uyarıda bulunmamız icap ediyor. Toplumsal meselelere yönelen bu ilgi doğrudan toplumsal hayat pratikleri ile ilgili olmalıdır. Bugünün insanların toplumsal meseleler denince anladığı uzun ve sonu gelmez tartışmalar en iyi ihtimalle yerini kaybetmiş Üçüncü Zümre'nin eğlenmek için giriştiği türden düşünce deneyleridir. İçi boş “yasa”, “kavram” ve “teorileri” ağızlarından düşürmeyen “aydınlar” elbette ki bütün bu uzun konuşmaları ertesi sabah girişecekleri faaliyetlerin yol haritasını çıkarmak için yapmıyorlar! Sosyal medya üzerinden yürütülen kampanya ve tartışmalara dair bir yargı

belirtmeyi ise okuyucuya saygısızlık addederiz.

İkinci olarak İkinci Zümre'nin hayatını sorumluluklar üzerine inşa ettiği bilinmelidir. İlk hasletle doğrudan bağlantılı olarak İkinci Zümre'nin potansiyel mensupları her türden meseleye “haklarından” çok “sorumluluklarını” esas alarak yaklaşırlar ve kendilerini kuvvetlerinin yettiği her soruna karşı mesul görmeye eğilimlidirler. Bu bakımdan günümüzde pek yaygın olan, hayatın herhangi bir alanında bencilce hareket etmeyi mümkün kılan her türlü zihnî yönelim onlara tiksinti verir.

Üçüncü olarak bu zümrenin potansiyel mensupları menfaatlerini sosyal sahaya ait kazanımlarla tanımlarlar. Bu kimseler için itibar paradan, şan şehvetten, onur lüksten daha önemlidir. Ahlaken bozuk numuneleri dahi maddî kazançlardansa belli belirsiz sosyal kazanımları tercih eder. Onlar için ticaretin getirileri -en geniş anlamıyla- siyasetin getirilerinden neredeyse her zaman daha azdır.

Diğer taraftan tam olarak bu üçüncü haslet sebebiyle, birinci haslet olarak zikredilen toplumsal duyarlılığın maddî meselelere hakkından fazla ehemmiyet vermeyen türden bir duyarlılık olması icap eder. İkinci Zümre'nin potansiyel mensubu kendinde bir durum olarak yoksulluktansa para sahiplerinin diğer insanları mağdur etme gücünü ve hakkını kendilerinde bulmalarını sorun edinir. O, insanlara eşyaları değil tabiatlarına göre yaşamalarını engelleyen sebepleri ortadan kaldırmayı vadeder.

İkinci Zümre'nin Varlık Sahasına Gelişi

Bütün bu şahsî hasletler henüz inşa edilmemiş bir duvarın tuğlalarına dönüşecek

¹ Bugünün tüm toplumsal kurumlarının tamamıyla Dördüncü Zümre mensuplarınca işgal edilmiş bulunduğunu unutmamak gerekir.

toprağın nerelerde bulunduğuna delalet etmekle iktifa ediyor. Toprağın kalıplanması ve pişmesi artık zümrenin potansiyel sahasından varlık sahasına geçişi manası gelir.

İkinci Zümre'nin potansiyel mensupları fitratları gereği toplumun Zümreler Doktrini'ne göre tanzimini öngören bir teklifi mutlaka müspet karşılayacaklardır. Bu bakımdan Karşıdevrimci bir hareketin varlığından ve kendi türdeşlerini bir araya getirdiğinden haberdar olan bir kimsenin harekete bizzat dâhil olmak yönündeki samimi arzusu güvenilir bir gösterge addedilmelidir.

Arzu kelimesini "samimi" sıfatıyla nitelemeyi uygun görüyoruz zira bu arzu yer yer Üçüncü Zümre'nin fikrî savrulmalarının veya Dördüncü Zümre'nin anlık heva ve heveslerinin yanıltıcı bir görüntüsü olabilir. Bu bakımdan arzunun iştiaf ve azim hâlinde süreklileşmesi, mutlaka her adımda harekete ve gayrete dönmesi İkinci Zümre mensuplarının özelliklerine en uygun olanıdır. Zira İkinci Zümre mensupları gayelerinde sabitkadem olan ve toplumun dönüştürücü etkilerine mukavemet edebilen insanlardır. Yakın bir tarihe dek sürdürdükleri toplumu yönlendirme vazifesini ancak bu hasletleri sebebiyle yerine getirebilmişlerdir.

Böylece toplumu tanzim edecek olan hareketin oluşum merhaleleri, aynı zamanda zümrelerin tekrar yerli yerine getirilmesinin ilk şartı olan İkinci Zümre'nin yeniden teşekkülünü de sağlamış olacaktır. İkinci Zümre'nin teşekkülünden sonra Üçüncü ve Dördüncü zümrelerin mensuplarının tespiti ve bunların sistem içindeki yerlerinin belirlenmesi yalnızca biraz zaman isteyen teknik bir mesele olarak görülebilir. Zira İkinci Zümre teşekkülünü tamamladığı takdirde bu zümreleri tanzim edecek irade ve aygıtlara sahip olacaktır.

İkinci Zümre'nin Mücadelesi

Modern halkçılık ve onun türevi sayılabilecek fikir akımları evvelce dergimizde neşredilmiş yazılarla pek çok defa tenkit edilmişti. Tüm bu "avamcılık" karşıtlığının kökeninde Zümreler Doktrini'nden neşet eden sistemli kanaatler bulunmaktadır. Doktrine göre üst zümreler alt zümrelerden çıkarak ondan kopmuş değildir, zira "Büyük, küçüğün içinden çıkamaz". Bu prensip İkinci Zümre'nin pratikteki mücadelesi bakımından da göz ardı edilmemesi gereken bir esastır.

Sınıf ve milliyet hareketlerinin aksine Karşıdevrim bir tür çoğunluk grubunun iktidar haklarından bahsetmez. Pratikte mümkün olmayan bu türden bir hayali allayıp pullayıp kitlelere pazarlamak ve onun kol gücünü kendi sözüm ona "zihin gücü" ile birleştirmek gibi bir gizli ajandaya tevessül etmez. O, mücadeleyi yürütecek kol ve zihin gücünü tamamen kendisinde -yani İkinci Zümre'de- bulur. Zira onun savaşı niteliğin niceliğe karşı giriştiği savaştır. Bu savaşın en gerçek hâlinde sayıca az olmak bir dezavantaj değil hakikî zaferin ön koşuludur.

İkinci Zümre -metaforu sürdürecektir olursak- duvarın inşası süresince tekâmül eder. Eğer bu duvar ötesindeki tehdidi dışarıda tutarak berisindeki yaşama bir istikrar kazandırabiliyorsa yeterli tuğlaya sahip demektir. İkinci Zümre kendi manevî kaynaklarını bildiği, geçimini sağladığı, mensuplarının terbiye ve koordinasyonunu şüphe ve tereddüt duymaksızın tesis edebildiği günden itibaren bu duvarın arkasındaki nicelikler dünyasına kafa tutmaya hazırdır.

İkinci Zümre'nin potansiyel mensupları her türden meseleye “haklarından” çok “sorumluluklarını” esas alarak yaklaşırlar ve kendilerini kuvvetlerinin yettiği her soruna karşı mesul görmeye eğilimlidirler. Bu bakımdan günümüzde pek yaygın olan, hayatın herhangi bir alanında bencilce hareket etmeyi mümkün kılan her türlü zihnî yönelim onlara tiksinti verir.

Modernitenin Parası

Eyüp Bedri Öztürk

Modernite kavramı üzerine pek çok tanım öne sürülmüştür. Ne var ki bu tanımların çoğu meseleyi bir çağ sorunu ya da aklın hakimiyeti olarak ele alırken modernite tecrübesinin bizatihi kendisine eğilmez. Simmel'in tanımladığı biçimde modernite modern bir toplum içinde tecrübe edilen yaşamın özel biçimidir. Simmel bir yandan yaşanan tecrübelerle karşı içsel bir tepki ifade ederken aynı zamanda olan bitenin özümsemesini de anlatmaktadır. Tanımı özel kılan da budur. Bahsi geçen tecrübenin oluşmasında pek çok sebep bulunmaktadır. Bu bağlamda günümüzün seküler tanrısı hâline gelen parayı yaşanan tecrübenin doruk noktası olması hasebiyle dikkatle incelemek gerekmektedir.

Yazımıza nesnelere duyulan arzunun temelini açığa çıkarmakla başlayacağız. Arzunun değere

nasıl dönüştüğünü inceleyeceğiz. Sonrasında paranın tözden saf bir fonksiyona evrilmesine ve bu değişimin sonuçlarına göz atacağız. Daha sonra modern özgür bireyin ne bakımdan özgür olduğuna bakacağız. Ardından kişisel değerlerin nakdî eş değerler ile ölçülmesinin sonuçlarından söz edip yazımızı nihayete erdireceğiz.

Nesnelere duyulan arzunun sebepleri üç kategoride incelenebilir: nesnelerin faydaları, nesnelerin insanda yarattığı algılar ve nesne ile özne arasındaki mesafe.

Nesnelerin faydaları arttıkça onlara duyulan arzu artar. Modern dönemde faydanın niceliği ise nesnenin algısından doğar. Bu algıyı oluşturacak pek çok araç teknoloji çağında modern insanın hayatının merkezindedir. Nesnenin algısı,

nesnenin faydalı olduğunu belirlediği sürece de nesnenin gerçekten faydalı olmasının önemi kalmamaktadır. İnsanlara benimsetilmiş pek çok ürün piyasaya sürülmekte ve bu ürünler arzu nesnesi hâline getirilmektedir.

Arzunun oluşmasındaki diğer bir etmeni mesafe olarak adlandırabiliriz. Mesafeyi, nesneyi elde etmek için gösterilmesi gereken fedakârlık ve nesnenin edinilmesinde oluşacak güçlükler oluşturur. Buradaki mesafe bazen nesnenin tözünde vardır ve madde değerli hâle gelir. Buna altını örnek vermek mümkündür. Bazen de mesafe satıcı tarafından oluşturulur ve nesnenin arzulanması sağlanır. Sınırlı üretim pahalı saat markaları da suni mesafeye örnek verilebilir. Mesafenin arzu meydana getirebilmesi için ideal bir sınır vardır. Zira mesafenin gereğinden fazla azalması arzunun oluşması için gerekli ayrılığı ortadan kaldırırken ulaşılamaz bir seviyeye çıkması da arzunun yöneldiği nesneyle bağ kurmasını güçleştirir. Dolayısıyla arzuyu meydana getiren mesafe ne tamamen ortadan kalkacak kadar yakın ne de ulaşılması vasız olacak kadar uzak olmalıdır. Bununla birlikte arzu yalnızca ulaşmayı hedefleyen bir mefhum değildir. Aksine ulaşmanın ertelenmesi ve sürecin sürüncemede kalmasıyla kendisini yeniden üreten bir mahiyete sahiptir. Bu bakımdan arzunun devamlılığı nesneye ulaşmaktan ziyade onunla aramızdaki mesafenin bütünüyle ortadan kalkmamasına bağlıdır.

Nesnenin arzulanması esasında öznel bir mefhumdur yani toplumsal karşılığı bulunmamaktadır. Bir nesnenin değerinin oluşabilmesi için mübadele şarttır. Zira iki taraf karşılıklı olarak birbirinin nesnesi için feragat ettiğinde, o feragat eylemi nesneyi öznel rastlantısallıktan koparıp nesnel bir kategoriye taşır. Fakat nesneler mübadele edilebilir olmaları bakımından mutlak bir değer taşımazlar. Sahip oldukları değer öteki nesnelere duyulan arzular ve arzuların kurduğu

öncelik sıralaması içindeki konumlarından doğar. Buna göreli değer denir. Değerin bizatihi oluşumunu ve toplumun bir nesneye biçeceği nakdî karşılığı da belirleyen göreli değerdir. Göreli değer üç sonucu birden doğurur. Birincisi nesnelerin değeri mutlak değil konumsal olduğundan en içeriksiz ama en esnek konumu tutan şey -para- bütün öteki değerleri kendinde toplamış gibi görünür. Dolayısıyla mübadele aracı olan para amaca dönüşür. İkincisi her konum bir orana ve her oran bir sayıya indirgenebildiğinden niteliğin önemi yiter, salt nicelik anlamlı hâle gelir. Üçüncüsü ise değer, ilişkisel olduğu için hiçbir nesne kendinde durmaz, sürekli yeniden konumlanır. Sabit hiçbir şeyin olmamasıysa zihnin sürekli uyarılmasına ve yeniden şekillenmesine yol açmaktadır. Modern bilincin dinmeyen huzursuzluğu tam da bu devingenliğin yansımasıdır.

Arzunun nasıl oluştuğunu ve değere nasıl dönüştüğünü inceledik. Şimdi paranın tözden saf fonksiyona evrilmesine ve bu durumun doğurduğu sonuçlara bakalım.

Başlangıçta para herhangi bir semboller sistemi değildi. Bizatihi kendisi değerli olan bir tözdü. Tuz, sığır, değerli maden. Bu ilk evrede para hâlâ nesneler dünyasının bir parçasıydı. Taşıdığı değer maddî varlığından ayrı düşünülmezdi. Sığırın parayken aynı zamanda sığır olması, madeni paranın hem bir değer hem bir metal olması buna örnek olarak verilebilir. Ama tözsel bağ modernitenin parasının doğasına aykırıdır. Çünkü para her şeyle kolayca mübadele edilebilir olmalıdır ve tözsel kaynağı olduğu müddetçe bu niteliği taşıyamaz.

Nitekim tarih tam da bu yönde ilerlemiştir. Madenî paradan kağıt paraya, kağıt paradan çeke, çekten saf güvene dayalı kredi sistemine... Her adımda para bir önceki tözsel biçiminden soyutlanır. Değerini artık kendi maddesinden

Paranın en belirleyici vasfı karşılaştığı her niteliksel farkı bir niceliğe indirgemesidir. Bu indirgeme yalnızca mal ve hizmetlerle sınırlı kalmaz. İnsanın en yüksek değerlerine de sirayet eder. İnsanın onuru, erdemi hatta canı bile bir nakdî karşılığa dönüştürülebilir hâle gelir. Bu dönüşüm mümkün olduğu andan itibaren kutsal olanla sıradan olan arasındaki fark artık bir nitelik farkı değil yalnızca bir fiyatlandırma farkıdır.

değil toplumun ona duyduğu itibardan alır. Kağıt parayı mümkün kılan saf ilişkiselliğe sahip olmasıdır. Kredi ise bu sürecin zirve noktasıdır. Artık elle tutulan hiçbir şey yoktur, para bu son evrede tamamen soyuttur. Bu mutlak soyutluğu sayesinde her şeye dönüşme kudretini en saf hâliyle taşır. Bu formundayken para durağanlaştığı an özünü yitirir. Bir çekmecede biriken dolaşımdan çekilen para artık para değildir. Modern insan servetini tam da bu akışkanlığın üzerine inşa etmek zorunda kalır. Biriktirdiği şey biriktirmeye direnen bir şeydir. Modern zenginlik bu yüzden hiçbir zaman kifayet kabul etmez.

Paranın modern zamandaki hâlinde bahsettik. Şimdi ise paranın yaygın kullanımının modern insanı özgürleştirmesinin mahiyetinden bahsedeceğiz. Modern insanın özgürlüğünün kökeni feodal düzenin çözülüşünde aranmalıdır. Nitekim feodal düzende serf, lorduna aynî yükümlülükle bağlıydı. Aynî yükümlülükler onun tüm yaşam tarzını, zamanını, kararlarını belirliyordu. Nakit ödemenin aynî bağın yerini alması ise tarihin kaydettiği en büyük dönüm noktalarından biridir. Kişi artık lorduna belirli bir miktar para ödeyerek ne üreteceğine, nasıl yaşayacağına kendisi karar verebilir hâle gelir.

Kazanılan özgürlüğün mahiyeti dikkatle netleştirmek gerekir. Çünkü özgürlük tek bir şey değildir, en az iki farklı yöne bakabilir. Feodal insanın tanımadığı ama kendi çerçevesi içinde sahip olduğu bir pozitif özgürlük vardır. Belirli bir hayatı fiilen yaşayabilme özgürlüğü: Toprağı, komşusu, mevsimlik döngüsü, kilisesi, geleneği vardır. Bunların hepsi onu sınırlar gözükmekte fakat asıl olarak feodal insanın hayatına bir zemin, yön ve içerik vermektedir.

Öte yandan nakit ekonomisinin getirdiği özgürlüğü ise negatif özgürlük olarak adlandırmak mümkündür. Negatif özgürlük şeylerden ârî

olmayı ifade eder: efendiden, lordtan, aynî yükten... Fakat bir şeye doğru değildir. Kişi artık istediği yere gidebilir, istediği işi tutabilir, kimseye hesap vermek zorunda değildir. Ama bu sınırsız imkânın içini dolduracak hiçbir zorunlu rota, hiçbir verili içerik kalmamıştır. Modern insan doğrunun ne olduğunu, yönünün neresi olması gerektiğini yalnız başına bulmak zorundadır. Üstelik bu yalnız başınalık modern dönemde kutsanan bir hâle bile gelmiştir. Modern insanın en çok övündüğü hâli olan dilediğini yapabilme kudreti bu yüzden aynı zamanda en çok yorulduğu hâldir. Zira arzu ile imkân arasındaki sonsuz gerilim insanı ebedî bir sükunetten mahrum bırakan görünmez bir zincirdir.

Son olarak paranın kişisel değer karşılıklarının ölçülmesinin ne anlama geldiğinden ve sonuçlarından bahsedip yazımıza nihayet vereceğiz.

Paranın en belirleyici vasfı karşılaştığı her niteliksel farkı bir niceliğe indirgemesidir. Bu indirgeme yalnızca mal ve hizmetlerle sınırlı kalmaz. İnsanın en yüksek değerlerine de sirayet eder. İnsanın onuru, erdemi hatta canı bile bir nakdî karşılığa dönüştürülebilir hâle gelir. Bu dönüşüm mümkün olduğu andan itibaren kutsal olanla sıradan olan arasındaki fark artık bir nitelik farkı değil yalnızca bir fiyatlandırma farkıdır. Modern iktisadın kamu politikalarında kullandığı statistikî Yaşam Değeri (VSL)¹ hesabı bu dönüşümün soyut bir iddia değil teknik bir gerçeklik olduğunun açık kanıtıdır.

Dönüşümün mekanizmasını anlamak için nitelik ile nicelik arasındaki farkın ne olduğuna bakmak

¹ VSL (Value of Statistical Life/İstatistikî Yaşam Değeri): Devletlerin ve sigorta sistemlerinin risk yönetimi kararlarında kullandığı ekonomik bir parametre. Toplumun ölüm riskini bir birim azaltmak için ödemeye razı olduğu ortalama parasal miktarı temsil eder.

gerekir. Nitelik bir şeyin kendi türünden başka hiçbir şeye indirgenemeyen özelliğidir. Nicelik ise tam tersine ortak bir ölçek üzerinde ifade edilebilen, birbiriyle kıyaslanabilen bir özelliktir. İki nicelik arasındaki ilişki her zaman daha çok ya da daha az ile tarif edilir. İki nitelik arasındaki ilişki ise kalitatif bir durumdur ve ancak birbirleriyle olan etkileşimleri ile tarif edilir.

Para nitelik ile nicelik ayrımını ortadan kaldıran bir araçtır. Daha önce gördüğümüz görelî-konumsal değer ilkesi gereği bir şeyin kıymeti kendi başına değil başka şeylere göre kurduğu oranla belirlenir ve her oran tanım gereği sayısalıdır. Bir nesne parayla ölçülür hâle geldiği andan itibaren artık kendi türünden bir şey olarak değil ortak ölçeğin üzerinde bir derece olarak var olur. Bir tabloyu meydana getirmek için harcanan emek ile herhangi bir işte harcanan bir saatlik emek arasındaki fark eskiden niteliksel bir fark iken şimdi yalnızca niceliksel bir farka indirgenmiştir. İkisi de aynı ölçeğin üzerinde bir noktaya karşılık gelir. İkisi de birbirine çevirilebilir. Bu çevirilebilirlik zannedildiğinden daha vahim bir sonuç doğurur.

Nitelik dünyasında her şey kendi biricikliğiyle var olurken nicelik dünyasında hiçbir şey biricik kalamaz çünkü biricik olan tanımlı gereği ölçülemez, karşılaştırılmaz dolayısıyla nicelik düzeyine giremez. Bir şey parayla ifade edilebilir hâle geldiği an o şeyin biriciklik iddiası da fiilen geçersiz kılınmış olur. Artık her zaman “bu kadar para eder” denebilecek bir şeydir ve bu mübadele edilebilirlik o şeyi sonsuz sayıda başka şeyle mübadele edilebilir bir sıraya sokar. Kutsal olanın da bu sıraya girmesiyle nitelik ile nicelik arasındaki sınır fiilen ortadan kalkmış olur. Ama bu hâl yalnızca kavramsal bir sonuç doğurmaz. İnsan zihninde somut, gözlemlenebilir tavırlar hâlinde belirir. Her şeyin ölçülebilir ve mübadele edilebilir

olduğunu zanneden zihin bu bilgiyle baş başa kalınca üç farklı biçimde tepki verir.

Birincisi sinizmdir. En yüksek, kutsal ve tinsel sayılan değerlerin piyasada alınıp satılabilir olduğunu gören zihin bir süre sonra hiçbir şeyin hakikî bir değeri olduğuna inanmaz olur. Her şeyin fiyatı olduğunu bilmek hiçbir şeye saygı duymamayı kolaylaştırır. Sinik tavır bu bilgiden doğan alaycı ve pervasız bir değersizleştirmedir.

İkincisi bezginliktir. Aşırı uyaran bombardımanı ve her şeyin ortak bir ölçekte eşitlenmesi şeylerin kendine özgü çekiciliğini ayırt etme yetisini köreltir. Bütün dünya tekdüze tonda görünmeye başlar. Görme alanının renksizleşmesi derin bir duygusal uyusukluk ile sürekli yeni bir uyaran arayışını birlikte doğurur.

Üçüncüsü açgözlülük ve cimriliktir. İki sıfat aynı madalyonun iki yüzü olarak görülebilir. Açgözlülük paranın sınırsız potansiyeline koşar, cimrilik ise onu harcamaktan korkup saf imkân hâlinde saklamak ister. İkisi de somut hayatın gerçek doyumlarından feragat edip soyut bir gücün illüzyonuna hapsolur.

Bu üç tavrın ortak paydası tek bir gerçeği farklı yüzlerinden gösterir: Nitelik niceliğe karşı önemini yitirmiştir. Yazının başında verdiğimiz tanıma dönersek modernite yaşanan tecrübeye karşı içsel bir tepkinin, aynı zamanda o tecrübenin özümseme adımıdır. Şimdi görülebilir ki bu özümseme tek bir ilkeye dayanmaktadır. Sabit olanın erimesi, nitelikli olanın sayısallaşması, kendinde duran her şeyin ilişkiye devrolması. Para bu ilkeyi icat etmez. Yalnızca onu en çıplak, en eksiksiz biçimde temsil eder.

İktisadın Dönüşümü

Seyfullah Bozkurt

“İktisat en temelde politik bir sahadır, hiçbir zaman değer yargılarından arınmış bir bilim olmamıştır ve olamayacaktır. İktisat özünde ideolojiler, çatışan çıkarlar, toplumsal normlar ve siyasî tercihler tarafından şekillendirilir. Aksini iddia etmek iktisadı daha titiz bir bilim hâline getirmez. Bilakis onu son derece tehlikeli kılar.”

- Jostein Hauge

Amerikalı komedyen ve sunucu Jon Stewart *The Weekly Show* adlı programında konuk ettiği Nobel ödüllü davranışsal iktisatçı Richard Thaler ile gerçekleştirdiği uzun söyleşide iktisada dair oldukça temel bazı soruları gündem eder. Hükümetlerin çıkar gruplarını kolladığını, kazananları ve kaybedenleri politik kararlarla doğrudan doğruya belirlediklerini ve bunu birtakım teknik gerekçelerle örttüklerini söyler. Pek tabii dünyaca ünlü Nobel ödüllü bir iktisatçının bu temel sorulara tatmin edici cevaplar verebileceği

beklentisindedir. Fakat beklentileri saniyeler içinde boşa çıkar. Richard Thaler gerçekte hiç var olmayan kurgusal bir dünyaya atıfta bulunarak soruları geçirir ve bu kurgusal dünyanın “yalnızca bir iktisatçının kafasının içinde” bulunduğunu ve gerçeklikle bir ilgisi olmadığını açıkça itiraf eder.

Stewart’ın güç ilişkilerine ve kapitalist iktisadî düzenin temel bileşenlerine dair soruları meşru sorulardır. Nobel ödüllü bir iktisatçının bu sorulara tatmin edici cevaplar veremiyor olması ise iktisadın bir disiplin olarak geldiği içler acısı durumu ortaya koyar. Öyle ki iktisat bugün gelinen noktada hayalî bir âlemde yaşayan teknisyenlerin egemen olduğu bir saha hâline gelmiş bulunuyor.

Para politikasının belirlenme sürecini çözümlemek bu meseleyi daha iyi anlamak açısından

oldukça faydalıdır. Faiz oranları, enflasyon hedefleri ve finansal düzenlemelere ilişkin kararların ısrarla “tarafsız” ve “rasyonel” olduğu söylenir. Oysa bu kararlar son derece politik tercihlerin ürünüdür. Düşük faiz oranları borçluların, varlık sahiplerinin ve finans piyasalarının lehine olma eğilimindedir. Yüksek faiz oranları ise tasarruf sahiplerini korur ancak işsizliği artırabilir ve büyümeyi yavaşlatabilir. Yani merkez bankaları para politikalarını belirlerken aslında servetin toplum içindeki dağılımını yeniden şekillendiren tercihler yapmaktadır. Bu kararlardan herhangi birinin “bağımsız” merkez bankaları tarafından alınıyor olması onları siyaset üstü kılmaz. Bu durum yalnızca siyasî tercihleri teknokratik bir uzmanlık kisvesi altında gizleyerek görünmez kılar.

Bazı iktisat ders kitapları bu tarz sorulara temas etse de politik içerimli meseleler genellikle matematiksel optimizasyon problemlerinin gölgesinde kalıyor. Fakat bu tarih boyunca hep böyle değildi. Karl Marx, David Ricardo ve Adam Smith gibi farklı ideolojik arka planlara sahip iktisatçıların tamamı çalışmalarının politik içerimlerinin farkındaydı. Hatta çalıştıkları sahayı “iktisat” olarak değil “politik iktisat” olarak adlandırıyorlardı. Peki tarihsel süreç içerisinde hangi gelişmeler iktisadî dönüştürerek bugünlere getirdi? Bu sorunun cevabına yönelik araştırmamız bizi modern devrimlerle irtibatlandırabileceğimiz bir kırılma noktasına götürüyor.

19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde bugün ana akım olan neo-klasik iktisadın temelini oluşturan devrim niteliğinde bir teorik dönüşüm yaşandı. “Marjinalist Devrim” olarak adlandırılan bu dönüşüm iktisat biliminin odak noktasını üretim ve sınıflar arası ilişkiler olmaktan çıkarıp onların yerine bireylerin öznel çıkarlarını

gözetken matematiksel optimizasyon modellerini ikame etti. Artık iktisadî değer emek tarafından değil bireysel tüketicilerin “marjinal faydaları” tarafından belirlenmeye başladı. Bu devrim aynı zamanda metodolojik bir sapmayı da beraberinde getirdi. İngiliz iktisatçı William Stanley Jevons artık iktisadın niceliklerle ilgilenen bir bilim hâline geldiğini ve bu sebeple kaçınılmaz olarak matematiksel bir mahiyete sahip olduğunu ilan etti. Jevons’ın muasırı olan Fransız iktisatçı Leon Walras gerçek dünyada herhangi bir karşılığı bulunmayan “general equilibrium” (genel denge) kuramını izah etmek için kompleks denklem sistemleri geliştirdi. Bütün bu çabaların ise tek bir hedefi vardı: iktisadî gerçek bir bilim hâline getirmek.

Muhafazakâr Devrimci hareketin önemli isimlerinden Avusturyalı filozof, sosyolog ve iktisatçı Othmar Spann “*Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*” (Types of Economic Theories) adlı ders kitabının mukaddimesinin ilk cümlesinde iktisadın en temelde tarihsel olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşımı yukarıda zikredilen marjinalist teorinin tam zıddı olarak düşünebiliriz. Zira marjinalist teorinin savunucuları Spannyen yaklaşımın aksine iktisadın fizik bilimine benzediği kanaatindeydiler. Amaçları ise Newton’ın fizik biliminde yol açtığı devrimsel dönüşümün bir benzerini iktisat sahasında gerçekleştirmektir. Nitekim başarılı da oldular.

Tarih-fizik karşıtlığını daha iyi anlamak adına bilimlerin tasnifinde kullanılan nomotetik ve idiyografik ayrımına değinmek faydalı olacaktır. Bir bilimin nomotetik olması, o bilim sahasında tıpkı doğa yasaları gibi düzenliliklerden hareketle yapılan genellemelere dayanan evrensel ilkelerin varlığına işaret eder. İdiyografik kavramı ise bunun aksine her araştırma nesnesinin

biricikliğine vurgu yapar ve iddialı genellemeler yapmaktan kaçınmayı gerektirir. Bir bilim fiziğe yaklaştığı ölçüde nomotetikleşirken tarihe yaklaştığı ölçüde de idiyografikleşir. Bu ayrım dördüncü sayıdaki yazımızda ele aldığımız sosyal bilimlere dair de önemli çıkarımlar yapmamızı sağlar. Zira sosyal bilimciler kendi sahalarını pozitif bilimler ile beşerî bilimler arasında bir yerde konumlandırma eğilimi gösteriyorlardı fakat üçüncü bir bilme tarzı da geliştirebilmiş değillerdi. Dolayısıyla sosyal bilimlerin bazı yorumları doğa bilimlerini taklit edip nomotetikleşirken bazıları da beşeriyetçi yorumları öne çıkarıp idiyografikleşti. Öyle görünüyor ki bir sosyal bilim olan iktisat da radikal bir fizikalizasyon sürecinden geçerek mekanikleşti ve beşerî hüviyetini yitirme noktasına geldi.

Her ne kadar ana akım iktisat teorik zeminde nomotetikleşmiş olsa da bu teorik zemin gerçek dünyada olup bitenleri izah bakımından son derece yetersiz kaldı. İktisadın merkezinde yer alan insan faktörünün birkaç hatalı varsayıma indirgenmesi, teorinin gerçekliğe tekabüliyet noktasında ciddi sorunlar yaşamasına sebep oldu. Pek tabii bu sorunları aşmak için daha kompleks modeller geliştirildi, davranışsal iktisat gibi yeni alt-disiplinlerde akademik üretimler yapılmaya başlandı fakat bu uyumsuzluğun temel sebebi asla gündem edilmedi. Karar vericiler ise rasyonel olan “bilimsel” gerçekleri bir kalkan yaparak arzu ettikleri çıkar gruplarını muhafaza etmeye devam etti. Nihayet günümüzde ortodoks ve heterodoks ekollerin “paranın mahiyeti” gibi en temel meselelerde dahi taban tabana zıt öğretileri savunduğu mezhep çatışmalarına şahit oluyoruz. Yakînen tecrübe ettiğimiz üzre iktidar sahipleri ise çıkarlarını koruyup iktidarlarını idame ettirmek için kimi zaman “zındık” olmayı kimi zaman da ortodoksinin “rasyonel” politikalarını tercih ediyor.

Faiz oranları, enflasyon hedefleri ve finansal düzenlemelere ilişkin kararların ısrarla “tarafsız” ve “rasyonel” olduğu söylenir. Oysa bu kararlar son derece politik tercihlerin ürünüdür. Düşük faiz oranları borçluların, varlık sahiplerinin ve finans piyasalarının lehine olma eğilimindedir. Yüksek faiz oranları ise tasarruf sahiplerini korur ancak işsizliği artırabilir ve büyümeyi yavaşlatabilir. Yani merkez bankaları para politikalarını belirlerken aslında servetin toplum içindeki dağılımını yeniden şekillendiren tercihler yapmaktadır. Bu kararlardan herhangi birinin “bağımsız” merkez bankaları tarafından alınıyor olması onları siyaset üstü kılmaz.

Yeşil Büyüme

Muharrem Yüksel

Kapitalist sistemle doğa arasındaki savaş artık son demlerine girdi. Öyle ki ateşkes anlaşmaları konuşulmaya başlandı bile. Bu ateşkeslerden biri de ilk defa 2005'te kullanılmış olan Yeşil Büyüme (Green Growth) terimi. Yeşil Büyüme kapitalizmin getirdiği sonsuz büyüme teorisinin doğayı tahrip etmeden veya ettiği kadarını da tamir ederek gerçekleştirilebileceği hayalidir. İnsanları Malthus tuzağından¹ kurtararak “inanılmaz bir refaha” ulaştıran sistemin kendi kendini imha etmesini önlemeye çalışmaktır. Kulağa gerçek olamayacak kadar iyi gelen bu fikir son zamanlarda artan yenilenebilir enerji çalışmaları ve sıfır atık, net sıfır karbon salınımı gibi projelerle de perçinlenmiş durumda. Bunları yazının ilerleyen kısımlarında ayrıntılı bir biçimde işleyeceğiz.

Kapitalizmin temelinde yatan “sermaye için sermaye” anlayışının doğurduğu sonsuz büyümenin kısa bir bakışla ne kadar absürt olduğu görülecektir. Bir “gelişmiş” ülkenin sağlıklı sayılan büyüme oranı yılda %2 ilâ %3 arasındadır. Bu oran kaba bir hesapla her 30 yılda bir yapılan üretimin ikiye katlanması demektir. Ekspansiyel artan bu beklenti karşısında işleyebileceğimiz, keşfedilen, çıkarılan ham madde doğası gereği aritmetik artmaktadır. Tabii ki ekonomik gelişme yalnızca somut ham madde gerektiren ürünlerle sağlanmaz. Zaman, insan gücü, beceri, eğitim ve teknolojiyi de hesaba katmamız gerekir velakin doğaları gereği bunlar da sınırlıdır. Bu itibarla cevaplanması gereken soru şudur: Kaynaklar ne zaman tam anlamıyla bitecek?

¹ Nüfusun kaynaklardan daha hızlı artması nedeniyle, ekonomik gelişmelerin kalıcı refah sağlamak yerine yalnızca nüfusu artıracak ve toplumun nihayetinde krizlerle yeniden asgari geçim sınırına gerileyeceğini savunan güncelliğini yitirmiş ekonomik teori.

Nitekim bu sorunların her birinin ütopyacı bir teknolojik gelişmeyle düzeleceğini düşünmek körlükten başka bir şey değildir. Her geçen gün tehlikeleri daha şiddetli hisseden insanlığın, bulamadığı çözümü hayalî bir ileri teknolojiye

atfetmesi sorumluluktan kaçmak anlamına gelmektedir. Zira o teknolojik gelişmeleri yaşamaydık bugün karşılaştığımız sorun bu kadar büyük olmayacaktı. O hâlde “sorumluluk almaya çalışanlara” yani bugün uygulanan politikalara ve nerede hata yaptıklarına odaklanalım.

Birinci problem olayı basit bir nicel istatistiğe çevirme alışkanlığıdır. Zaten refah kavramını GSYİH ve dolarlarla ölçmeye çalışan bir sistemin doğaya verdiği tahribatı da karbon emisyonuyla ölçmeye çalışması çok da şaşırtıcı değildir. Karbon emisyonlarının artması doğaya hiç kuşkusuz zarar vermekte lakin meselenin buraya indirgenmesi doğayı bir muhasebe defteri gibi görmeye sebep oluyor. Bu anlayışın getirdiği sonuç birçok büyük şirketin çeşitli vergi regülasyonları sebebiyle “net sıfır karbon/ atık” politikası açıklamasıdır.

Şirketlerin kendilerini aklamak için kullandığı “net sıfır” politikalarının nasıl çalıştığını açıklayalım. Politikadaki “net” kelimesi tam anlamıyla bir muhasebe hesabını işaret eder. Yani bir şirket bu yıl ne kadar karbon emisyonuna sebep olduysa o kadar ağaç koruma altına alır, yeni ormanlar diker veya yenilenebilir enerjilere yatırım yapar. Yani dünyanın bir yerinde doğayı istediği gibi tahrip edebilirken başka bir yerde “kefareti” ödeyebilir. Doğanın tahribatını niceliğe indirgeyen bu hoyrat yaklaşım bile tam anlamıyla uygulanabilmiş değil. 2023 yılında dünyanın en büyük karbon dengeleme kredilerinin belirleyicisi ve sertifikalandırıcısı Verra (Verified Carbon Standard) tarafından onaylanan yağmur ormanı (REDD+) karbon dengeleme kredilerinin %90'ından fazlasının hiçbir değeri olmayan “hayalet krediler” olduğu ortaya çıktı. Yani aslında kesilme tehlikesi altında olmayan ormanlar “kurtarılmış” gibi gösterilip dev

şirketlere satılmıştı. Hakeza 2020 yılında yaşanan Delta Airlines olayı gibi birçok “greenwashing” vakası yaşadık.

Yalnızca karbon emisyonuna odaklanmanın yarattığı bir başka problem yenilenebilir enerjinin hiçbir ham madde istemediği ve hiçlikten var edilebiliyormuş gibi düşünülmesidir. Halbuki güneş panelleri yapılırken kullanılan kuvars, lityum, silisyum, gümüş ve bakır görmezden gelinir ve toplamda ömrü 20-25 yıl olan geri dönüştürülemez bir ürün ortaya çıkar. Elektrikli araçlar da benzer şekilde ağır lityum ve kobalt madenleri çıkartılmadan üretilmeyen ürünlerdir. Bu faturaları da hâlihazırda ekonomik olarak gelişmiş olmayan çevre ülkeler ödemek zorunda kalır. Lityumu çıkartırken Atakama Çölü'nün yer altı sularını sömüren sistem Londra sokaklarında karbonmonoksitsiz bir hava sağlar. Kullanılacak ürünlerin üretimi çevre ülkelere kaydırılır ve bu sayede doğa kâğıt üstünde daha az tahrip edilmiş olunur. Bununla da kalınmaz, birinci dünya ülkeleri sözde geri dönüştürülebilir atıklarını üçüncü dünya ülkelerine ihraç ederek geri dönüşüm illüzyonu yaratırlar. Nitekim Türkiye şu anda Avrupa'dan en çok çöp ithâl eden ülke konumunda. Adana'daki geri dönüşüm merkezlerinin atıkları su yollarına atıldığı için su kaynaklarında mikroplastik birikmesi yaşanıyor, geri dönüştürülemeyen kısımlar da yakılarak İngiltere'nin çöpünden Türkiye semalarına zehirli gazlar bırakılıyor.²

O hâlde çözüm nerede? Bu sorunun cevabını serinin ikinci yazısında çözüm önerilerini listelerken inceleyeceğiz.

² Aldatmaz, A. Mcweigh, K. (2026) ‘Nobody cares’: the Turkish farmers bearing the burden of UK’s plastic waste problem.

Politikadaki “net” kelimesi tam anlamıyla bir muhasebe hesabını işaret eder. Yani bir şirket bu yıl ne kadar karbon emisyonuna sebep olduysa o kadar ağaç koruma altına alır, yeni ormanlar diker veya yenilenebilir enerjilere yatırım yapar. Yani dünyanın bir yerinde doğayı istediği gibi tahrip edebilirken başka bir yerde “kefareтини” ödeyebilir.

Aparatçik Yahut İtaatin Sureti

Fırat Coşkun

Buyruğu verenin kudreti ile buyruğu yerine getirenin mesuliyeti arasındaki münasebet açıklığa kavuşmadıkça hukukun şiddete tahvil edilmesini teşhis etmekle yetinmiş oluruz. Evvelki yazımda hukukun adaletsizliğe bir usûl ve meşruyet görünüşü kazandırarak “meşru haydutluğa” nasıl hizmet edebildiğini ele almıştım. O teşhisin ardından bu defa işin içindeki insana bakmak gerekiyor. Tarihin büyük cürümleri, yalnız onları tasarlayanların iradesiyle değil vazifesini yaptığını söyleyen binlerce insanın küçük ve muntazam itaatiyle vuku bulduğu gibi adaletsiz bir iradenin hükümranlığı da kendisine itaat edenlerin fiilleriyle devam eder. Hukukun şiddete

tahvil edildiğini görmek bu insanların payını da görmedikçe eksik kalır.

Ne var ki birey adil olmadıkça düzenin de adil olamayacağını kabul etmek, bizi adaletsizliğin tek bir merkezden doğduğu yahut bütün bir sistemin aynı iradeyle hareket ettiği zehabına sürüklemelidir. Emir veren kadar emri yerine getirenin, hükmü vazeden kadar onu tatbik edenin de fiilde bir payı vardır. Bu payların müsavî olmaması herhangi birinin yok sayılabileceği manasına gelmez. Nitekim *The Banality of Evil* yazarının ısrarla hatırlattığı üzere mahkemeler “çarkı” değil o çarkı döndüren insanları yargılar. Kimsenin

bütün neticeden tek başına mesul tutulamayacağı kabulü kendi fiilinden hiç kimsenin mesul olmadığı sonucunu doğurmaz. Arendt'in Eichmann yargılamasını irdelerken kişiyi ve yaptıklarını muhakemenin merkezinde tutması da bundandır. Mahkemenin önünde teşkilâtın soyut işleyişi değil o işleyiş fiilleriyle katılmış bir insan bulunur.

Arendt'in tarif ettiği düşünce felci, siyasî teşkilat içinde zamanla bir insan tipini akla getirir: aparatçık. Kelimenin tarihî vatanı Sovyet parti aygıtıdır fakat işaret ettiği maraz tek bir rejime mahsus değildir. Aparatçık yaptığı işin mahiyetini ve içinde bulunduğu tertibin neye hizmet ettiğini değil aygıt içindeki yerini düşünür. Doğru ile yanlıştan evvel talimatı, adaletten evvel salahiyeti, vicdandan evvel hiyerarşiyi sorar. Onun trajedisini kötü bir hükme varması değildir, muhakeme hakkını çoktan üst makama devretmiş olmasıdır. Böylece makam insanın mesuliyetini taşıdığı yer olmaktan çıkar, mesuliyetinden saklandığı yere dönüşür. Hükümden feragat dediğim şeyin siyasî ve bürokratik sureti tam da budur: insanın "Ben ne yaptım?" sorusunu bırakıp "Benden ne istendi?" sorusuyla yaşamaya başlaması.

Kendi fiili hakkında hüküm vermek görevlinin şahsî kanaatini kanunun ve usûlün üstüne çıkarılması demek değildir. Böyle bir keyfîlik de hukukî güvenliği yıkar. İtaatin sınırını konuşurken emrin varlığı ile emre konu fiilin mahiyetini birbirinden ayırmak gerekir. Birleşmiş Milletler Uluslararası Hukuk Komisyonu 1950'de formüle ettiği Nürnberg İlkeleri'nin dördüncüsünde bu sınırı göstermektedir. Uluslararası suç işleyen ve hükûmetinin veya üstünün emriyle hareket eden kişi ahlâkî bir tercihte bulunma imkânına fiilen sahipse işlediği uluslararası suçun mesuliyetinden kurtulamaz. Bu ilke her talimata direnmeyi emreden umumî

bir kaide değildir. Emrin tek başına bir fiilin hesabını kapatmadığını gösterir. Emrin astındaki birey, kendi fiili bakımından sadece kendisi olarak muhatap alınmaktadır. Burada hükmün konusu uluslararası suçlardır, ondan her itaat ilişkisini mahkûm eden umumî bir ceza hükmü çıkarılamaz. Yine de emrin varlığıyla mesuliyetin yokluğu arasında kendiliğinden bir bağ kurulamayacağını göstermesi bakımından tartışmamızın tarihî ve hukukî dayanağını teşkil eder. Emrin arkasına kanun konulduğunda mesele daha müşkül bir hâl alır. Hukukî emniyeti korumak için müspet kanunun bağlayıcılığını sırf adaletsiz bulunduğu gerekçesiyle kolayca reddedemeyiz.

Radbruch savaş sonrasında "Emir emirdir" ve "Kanun kanundur" sözlerini birlikte ele alır. Ona göre kanun ile adalet arasındaki çatışma tahammül edilemez bir dereceye vardığında kanun adalet karşısında geri çekilmelidir. Kanun konulurken adaletin özü olan eşitlik bile bile inkâr edilmişse (*Gesetzliches Unrecht*) o metin hukuk vasfını yitirir. Dolayısıyla yapılan işin kanunî bir şekle bürünmesinin onun mahiyetini sorgulamaktan bizi bütünüyle azat etmediğini hatırlatmakta fayda vardır.

Bir fiilin mahiyetini kavramak ile onu usûlüne uygun icra etmek farklı melekeler ister. Aristoteles Nikomakhos'a Etik'in altıncı kitabında belirli bir gayeye ulaştıracak vasıtaları bulma becerisi olan *deinotês* ile pratik bilgelik anlamındaki *phronêsîs*'i birbirinden ayırır. İlki kötü bir gayeye de ustalıklı hizmet edebilir. İkincisi ise erdemden ayrı düşünülemez. Hukukçu için bu tefrikin manası açıktır. Bir kanunun bütün imkânlarına vâkıf olmak o imkânlarla yapılan işin adaletini temin etmez. Muhakemenin geri çekildiği yerde meslekî maharet haksızlığın icrasına da incelik kazandırabilir.

Gayeyi muhakeme edebilmek de münferit bir aydınlanma anına bırakılamaz. Eskiçağ filozoflarından mülhem bir teşhisle diyebiliriz ki İnsan adil fiilleri yerine getirerek adil olmaya alışır; tercihleri zamanla karakterinde yer eder. Adalet hakkında doğru sözler söylemekle adil bir şahsiyet kazanmak arasındaki mesafe yaşayışın içinde sınanır da sınanır. Kendi menfaatinin tehlikeye girdiği küçük hadiselerde hükmünü sürekli erteleyen birinden, büyük bir haksızlık karşısında birdenbire sarsılmaz bir irade göstermesini beklemek elbet güçtür.

Bu alışkanlıkların teşekkül ettiği yerlerden biri de mesleğin kendi muhitidir. Gelenek hangi işin hangi usûlle görüleceğini aktarırken o iş yapılırken neyin gözetileceğini de öğretir. Fakat geleceğe sadakat devralınan her tatbikatı muhafaza etmek olamaz. Meslek ehli öğrendiği ölçüleri karşılaştığı fiiller üzerinde yeniden sınamalıdır. Aksi hâlde gelenek de insanın kendi hükmünü vermekten kaçınırken sığındığı bir başka otoriteye dönüşür. Muhakemenin ferde düşen yanı kadar onu meslek içinde canlı tutan müşterek bir yanı da vardır.

O müşterek hayatın hukukî teminata ihtiyacı vardır. Dürüstlüğün muntazaman cezalandırıldığı ve itirazın meslekten mahrumiyetle karşılandığı bir yerde insanların korkusunu hafife alamayız. Baskıyı hesaba katmak yapılan işin mahiyetini değiştirmez. Merhamet ile muhakeme birbirini dışlamaz. Dürüst davranmanın bedelini her defasında tek başına ödemek zorunda kalan insanlardan kahramanlık bekleyemeyiz. Böyle bir beklenti hukuk müessesesinin vazifesini onların sırtına yükler. Mesuliyeti ciddiye alan bir düzen itirazı mümkün kılacak ve itiraz edeni koruyacak usûlleri de kurmalıdır.

Buyruğu veren ile onu yerine getiren aynı mesuliyeti taşımaz. Fiile iştirakin derecesi, kişinin bildikleri ve başka türlü davranma imkânı ayrı ayrı tartılmalıdır. Fakat bunları tartmak fiili sahipsiz bırakmak için değildir. Makamlar el değiştirir. Bir zamanlar zaruret diye gösterilen sebepler onları muteber kılan şartlarla birlikte kaybolur. Adil insanın kendi hükmüne sadık kalabilmesi için onu koruyacak bir hukukî zemine de ihtiyacı vardır. İnsan bütün bir nizamın günahını sırtlanmak zorunda değildir. Ancak kendi fiilini de inkâr edemez. Makamından ayrıldığında kendisine ne emredildiği kadar o emir karşısında ne yaptığı da sorulur. O, mutlak zalim olan insan değildir, sıradandır; onu zulme ortak kılan, yaptığı iş hakkında hüküm verme hakkını yani aklını başkasına kiralamış olmasıdır.

Bir fiilin mahiyetini kavramak ile onu usûlüne uygun icra etmek farklı melekeler ister. Aristoteles Nikomakhos' a Etik'in altıncı kitabında belirli bir gayeye ulaştıracak vasıtaları bulma becerisi olan deinotēs ile pratik bilgelik anlamındaki phronēsis'i birbirinden ayırır. İlki kötü bir gayeye de ustalıkla hizmet edebilir. İkincisi ise erdemden ayrı düşünülemez. Hukukçu için bu tefrikin manası açıktır. Bir kanunun bütün imkânlarına vâkıf olmak o imkânlarla yapılan işin adaletini temin etmez. Muhakemenin geri çekildiği yerde meslekî maharet haksızlığın icrasına da incelik kazandırabilir.

İslam Dünyası, Avamcılık ve Saltanat

Ahmed Müşteki

Modern bir tarih tasavvuruna sahip olanlara göre tarih içindeki rastgele kırılmalardan biri olan modernleşme, ancak zihnî ve “fizikî” farklılaşmaların bir neticesi olup yine ancak bu sahalarda tesirlidir. Bu sebeple modernleşmenin “kozmetik” veçhesi daima göz ardı edilmiştir. Yani âlemin kendisindeki mahiyet farklılaşmalarının ve insan tabiatlarındaki ifsadın modernitenin varlığıyla münasebeti dikkate alınmamıştır. Elbette böylesine derin bir mevzuyu -en azından burada- layıkıyla ele almak iddiasında değiliz. Yalnız bir An’ane (İslam An’anesi) ait bazı müesseselerin zahirî çöküşünü tetkik etmek ve bu esnada -yine görünür maddî sahanın hududu

içerisinde bir tetkik yapsak da- kozmik veçheyi dikkate alan noktadan istifade etmek istiyoruz. Bu metinde İslam dünyasındaki modernleşme tecrübesinin âlem ve beşeriyetin mahiyetindeki tahavvüllere müteallik bir kısımdan söz etmek niyetindeyiz. Bununla beraber zihnî ifsadı göz önüne sermek için de gayret edeceğiz.

İslam dünyası modernitenin ortaya çıkışı esnasında, moderniteyi de var eden kozmik tesirden nasibini almıştır. Modernitenin (aslında modernitenin değil, moderniteyi de var eden iradenin) İslam dünyasına tesirinin, bugün bilinen manasıyla İslam beldelerinin modernleşmesinden çok

evvel başladığını söylemek istiyorum. Hakikaten Avrupa'da modernite ne zaman sahneye çıktı denebilirse neredeyse aynı anda İslam dünyasında da bazı büyük tahavvüller meydana gelmiştir. En başta konargöçerlerin siyasî ağırlığı ile nüfusunun azalması ve -modern manada olmasa da- nispeten merkezî idarelerin İslam dünyasının büyük kısmında hâkim olmasıyla karşılaşırız. Elbette bu vaziyet pek çok hanedanın tarihten silinmesini de ifade etmektedir, yani aslında ikinci zümre mensuplarının umuma nispetindeki bir azalmaya işaret eder. İlâveten böylesi bir hâl İslam medeniyetinin her zaman belke-miğini teşkil etmiş olan şehirli nüfusun siyasî idare karşısında zayıf düşmesine sebep olmuştur. Şehirli elitin faaliyetleri zamanla bir nevi bürokrasinin murakabesi altına girmiştir. İslam dünyasında kadim saltanatın ortadan kaldırılması akabinde, eski siyasî merkezlerle uzak memleketlerin elit zümre namına çok az müktesebata sahip görünmesi de bu büyük tahavvüllerin neticesidir.

Tabii ki bahsettiğimiz tüm bu tahavvüller İslam dünyasının sonraki alenî modernleşmesine kıyasla çok daha az tahrip edici olmuştur. Nitekim yakın denebilecek bir zamana kadar İslam beldeleri en mühim bazı An'anevî müesseseleri muhafaza edebilmişlerdir. Yine şunu sarahaten söyleyelim ki bütün sıkıntılarına rağmen bu tahavvüllerin vuku bulduğu devrenin siyasî zümresi An'anevî manada tamamıyla meşru bir yere istinat etmekteydi. Ne var ki bir noktada meşru siyasî kudret farkında olmadan kendi aleyhine işlemenin önüne geçemedi. Siyasî zümrenin mevcut mensupları siyasî zümrenin var olmadığı bir cemiyeti hayal dahi edemediklerinden, kendi kısa vadeli siyasî menfaatlerini bütün bir zümrenin varlığını ve meşruiyetini tehdit etmek pahasına muhafaza ettiler.

Nihayet İslam dünyasında hızlı bir demokratikleşme vuku buldu. Başta saltanat giderek zayıfladı, sonra sadece temsilî hâle getirildi. Akabinde silinip gitti. Kadim bir saltanata sahip coğrafyalarda saltanat bakiyesi kuvvetin de yardımıyla sistem öylesine değişti ki hanedan teşkil etme potansiyeline sahip ailelerin varlığı da ehemmiyetini yitirmiş oldu. Bu noktada monarşi ve saltanatın siyasî sahada saf dışı bırakılmasına pek de şaşırıyoruz. Fakat gerçekten şaşılacak şey İslam dünyasında monarşi ve saltanat aleyhtarı tavrın az bir zaman içinde neredeyse hâkim hâle gelmesidir. Öyle ki bugün "İslam'da demokrasi yoktur." İfadesinin arkasında duran grupların hiçbirisi -demokrasinin tek gerçek alternatifi olduğu hâlde- bir saltanat fikrini kabul edemiyorlar.

Bugün Müslümanların kahir ekseriyeti için saltanat tamamen eskimiş bir şeydir ve demokrasi ile saltanat arasında mühim bir fark yoktur. Özcü din anlayışının her yere yayılmasıyla birlikte, fikhî kaynaklarda kendine alenen yer açılmadığı düşünülen saltanatın din dışı/seküler bir mesele olduğuna ikna olunmuş gibidir. (Tabii seküler bir sahanın var olduğuna inanacak kadar profan zihinler de ancak özcülük marifetiyle inşa edilmiştir.) İslam dünyasında radikal olarak anılan modern hareketlerin hiçbirinin iddia ettikleri demokrasi aleyhtarlığına rağmen saltanat taraftarı olmamaları dikkate şayandır. Esasen İslamcı hareketlerin hiçbirisi doğrudan saltanat taraftarı olmamıştır. Moderniteyle beraber yeniden inşa edilen hilafet namına monarşiye ikna olmuş görünen bazı tarihi geçmiş müelliflerden söz edebilirsek de en nihayetinde soya ve hanedana istinat eden An'anevî saltanat tasavvuruyla bunun bir alakası yoktur.

Biz burada saltanatı önümüzde duran bir siyasî ihtimal gibi ele almak niyetinde değiliz. Zaten

demokrasiyi tüm kusurlardan ârî görenler her ne kadar aksine inanmak isteseler de İslam dünyasında müthiş bir demokratikleşme vuku bulunduğunu düşünüyoruz. Biz bu metinde An'nevî bir noktainazarla İslam dünyasının avamlaşmasını ele almak istiyoruz. Bunun için kadim saltanatın mahiyeti üzerinde durmamız gerekiyor çünkü muasırlarımızın monarşi ve saltanat hakkındaki hatalı tasavvurları, atalarımızın yaşadığı dünyayı tahkir derecesine varmakta ve kadim insan için hayatî olan bazı konseptlerin anlaşılmasına mâni olmaktadır.

Evvela saltanatın aslında pek basit bir tartışma üzerinden anlaşılabilirliğini söyleyelim. Bu tartışma “yasama, yürütme ve yargı” üçlüsünün mutlak surette birbirinden ayrılması gerekip gerekmediği tartışmasıdır. Modern demokratik devletlerde teorik olarak var olan bu ayrılığın pratikte mümkün olup olmadığı bugün modern bir zeminde de tartışılmakta değil midir? Siyasetin tahmin edemediğimiz tabiatının teorilerimize galip gelme ihtimâlini hafife almak -tartışmanın neresinde durursak duralım- akıllıca değildir. Öyle ki monarşi kelimesinin etimolojik anlamını esas alarak onu hanedan ve soydan tecrit edersek demokrasinin mutlaka bir monarşiyeye döneceğini iddia edebiliriz. İster “fazla” güçlendiği iddia edilen bir liderden, ister ekonomik gücünü gizlice siyasî güce dönüştürmüş bir tacirden bahsedilsin; siyasî kudretin tabiatında rakipsiz kalma arzusu olduğu kolayca inkâr edilebilir mi? Bu bakımdan kadim saltanatın anlaşılmasına mâni olacak şeyin aslında “monarşi” değil de hanedan ve soy olduğunu söyleyebiliriz.

Kadim soy tasavvurunun neye dayandığını başka bir yerde izah etmiştik.¹ Babanın sembolik mevkii

soy tasavvurunun merkezinde yer alır. Modern insan ise varlığın dışında olduğunu zannettiği benliğini her türlü aidiyetten tecrit etme temayülündedir. Bu sebeple benlikle evvelemirde çatışan ailevî bir aidiyetin modern noktainazarla sahiplenmesi imkânsızdır. Niceliğin hükümlerinde doğuştan gelen hususiyetlerin kişiyi talihli ya da talihsiz kılması (sanki zahirî irade talihe bağlı değilmiş gibi) en büyük bir suç sayılır.

Soyun ve cemiyetin kadim biçimine dâhil olan (geniş manasıyla) ailenin merkezî bir rol oynadığı fitrî cemiyetlerde elbette mülkiyet tasavvuru da ailevî bağlarla doğrudan alakalıdır. Nitekim insan soy münasebetiyle varlığının kendi şahsiyetini temsil eden bir cüzünü sembolik olarak ölümden sonrasına aktarmış gibi olur. Yani bugün de varlığını bir şekilde devam ettiren miras müessesesi mülkün aslî bir unsurudur. Saltanat da bir mülktür, monarşi tabirinde tazammun edilen siyasî kudret bu mülke sahip olmayı ve onda tasarrufta bulunma kabiliyetini ifade eder. Mirasın soy bağı ile nakli bugün dahi nasıl meşru ve makul görülüyorsa saltanattaki nakil de meşru görülmüştür.

Saltanatın ifade ettiği mülk (bilhassa modern devletin fizikî idare ve müdahale imkânlarının yokluğunda) diğer hususî mülkleri de içine alır. Elbette bu reayayı hükümdar karşısında meta mesabesine indirmez. Hakikî hiçbir hukuk sisteminde herhangi bir kişi kendi mülkiyetindeki şeyleri telef etme hakkına nasıl sahip değilse saltanat sahibinin de reaya üstünde mutlak bir tasarrufu bulunmaz. Ancak her hâlükârda saltanatın ifade ettiği mülk hukuktaki şahsî mülkten kategorik olarak ayrılır. Modern İslam özcülerinin fıkıh sahasında hanedanların meşruiyetine dair bir şey bulamama bahanesiyle kadim saltanatın meşruiyetine karşı çıkmaları da bu

¹ Bkz. “Pederşâhî ve Şâhî” Sağduyu Dergisi 2. Sayı

farkı anlamamaktan neşet eder. Bir hanedana mensup olmak siyasî mülkün sahibi olmak için kâfidir ve bu meşruiyeti An'anedeki konseptin kendisi hükümdara bahşeder. Fıkıh nasıl An'anenin bir cephesi ise siyaset de bir cephesidir. Siyasî An'ane siyasetin kaidelerini (töre de denebilir) siyasî zümreye hazır olarak sunar.

Yine soylular ve idareciler zümresinin varlığının da saltanat için en temel unsurlardan olduğunu bilmek gerekir. Öyle ki bu zümrenin tesiri tarihte ne zaman hafiflemişse şartlar saltanatın aleyhine dönmüş, pek çok hanedan bu yüzden çökmüştür. Modernler saltanatla tiranlığı birbirine karıştırıyorlarsa bunun esas sebebi mezkûr zümrenin rolünü anlamamalarıdır. Büyük monarşist mütefekkir Louis De Bonald demokrasi ve tiranlığın birbiriyle hemen hemen aynı oluşunu, her ikisinde de soylulara düşmanlığın merkezde bulunmasıyla izah eder. Siyasî zümrenin diğer mensuplarına kasteden bir hükümdar aslında töreye de kastetmiş olacağından meşruiyetini ve hâkimiyetini mümkün kılacak şartları ortadan kaldıracak bir gayret içine girer. Meşru hükümdarın tasarrufu suyun bir ağacın gövdesinden dallarına ve oradan yapraklarının en ince damarlarına nüfuzu gibi merhale merhale işlemelidir. Nitekim cemiyetin her uzvu kendi elitine sahiptir ve siyaset her seviyedeki elitin bir alttaki elit üstündeki doğru tahakkümüyle yürür. Kendine en yakın elit zümreyi ortadan kaldıran bir hükümdar cemiyetteki tüm zümrelerin çözülmesine ve insanlar arasındaki keyfiyet farkının görmezden gelinmesine sebep olur. Neticede fazlasıyla demokratik bir cemiyet ortaya çıkar ve her insan ancak bir nicelikten ibaret addedilir. Demokrasilerde ise nicelik hâlihazırda tek meşruiyet membaıdır ve kâfi miktarda niceliği arkasına alabilen bir idareci eğer siyasette hüner sahibiyse “haklı” olarak tüm rakiplerini eleme temayülü

gösterir. Bunu başardığı takdirde tıpkı tüm siyasî eliti yok etmiş bir hükümdar gibi kendisine asaleti ve umdeleri hatırlatacak kimseyi bulamaz.

Saltanatın fıkıh ve itikat gibi sahalarda hiçbir karşılığı olmadığını iddia etmek de aslında imkânsızdır fakat bunu ispata kalkmak son derece tâlî bir iştir ve bu metnin sahasının dışındadır. Saltanatın “İslamî” bir meşruiyeti olup olmadığını soruşturmak ise hiç akıllıca değildir. Böyle bir tetkike kalkışanların vasıta yahut mihenk kabul ettikleri ilmî disiplinlerin hepsinin kadim saltanat nizamında varlık kazanması ve bu disiplinlerden neşet eden ameliyelerin ancak saltanat nizamında tamamıyla tatbik edilmiş olması bunu ispata kâfidir. Öyle ki saltanatın âlimler tarafından doğrudan hedef alınması ilmî An'ane içerisinde asla kayda değer bir şekilde dile getirilmemiştir. Esasen moderniteye dek İslam tarihinde saltanatın olmadığı bir devre yoktur, bunun tek istisnası olan Asrısaalet ve Hulefâ-i Râşidîn devri zaten siyasî zümrenin iktidarına işaret etmez. İslam An'anesinde bu devre manevî zümrenin siyasî zümreden ayrılmadığı bir hâle işaret eder ki başka An'aneler de böyle devrelerin geçmişteki varlığını haber vermektedir.

An'anenin bir parçası olan saltanatın her sahadaki tesiri dikkate alınmalıdır. İslam An'anesinin diğer unsurları saltanat olmadan düşünülemez. Zaten An'ane bir bütün olduğundan en ehemmiyetsiz gözüken unsurun bile hayatî bir mevkii mevcut olabilir. En başta hakikî saltanatın para ve maddî imkânlar üzerinde mutlak tasarrufu da tazammun ettiğini, bu sebeple -ilmî olanları da dahil- her türlü insan eserinin meydana getirilmesinde hayatî bir rol oynadığını hatırlamak gerekir. En “yüksek” hüner tarih boyunca saltanat vasıtasıyla ortaya konmuştur. Doğrudan maddî bir destek görmeyen eserler dahi bu eşsiz

Modernleşmeyle beraber başta ikinci ve üçüncü zümreler manevî zümrenin sahasına hâkim olmaya kalkmıştır. Elbette böyle bir şey mümkün değildir fakat bu hadsizliğin neticesi maneviyatın tezahür sahasının hakikî maneviyattan kopması ve manevî zümrenin görünür sahalardan çekilmesi olmuştur. Daha sonra dördüncü zümrenin “iktidarı” başlamıştır. İslam dünyasının avamlaşması tüm bu sırayı takiben meydana gelmiş, son merhalede ise avamlaşmanın yanında bir avamcılaşıma ortaya çıkarak An’anevî tasavvurların yerini almıştır.

numuneleri merkeze almıştır. Öyle ki “şâhânelik” yani saltanat sahiplerine layık olmak doğrudan bir eserin keyfiyetini ifade eder hâlâ gelmiştir. Hatta manevî zümrenin bazı ıstılahları da zahirde saltanat ıstılahlarından (taç, makam, kulluk vs.) alınmadır çünkü görünür âlemde tasavvur edilebilecek en yüksek rütbeyi ancak bu unsurlar ifade eder.² Tabii paradan bahsettiğimizde doğrudan süflî bir meseleden bahsettiğimizi düşünenler saltanatın ilim ve sanatla münasebetini de alelade bir “finanse etme” yahut teşvik zannedeceklerdir. Hâlbuki moderniteye kadar para maneviyatın bir nevi muhafazası altındaydı, eski paralar üstündeki An’anevî semboller de bunu ispat eder.³ Üstelik sadece, siyasî zümrenin üçüncü zümre mensubu olan tacirler üzerindeki mutlak hâkimiyeti bile paranın kadim cemiyetlerde her şeyin merkezinde olmadığını gösterir. Nitekim burjuvanın finanse ettiği sanat ve ilim asla saltanatın himaye ettiği sanat ve ilim gibi manevî bir hüviyete sahip olamamıştır.

Yine herhangi bir kişinin zahirî sahada karşılaşılabileceği en yüce makam ancak meşru bir hükümdara ait olduğundan insanın yücelik tasavvuru cihetinden de saltanat hayatîdir. Elbette bunu söylerken -modernler gibi- cemiyetin, rastgele bir araya gelmiş insanları ve bu yığının tesadüfen ortaya çıkmış müesseselerini ifade ettiğini kabulle söylemiyorum. Cemiyetin, “ilk ortaya çıkışı” içine doğduğumuz zamanın vasıtalarıyla idrak edilemeyecek kadim bir biçimi vardır.

² Tabii ki hiçbir şekilde manevî zümrenin siyasî zümreye muhtaç yahut medyun olduğu söylenemez. Daima tam tersi mevcuttur. Manevî zümrenin zahirî sahayla münasebeti ancak bir “tenezzül” münasebetidir.

³ Bkz. René Guénon, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri (tercüme eden: Mahmut Kanık), “Paranın Yozlaşması” Sayfa 141, İnsan Yayınları.

Hiyerarşi ve zümreler bu biçime dahildir, tıpkı tabiattaki herhangi bir şeyin biçimini teşkil eden unsurların bu biçime dahil oluşu gibi. Cemiyetin kendi biçimi içinde yüceliğinin zahirî imkânlarla anlaşılmasının mümkün bulunduğu taife ise hükümdarlardır. Bu sebeple insan herhangi bir şeyi hem yücelikle vasıflandırırken hem de yüceliğin mahiyetini kavramaya çalışırken hükümdarlardan istifade etmeye mecburdur. Tabiatdaki başka şeyler dahi bu işe yarayabilirse de insan (beşer değil fakat) insan olmaklığı bakımından tabiattaki diğer şeylerden yüce olduğu için görünür sahada daha iyi bir numune yoktur. Velhâsıl “Âlemlerin Sultanı” gibi bir ifadenin anlaşılmayacak hâlâ geliş basit bir kayıp değil bütün bir zihniyetin sarsılması, kadim yücelik tasavvurunun yitirilmesi. Asil bir hükümdarı, aklını yeterince kullanamayan kimselerce güç sahibi olmasına sessiz kalındığı için makamını koruyan bir zorba zannedenler Tanrı’yı da bazıları ona inandığı için var olan biri zannedeceklerdir.

Artık İslam dünyasının avamlaşması meselesine dönebiliriz. Yalnız saltanatın tasfiyesinin sebep olduğu zihnî tahribat da kâfi miktarda olmakla beraber İslam dünyasında asıl avamlaşmanın modern şehirlerle birlikte tahakkuk ettiğini söylemek mümkündür. Neticede modern metropoller kurulmasaydı şehirlerdeki pek az insanın saltanatı hâlâ dinî kimliğin ayrılmaz bir parçası gibi görmesi muhtemeldi. Fakat dünyanın tamamına tesir eden şartlar sebebiyle tahrip olmuş Müslüman köylerinden modern şehirlere göç eden yığınlar için saltanat tabii ki bu kadar manalı olmayabilir. Bugün İslam’da hiyerarşi, soyluluk ve saltanat olmadığını söyleyenlerin ekseriyetle asilzade olmadıklarını tahmin etmek zor değildir.

Avamlaşmayı tabiatı gereği yalnızca kemiyet cihetinden takaddüm etmiş avamın diğer

sahalarda söz sahibi olması şeklinde tarif edebiliriz. Alt zümrelere mensup olmanın hiçbir ayıplanacak tarafı yoktur. Cemiyette her şey yerli yerinde olduğu müddetçe herhangi bir mevki meşru ve makbuldür. Fakat herkesin tabiatı farklıdır ve meyiller bayağılaştıkça onlara sahip olan kişi sayısı da artar. Bundan ötürü fitrî bir cemiyette aşağı zümrelerin hiyerarşide yukarıda yer alan sahalara tecavüzünü menedecek mekanizmalar bulunur. Her “sanat” (Kelimeyi kadim manasıyla kullanıyorum.) kendine has bir elit zümrenin uhdesindedir ve sanatlar arasında da bir hiyerarşi vardır. Hükümdarın sanatını hükümdar, kuyumcunun sanatını kuyumcu icra edebilir. (Tabii ancak bir hükümdar ve fakat daha fazla kuyumcu vardır.)

Modernleşmeyle beraber başta ikinci ve üçüncü zümreler manevî zümrenin sahasına hâkim olmaya kalkmıştır. Elbette böyle bir şey mümkün değildir fakat bu hadsizliğin neticesi maneviyatın tezahür sahasının hakikî maneviyattan kopması ve manevî zümrenin görünür sahalardan çekilmesi olmuştur. Daha sonra dördüncü zümrenin “iktidarı” başlamıştır. İslam dünyasının avamlaşması tüm bu sırayı takiben meydana gelmiş, son merhalede ise avamlaşmanın yanında bir avamcılaşıma ortaya çıkarak An’anevî tasavvurların yerini almıştır. Herkesin din ve maneviyat adına konuşma salahiyeti bir kere var sayıldı mı nüfusun ekseriyetini teşkil eden ve gitgide artan dördüncü zümre için dinde yahut An’anede hiyerarşi aleyhtarı ve demokratik fikirleri destekleyen “deliller” bulmak işten bile değildir. Niceliğin hükümranlılığına giden bu yolda herhangi bir şeyin kıymeti, bulduğu taraftar adediyle ölçüldüğünden artık fikirlerin mahiyetini tartacak bir terazi de kalmamıştır. Nihayetinde resm ü ayin sahibi bir dervişin, soylu bir hükümdarın, yiğit bir kılıç ustasının, usta bir saray şairinin yani asaleti hatırlatan

her şeyin aleyhine dönülmüş ve dönülmektedir.

Kendi lehine ve aleyhine olanları tabiatı gereği anlayamayacak olan kalabalık yığınlar bunu anlayabilecek kimselerin adına da karar vermeye başlamışlardır. An’anevî unsurların hangisinin dikkate değer olup olmadığına bugün avam karar vermektedir. Kadim eserler üzerinde her türlü tahribatın kemiyete dayanılarak yapılabilmesi bunu gösterir. Yine kimin konuşmaya ehil olduğunu, kimin fikirlerinin kayda değer olduğunu da nicelik tayin ettiği için muhafaza edilmiş An’anevî eserleri doğru idrak etmeyi sağlayacak kişiler de bir bir sahneden silinmektedirler.

Tamamıyla modern ve profan tasavvurların din kisvesine bürünebildiği bir İslam dünyasında bulunduğumuzu anlamamız gerekiyor. “Niceliğin Hükümranlılığı” karşısında bir irâde göstermek ancak An’anevî zihniyete mensup kişilerin işidir. Bu mensubiyet ise şarhların vehametini görmezden gelmeyecek elde edilebilir. İslam Dünyası tarihinde hiç olmadığı kadar büyük bir avamlaşma ve avamcılaşımanın içine düşmüştür. Gerekli irade vücuda gelmediği takdirde An’anevî biçimlerin insanlar nezdinde tamamen anlaşılmaz kalacağı muhakkaktır.

Vahdet Umdesinin Temsiline Dair Bir Tahlil

Arif Eren Yıldırım

Tüm An'anevî doktrinler en temelde "vahdet" umdesinden neşet eder. Vahdet umdesinin kendisinin tahlili ve tatbiki An'anevî âlem telakkisinde bazı meselelerin nasıl anlaşıldığını îzah etmemize yardımcı olacaktır. Herhangi bir ilmi asıl muteber kılanın o ilmin işaret ettiği An'anevî umdeler olduğuna önceki yazımızda değinmiştik. Bu işaretlerin tatbikine Vahdet umdesinin kendinde olan hakikî bütünlük gibi kimi keyfiyetlerinin çeşitli unsurlarda tezahürü üzerinden tahlil edeceğiz.

İlk önce "bütün" mefhumuna dair birkaç izahat ile başlayalım. "Bütün" (eng. "whole", fr. "tout") olma herhangi bir mefhumun "birlik" içerisinde anlaşılma durumudur. Bu keyfiyet -bütünlük- esasında

farklı manalara gelen iki kullanıma sahiptir. Bu kullanımlardan ilkinde bütün, kendisini terkip eden parçalarının aritmetik toplamından fazlası değildir ve mantıkî olarak parçalarından sonra gelir. Bu bütünler hakikaten bütün değildirler, yalnızca insan zihni onlara bir bütünlük ve birlik atfeder. Tabiatı gereği bu "bütün"ler muayyen (fr. défini) parçalara taksim edilebilir ve parçaların kazanmak için bütüne ihtiyacı yoktur. Bu ciheti itibarıyla mezkûr bütün, koleksiyon şeklinde düşünülebilir ki koleksiyonlarda da parçaların değerini belirleyen koleksiyonun bütün olarak varlığı değildir. Aksine "koleksiyon"u manalı kılan onu oluşturan parçaların varlığıdır. Bütünün ikinci ve hakikî manası ise ilkinden farklıdır.

Hakikî bütün tabiatı gereği bütünlük keyfiyetine sahiptir, “birlik” ona bizim zihnimiz tarafından kendisine atfedilen bir hâl değildir. Bu şekilde teşkil edilen bütün mantıkî olarak parçalarından önce gelir. Diğer bir ifadeyle aslî olan “bütün”dür ve bütünün parçaları ancak zihnî bir taksim ve tayin neticesinde muayyen hâle gelerek tahakkuk edebilir. Bir “koleksiyon”un aksine bütün hiçbir şekilde yalnızca parçalarını birbirine eklenmesiyle inşa edilemez. Esas olan bütünün birliğidir (vahdet), parçaların çokluğu (kesret) değildir. An’anevî zihinde bu keyfiyet farkı her iki mananın sahip oldukları temsil imkânı hasebiyle mühim bir yerdedir.¹

Hakikî bütünün teşkil ettiği birlik Vahdet umdesine müşabihdir. Zira Vahdet mutlak birlik olması hasebiyle herhangi bir şekilde cüzlerden mürekkep değildir. Tahlilimizde farklı mertebe ve meselelere bu umdeleri tatbik edebilmemize vesile olan da bu temsildir. An’anevî cemiyet ve zihin âleme baktığında her daim ilâhî umdeye işaret eden, umdenin yansıması olan keyfiyetleri taşıyan temsillerden gayrisini görmez. An’anevî ilimlerde ilkelere dayalı kıyas yolunun ve sembolizmin temelinde yatan da budur. Tahlilimizde mezkûr keyfiyetlerin farklı sahalara tatbikinde takip ettiğimiz usûl geçerliliğini bu ilkelere alır.²

Modern düşünce ile beraber bütün mefhumunun keyfiyete dair veçhesi kaybolmaya başladı. Malum olduğu üzere Avrupa’da gelişen

mekanik temayüllerin neticesi olarak eşyanın izahını kemiyete indirgemeyi hedefleyen çeşitli felsefî düşünceler zuhur etmiştir. Başta kartezyen düşünce olmak üzere bu düşünceler metafizikten bağımsız bir şekilde niceliğe dayanmayan yahut mekanik bir izahı mümkün olmayan keyfiyetleri gerek maddî gerek madde-üstü sahalardan tasfiye etmiştir. Hakikî bütünlük de eşyanın bir keyfiyeti olduğundan modern düşüncenin kâinat ile ilişkisinde kendine bir yer edinmemesi oldukça normaldir. Bütünün hakikî manasının kaybolması ile beraber modern düşünce için “bütün” yukarıda verdiğimiz birinci manaya (koleksiyon) indirgendi. Bu durum modern devirde pek çok sahada farklı varlık mertebelerine dair sahip olduğu yanılgıların kaynaklarından biridir. Burada bu sahalardan birkaçının tahlilinde bulunarak mezkûr bütünlük keyfiyetinin farklı tezahürlerine işaret edeceğiz.

İlk önce hakikî bütünlük temsiline keyfiyetlerinin ve unsurlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olması hasebiyle matematik ve geometri sahasının tahlili ile başlayalım. Niceliğe dair bir ilim olan matematiğin nesneleri sürekli (continuous, mikdar) ve süreksiz (discrete, aded) şeklinde ikiye ayrılır. Süreksiz nicelikler (aded) aritmetik birimlerden (unit) mürekkeptir. Aritmetik birim bu tam sayıların yapı taşı olması hasebiyle muayyendir ve bölünmez. Bu cihetiyle bazı filozof ve fizikçilerin atom diye tasavvur ettiği şeye benzerler. Diğer taraftan sürekli nicelikler (mikdar) muayyen değildirler. Her zaman sınırlarının tayini ile tahakkuk eder ve hiçbir şekilde kendisini mantıkî olarak öncelleyen muayyen parçalara sahip değildir. Sürekli olarak bölünebileceği için gayrimuayyen (indéfinit) küçültülerek bir sınıra ulaşmaz. Bu iki nicelik türü arasındaki bu fark bütünlüğün keyfiyetine dair farkın matematik sahasındaki bir tezahürüdür. Süreksiz nicelikler (aded) bütün olmanın

¹ Bütün kavramına dâir bu izâhat René Guénon’un “Varlığın Muhtelif Mertebeleri” ve “Sonsuz Küçükler Hesabının Metafizik İlkeleri” eserlerinden tevârüs edilmiştir.

² An’anevî sembolizmin mahiyetine dair Sağduyu dergisinin ikinci sayısındaki Ahmed Müşteki’nin “Pedersâhî ve Şâhî” isimli yazısına müracaat ediniz

birinci manasına sahiptir ve onların özelliklerini kendilerinde gösterirler. Bu niceliklerin birliği aslında zihnî bir birliktir. Süreksiz nicelik (aded) muayyen birimlerden mürekkep olduğundan analitik olarak tüketilebilir. Diğer taraftan sürekli nicelikler hakikî bütünlük dediğimiz keyfiyetin matematik sahasındaki tezahürü olan “süreklilik ilkesi”ne sahiptir. Binaenaleyh sürekli niceliğin bütünlüğü parçalarına mukaddemdir. Yani asıl olan bir bütün olarak sürekli niceliğin kendisidir, parçaları ancak bu bütüne nispetle tahakkuk edebilir. Yoksa muayyen olmadığından dolayı bilfiil bir parçası yoktur. İlâveten tayin edilmiş herhangi bir parça da manasını bütüne nispetle aldığından süreklilik ilkesini taşımaya devam eder. Netice itibarıyla hiçbir şekilde analitik olarak tüketilemez. Süreklilik üzerinden yaptığımız bu tahlil bizlere parça-bütün ilişkisinin mühim bir diğer tarafını da ayan etmektedir. Şayet hakikî bütün içerisinde bir parça, bütüne nispetle mana kazanıp bütünün keyfiyetlerini mezkûr süreklilik gereği sürdürüyorsa bir kişi parçanın tabiatından hareketle bütünün tabiatına dair bir temsile sahip olabilir. Bu netice yukarıda değindiğimiz An’anevî ilimde temsil ve sembol imkânına farklı bir cihetten işaret etmektedir.

Sürekli nicelik üzerine yaptığımız bu tahlil geometri sahası üzerine genişletilebilir. Nitekim geometri ilmi (hendese) bir nevi sürekli niceliklerin formlarını konu edinir. Biz burada tekrara düşmemek adına “daire” misali üzerinden hakikî bütünlük keyfiyetine işaret edeceğiz.³ Geometrik bir nesne olarak daire geometrici tarafından bir ve bütün olarak inşa edilir. Dairedeki bu sürekli niceliklere mülhem bütünlük onların mezkûr bütün niteliklerini gösterir ki tekrar zikretmek

ziyade olur. İlâveten sürekli niceliklere nispetle dairede daha aşikâr bir diğer husus bütünlüğün getirdiği ahenktir. Sözelimi dairenin içerisinde herhangi bir fasıla veya dairenin birliğine muhalefet yoktur. Birlik bütünlükle beraber ahengi de getirmektedir. An’anevî unsurların her zaman bir uyum içerisinde oluşu bu daire misalinden mülhem anlaşılabilir.

Şu ana kadar yaptığımız tahliller neticesinde elde ettiğimiz vahdet umdesine dayalı birlik ve bütünlük mefhumlara dair kimi keyfiyetleri An’anevî cemiyetin yapısına tatbik edebiliriz. An’anevî cemiyetin formu -tıpkı An’anevî âlem tasavvurunun diğer unsurlarında olduğu gibi- vahdete işaret eder. Binaenaleyh An’anevî cemiyetin içtimaî yapısını izah ederken tespit ettiğimiz umdelerden ve keyfiyetlerden faydalanılabilir. Sözelimi cemiyet hakikaten “birlik” içerisinde olmalıdır. Lakin şu ana kadar artık muvazzah olduğu üzere cemiyetin “birliği” ancak hakikî bütünlük keyfiyetinin tatbikiyle sağlanabilir. Bu noktada An’anevî temsilden yararlanarak cemiyeti bir daireye teşbih edebiliriz. İlk olarak An’anevî bir cemiyet hakikî bütün olarak ecza ve efradına mukaddemdir. Cemiyetin çeşitli unsurları cemiyetin bütününe nispetle bir mana kazanır ve cemiyet dairesi içerisinde yerini bulur. Cemiyet dairesinin unsurları arasında hiçbir şekilde bir süreksizlik bulunmaz, ahenk her noktada sürdürülür. Bu keyfiyetin bir diğer neticesi de tıpkı dairenin hiçbir şekilde analitik olarak noktaya indirgenemeyeceği gibi cemiyet de ferde indirgenemez. Cemiyet dairesinin herhangi bir muayyen cüzü de cemiyetin bütünlüğüne dair nitelikleri muhafaza eder. Örneğin cemiyetin bir cüzü olarak herhangi bir meslek erbabı da kendi içerisinde tabî bir cemiyet teşkil eder ve kendi içindeki unsurların niteliğinin ve ahenginin korunmasını sağlar. Ayrıca tıpkı bir dairede her noktanın merkeze olan uzaklığı değiştiği gibi cemiyet

³ Geometrinin An’anevî sembolizm nazarıyla bir tahlili için Sağduyu dergisinin altıncı sayısındaki Yusuf İnce’nin Mekân Teorisine Doğru yazı serisine müracaat ediniz.

daresinin unsurları arasında da bir yeknesaklık bulunmaz. Aksine her bir unsurun nevi şahsına münhasır keyfiyetleri bu bütünlük içerisinde muhafaza edilir. Tek bir merkez noktasının etrafında inşa edilmiş bu cemiyet dairesi ile “birlik” tamamlanır. An’anevî cemiyet her noktasıyla vahdete işaret eder.

An’anevî olanın tahlilinden sonra konunun daha mücessem kılınması ve mukayese edilebilmesi için mezkûr keyfiyetlerden kendini “âzâde” kılmış modern düşüncenin konumuna dair bazı izahat yerinde olacaktır. Daha önce söylenildiği üzere modern düşüncenin istikameti niceliğe doğrudur. Modernite, toplumu bütünlüğün birinci anlamı üzere yalnızca zihnî bir birliğe sahip telakki eder. Niteliğe ve vahdete dair bir tasavvuru olmadığından toplumu analitik bir yol ile anlamaya çalışır. Lakin analiz faaliyeti tabiatı gereği bir bölünemez parçaya (atom, aritmetik birim) ihtiyaç duyar. Modern düşüncenin toplum analizinde ulaştığı “birim” ise bireydir. Niteliklerden ârî birimleri analiz etme beraberinde birime has yeknesaklığı da beraberinde getirir. Bu yeknesaklaşmanın (uniformization) kaynağı iki cihetten gösterilebilir. Birincisi daha önce üzerinde durduğumuz şekilde modern devrin mekanik açıklama ihtiyacının eşyanın sahip olduğu niteliklerin tasfiye edilmesini gerektirmesidir. İkincisi ise kişinin niteliklerinin muhafazası yalnızca birliğe sahip cemiyet içerisinde olabilir ki modern düşüncede bu cemiyet yapısına yer yoktur. Geometrik temsil üzerinden düşünürsek modern düşünce daireyi (toplumu) çok sayıda noktanın (bireyin) bir araya gelmesi neticesinde inşa edilebilecek bir şey olarak anlar. Hâlbuki noktalar bir araya gelerek -gayrimuayyen çoklukta bile olsalar- kendilerinde önceden olmayan bir boyuta geçiş yapamazlar. Modern toplum anlayışları ve teorilerinden hiçbirinin unsurları arasında ahenk olan

bir toplum tahayyül edememesi de keza bu nokta-
inazar üzerinden açıklanabilir.

Hülâsa Vahdet umdesi ve bütünlük keyfiyeti üzerinden yaptığımız bu tahlil gayrimuayyen çoklukta farklı sahalara tatbik edilebilir. Takip ettiğimiz bu metot An’anevî ilimde temsil ve sembolün kullanımını esas alır. İçinde bulunduğumuz bu devrin kemiyete, ferde ve kesrete doğru olan sürekli düşüşünde baktığı her şeyde An’anevî olanı, keyfiyeti, cemiyeti ve vahdeti arayanlara bu tahlilin bir rehber olması niyetindeyiz. Bu arayış içerisindeki insan evladının üzerine düşen kendi fikrî ve fiilî bütünlüğünü tesis etmek, etrafında Vahdet umdesine işaret eden cemiyetlerin takdini, tesisini ve devamını sağlamaktır.

An'anevî fitrî medeniyetlerde
hiçbir yapı yalnızca maddî,
dünyevî veya pratik
ihtiyaçlar için inşa edilmez,
an'anevî kurallara göre
inşa edilen her yapı hem
evreni (makrokozmos) hem
de insanı (mikrokozmos)
yansıtan “kozmiik bir modelin”
yeryüzündeki inşasıdır.

Mekân Teorisine Doğru: An'anevî Semboller

Yusuf İnce

An'anevî öğretilerden öğreniyoruz ki şahit olduğumuz dünya yüksek varlık merhalelerinin evrensel ilkeleriyle uyum içerisinde. Yani bu merhalelerle arasında mütakabiliyet yasası vardır ve bu sebeple analogiler kurmak mümkündür. İlkeler hakkında bir tür bilgiye sahip olmamızı sağlayan bu analogilere sembol denmektedir. Bütün an'anelerde aktarılmış sayısız sembol vardır. Semboller hiç şüphesiz aynı hakikati tekrar etmekten daha büyük bir vazifeye sahip değildirler. Rastlantısal süreçlerin sonunda oluşmuş ya da insan icadı olmayan semboller köken itibarıyla “insanüstü” bir nitelik taşırlar ve tüm anlamlarını başlangıcı tespit edilemeyecek şekilde doğalarının bir gereği olarak kendi içlerinde barındırırlar.

An'anevî öğretinin müşterek sembollerine dair en doğru ve erişilebilir açıklamaları bulabileceğimiz kaynaklar René Guénon'un eserleridir. Bu yazıda Guénon'un eserlerini esas alıp yapı sembolizmine dair farklı an'anelerden misaller getirecek, insan olmanın bu aslî faaliyetinin unutulmuş manevî hüviyetini hatırlayacağız.

Kadim öğretilere göre insan makrokozmosun

bir sembolüdür ve bir mikrokozmos teşkil eder. İnsan hayatının hiçbir noktası yoktur ki varlığın yüksek katmanlarına ve yüksek anlamlara işaret eden bir yüzü olmasın. İnsan hayatının bu hususîliği göz önünde tutulduğunda anlaşılacaktır ki an'anevî ya da bizim tabirimizle fitrî toplumlar her hangi bir pratiğin manevî bir yüzü yani sembolik bir değeri olmadan sürdürülmesi düşünülemez. Dışarıdan bakıldığında bu manevî hüviyete sahip değilmiş gibi gözüken zanaatlara dair sırlar ancak sanatında ilerlemiş ustalara açılmıştır. Zanaatlerinin cahili olarak kabul edeceğimiz insanların varlığı fitrî toplumlara dair bu hakikate gölge düşürmemektedir. Yüksek anlamları bize intikal etmemiş pratiklerin de beyhude olduğunu düşünemeyiz. Ne kendi an'anemizde dair elde avuçta kalan bilgilerimiz ne de kadim an'anelere dair öğrendiklerimiz böyle bir boşluk görmemize müsaade ediyor.

An'anevî fitrî medeniyetlerde hiçbir yapı yalnızca maddî, dünyevî veya pratik ihtiyaçlar için inşa edilmez, an'anevî kurallara göre inşa edilen her yapı hem evreni (makrokozmos) hem de insanı (mikrokozmos) yansıtan “kozmetik bir modelin”

yeryüzündeki inşasıdır.

Batı an'anesinde inşaatın mukaddes ve ritüelistik bir nitelik taşımasının sebebi mimarının ve inşa fiilin İlahî Mimar'ın kaos'tan kozmos'u çıkarışına benzetilmesi olmuştur. Kaos Platonik felsefede “belirsiz” ya da “sınırsız” olandır ve karanlık ile sembolize edilmiştir. Kosmos ise “belirli” ve “sınırlı” olan olarak düzenlidir. “Bir ritüel etimolojik olarak (Sansk. rite) “düzen”e uygun biçimde gerçekleştirilen ve dolayısıyla kendi düzeyinde varlığın tezahür sürecinin tam da kendisini taklit eden veya yeniden üreten şeydir. İşte bu yüzden tam anlamıyla an'anevî bir medeniyette ne türden olursa olsun her eylem özü itibarıyla ritüelistik bir nitelik kazanır.”¹

İnşa fiilinin bir diğer batınî anlamı da “saçılmış olanı toplamak”la ilişkilidir. İnşaatçı dağınık durumdaki malzemeleri bir araya getirerek onlardan bütün bir dünya gibi uyumlu bir birlik oluşturur. Bu durum evrendeki çokluğun ilkesel birliğe geri dönüşünü simgeler.²

Uzak Doğu ve Hindu an'anelerinde daire ve küre en az belirlenmiş, dinamik ve ilk ilkeye en yakın şekildir ve “gökyüzü”nü temsil eder.³ Küp ve kare ise durağanlığı, sabitliği, maddesel tezahürün son durağını ve “yeryüzü”nü temsil eder. Bu sebeple kubbenin yarım küre biçimi “gökyüzü”nü, tabandaki kare ise “yeryüzü”nü simgelemektedir. Budist stupaları ve İslam dünyasındaki kubbeler aynı şekilde bu kozmik modeli simgelemektedir.⁴

¹ René Guénon, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), s. 37.

² René Guénon, Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science, ed. Michel Valsan, çev. Alvin Moore Jr. (Cambridge: Quinta Essentia, 1995), s. 207.

³ René Guénon, The Great Triad, çev. Henry D. Fohr (Hillsdale: Sophia Perennis, 2001), s. 25-27.

⁴ René Guénon, Fundamental Symbols s. 175.

Kubbenin tepe noktasındaki merkezî açıklık “Güneş Kapısı” veya “Dar Kapı” olarak adlandırılır. Bu nokta kozmostan aşkın âleme (*Brahmaloka*) çıkış yoludur.⁵

Batı an'anesinde kadim mimarî araçlardan olan pergel dairesel ve göksel biçimleri çizdiği için “gökyüzü”ne ve “Büyük Gizemler”e (*Greater Mysteries*), gönye ise dikçizgisel ve karesel biçimleri çizdiği için “yeryüzü”ne ve “Küçük Gizemler”e (*Lesser Mysteries*) karşılık gelmiştir. Çin geleneğinde evrenin düzenleyicileri olan Fu Xi gönyeyi, Niu Kua ise pergeli tutar. Bu dik çizgilerden yatay olan tezahür dünyasındaki yatay düzlemi simgeler.⁶ Dikey çizgi ise Gök ile Yer'i birbirine bağlayan “Dünya Ekseni”dir. (*Axis Mundi*). Bütün yapı bu iki kutup arasındaki ilahî iletişimi ve yeryüzünden gökyüzüne doğru ruhsal yükselişi simgeleyen bu görünmez eksen etrafında genişlemektedir. Bazı yapılarda kare tabandan dairesel kubbeye geçişi sağlayan sekizgen mimarî yapı Hinduizm'de sekiz yönü/rüzgarı ve yukarı ile aşağı arasındaki âlemi simgelemiştir.⁷

An'anevî öğretilerde inşa sembolizmine dair daha bir çok örneğe rastlanılabilir. Bilinmelidir ki bu sembollerin işaret ettiği hakikatleri anlamak da açıklamak da güçtür. Fakat kısa bir yazıya sığacak kadar malumatın bile unutulmuş bir fitrî bakış açısını uyandıracak ve kuracağımız mekân teorisinin kadim esaslarla irtibat hâlinde olduğunu göstereceğini düşündük. Bu öğretiler tarih boyunca insanların dört elle girdiği mimariyi ve inşa fiilini basit bir mühendislik eylemi olmaktan çıkarmış, bu kadim fiili aracı kılarak yüksek manaları ve insanın varlıktaki merkezî rolünü hatırlatıp insanı manevî olarak yükseltecek imkânı sunmuştur.

⁵ René Guénon, Fundamental Symbols, s. 184.

⁶ René Guénon, The Great Triad, s. 104-106

⁷ René Guénon, Fundamental Symbols, s. 184-186

Schmittyen Bir İstiklal Harbi Okuması -2: Desizyonizm

Mustafa Ahmet Güney

Önümdeki sıranın üstüne çıktım. Yüksek sesle, şu beyânâtta bulundum: “Efendiler, dedim. Hâkimiyet ve saltanat hiç kimse tarafından hiç kimseye, ilim icabıdır diye, müzakere ile, müna-kaşa ile verilmez. Hâkimiyet, saltanat kuvvetle, kudretle ve zorla alınır.” (...) “Mesele zaten emr-i vâki olmuş bir hakikati ifadededen ibarettir. Bu, behemehâl, olacaktır. Burada ictimâ edenler, meclis ve herkes meseleyi tabii görürse, fikrimce muvâfık olur. Aksi takdirde, yine hakikat usûlü dairesinde ifâde olunacaktır. Fakat ihtimal bâzı kafalar kesilecektir.” (...) Bunun üzerine Ankara

Mebuslarından, Hoca Mustafa Efendi, affedersiniz efendim, dedi biz meseleyi başka nokta-i nazardan mütâlaa ediyorduk, izâhâtınızdan tenevvür ettik. Mesele, Müsterek Encümence halledilmişti.

Mustafa Kemal Atatürk, Nutuk 14. Bölüm

Meclis-i Mebusan’ın 1920 senesinin ilk günlerinde Misakımillî Beyannamesi’ni onaylayıp ilan etmesi üzerine İtilaf Devletleri 16 Mart’ta İstanbul’u resmen işgal ettiler. Üyelerinin çoğu dağıtılmış bulunan meclis nisan ayında padişah tarafından

resmen kapatıldı. İstanbul'un boşa düşmesi üzerine Mustafa Kemal Paşa Heyet-i Temsiliye adına bir bildiri yayımlayarak ülke yönetimine el konulduğunu ve Ankara'da yeni bir meclis toplanacağını duyurdu. İstanbul'dan kaçıp Ankara'ya gelebilen mebuslar ve yeni seçilen Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti üyelerinin katılımıyla Meclis 23 Nisan 1920 Cuma günü açıldı.

Yerel ihtilafların yanında Batılı ideolojilerin de Meclis'te yer bulmaya başladığı bu fikrî karmaşanın içerisinde Millî Ahrar Fırkası gibi ademi-merkeziyetçi ve liberal unsurlar ile Halk İştirakiyyûn Fırkası gibi Bolşeviklerden etkilenmiş gruplar dahi mevcuttu. Meşrutiyet sonrası dönemde muhtırayla (bkz: Halaskâran-ı Zabitan olayı) devletin başına geçen ancak Babıali Baskısıyla fiilî olarak ortadan kaldırılan Hürriyet ve İtilaf Fırkasının eski mebusları; bir dönem muharrirlerini öldürten, gazetelerini kapatan, nihayetinde de kendilerini siyasî hayattan silen ve mevcut mecliste de en büyük hizbi teşkil eden İttihatçılarla aynı çatı altında toplanmıştı. Bütün bu gruplar yeni meclisin çatısı altında Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin birer neferi-ydi ve farklı motivasyon ve usûllerle de olsa işgal altındaki vatani kurtarma gayesi güdülyordu.

Düzenli ordunun kurulmasıyla işgalci düşmana karşı hatlar netleştirildi ancak ordu Yunan ile savaş hâlindeyken bu sefer de içeride egemenliğin nasıl kullanılacağı meselesine yönelik bir siyasî kriz baş gösterdi. İşgal güçlerinin boyunduruğu altındaki halifenin ve İstanbul Hükûmeti'nin otoritesini reddeden Ankara, olağanüstü yetkilerle donatılmış bir "ihtilal meclisi" olarak kendini ilan etmişti ve başlangıçta "kuvvetler birliği" ilkesini benimsiyordu. Meclis'in sonu gelmek bilmeyen müzakereler ve tartışmalarla geçen celseleri, savaş gibi hızlı karar alınması gereken bir ortamda

büyük krizler yaratıyordu.

Sonradan "İkinci Grup" adını alacak olan mebuslar topluluğu henüz Meclis'in erken günlerinde ortaya çıkmaya başladı. Mustafa Kemal Paşa'ya sert muhalefetleriyle tebarüz eden bu mebusların karşı çıktığı konular, İslamcı tarih yazımında iddia edile geldiği şekliyle saltanat, hilafet veya dindarlık gibi mevzularda çıkan bir kadim-credit çatışması değildi. Özellikle saltanatın kaldırılması sürecinde bu muhalif mebusların desteği durumu açıkça ortaya koyar. İkinci grubun yegâne arzusu ülkede mutlak surette kanuna dayanan bir yönetimin kurulması ve "Kabe-i Millet" addettikleri Meclis'in gücünün üzerine hiçbir şahıs diktatöryasının geçirilmemesiydi.

Parlementer kibrin açıkça görüldüğü İkinci Grup'un kurucularından Salahattin (Köseoğlu) Bey'in şu beyanı, işgal ordusunun Ankara'ya yürümekte olduğu ve acil kararların alınması gerektiği günlerde söylenmiş gibi değildir: "Yüksek Meclis görüşme ve tartışma makamıdır, onay makamı değildir. Buradan millete emrolunmaz. Millet, buradan isteklerini beyan eder. Böyle şeyler görüşme yapılmaksızın geçerse, Meclis orta yerden kaldırılmalıdır. Böyle tartışma ve görüşme yapılmadan kabul etmek doğru değildir. O zaman Meclis yok demektir. Meclis'in şahsına hürmet edilmelidir. Hiç şüphesiz hepimiz milletin menfaatine hizmet ediyoruz. Görüş ayrılığı olabilir aramızda. Anlaşalım ve tabii anlaşacağız."¹

1921 Temmuz ve Ağustos'u İstiklal Harbi'nin en kritik dönemlerinden birini oluşturur. 10 Temmuz 1921 Yunan Ordusu Bursa ve Uşak cihetlerinden saldırıya geçmiş, 25 Temmuz'a kadar süren çarpışmalar sonucunda Türk ordusu büyük kayıplar

1 TBMM GCZ, Cilt 3, s. 13.

vererek Sakarya'nın doğusuna çekilmişti. "Kütahya-Eskişehir Muharebeleri" olarak bilinen bu savaşın kaybedilmesi askeri açıdan büyük tehlike oluştururken, Ankara'da da telaşa yol açmış, TBMM'nin gizli toplantıları giderek sıklaşmıştır. 23 ve 30 Temmuz 1921'de yapılan gizli toplantılarda işgal tehlikesi karşısında Meclis'in Kayseri'ye nakledilmesi bile gündeme gelmiştir. 2 Ağustos 1921 tarihli gizli toplantıda, cepheden dönen Sinop mebusu Rıza Nur, Karesi mebusu Vehbi ve İzmir mebusu Mahmut Esat Beylerin sundukları rapor görüşülmüş ve sonucunda Başkumandanlık makamı oluşturulması fikri ortaya atılarak Meclis Reisi'nin Başkumandanlığı da üzerine alması görüşü ağırlık kazanmıştı.

Böylesi varoluşsal bir tehlike anında bile Hakkı Hâmi Bey gibi bazı mebuslar Başkumandanlık Kanunu'yla Mustafa Kemal'e olağanüstü yetkiler verilmesinin şahıs diktatöryasına varacağını söyleyerek şiddetle direndiler. Yine de Meclis'e 50 kilometre mesafedeki Yunan ordusunun Meclis'ten de duyulmaya başlayan top sesleri bu müzakerelerle duracak değildi. Nihayetinde kanun muhalif mebuslarca dahi kabul edildi.

Başkumandanlık Kanunu bu hâliyle Schmitt'in Roma Hukuku'ndan alıntılacağı "Komiser Diktatörlük" kuramının tam bir tecellisidir. Komiser diktatör; mevcut anayasayı yıkmak için değil aksine tehlike altındaki anayasal düzeni ve nomosu korumak, düzeni olağan hâline geri çevirmek için hukukun normlarını geçici olarak askıya alan kişidir. Mustafa Kemal Paşa için bu yetkileri kalıcı olarak değil üç aylık geçici bir süre için talep edilmişti. İstisna hâlinde Schmitt'in kullandığı manada "diktatör" somut bir tehlikeyi izale etmek üzere normatif nedensellik zincirine müdahale eder ve bu uğurda kanunî kısıtlamaları bertaraf eder. Böylece istisna hâlinde "kararcılık"

liberal "normatizm"e galebe çalar.

Nitekim Başkumandanlık Kanunu'nun 5 Ağustos 1921'de Meclis'ten geçmesinin hemen ardından Mustafa Kemal Paşa Meclis'in uzun tartışmalarla ancak karar vereceği ağır "Tekâlif-i Milliyye" emirlerini tek başına yayımladı. Bu karar halkın mal varlığının bir kısmına geçici olarak el konulması, hukukun yer yer gözardı edilerek salt siyasî "kararın" devreye girmesiydi. Asker kaçaklarına yönelik çıkarılan sert cezaların İstiklal Mahkemelerince tatbiki de ordunun sayısını arttırmayı sağladı. Bu olağan dışı kararlar sayesinde yeniden teçhiz ve tertip edilen ordu Yunan ilerleyişini Sakarya'da durdurmaya muvaffak oldu.

Peş peşe gelmeye başlayan askeri başarılarla birlikte üç ay süreyle verilen başkumandanlık ünvanı böylece şartlar gereği üç kez daha uzatılmış, Büyük Taarruz öncesinde olağanüstü yasama yetkilerinin Meclis'e iadesi ile birlikte ordunun sevk ve idaresi kapsamındaki askeri başkumandanlık yetkisi süresiz hâle getirilmişti. Yine de muhalif vekiller kibirlerini sürdürdüler. Hüseyin Avni Ulaş bir nutkunda Paşa'yı tehdit edebilecek cüreti dahi gösteriyordu: "Paşa Hazretleri'ni severiz, fakat emrimize uymakla severiz, aksi takdirde parçalarız. O da iftihar etsin. Geldi bize bir halk gibi çalıştı." ²

Mustafa Kemal Paşa'nın hem şahsî iradesine hem de bu iradeyi taçlandığı art arda başarılarıyla artan gücüne muhalifler hâlâ normativist yaklaşımlarını sürdürüyor, İstiklal Mahkemeleri'nin Sivas'ta yaptığı bir kanunsuzluktan yahut alınması teklif edilip geciken bir karardan Paşa'yı vurabileceklerini sanıyor, Meclis'teki tartışmalarda sesler yükseliyordu. Lakin bütün

² TBMM GCZ, Cilt 3, 5. 19-20

bu demokratik cesaretlerine rağmen İkinci Grup üyeleri, Paşa'yı gayrikanunîlikle ve diktatörlükle suçlamanın ötesine geçmiyor, işgale karşı alternatif bir askeri strateji ortaya koymıyorlardı.

Böylece İstiklal Harbinin askeri devresi tamamlanıp Lozan'da görüşmeler sürecine girilince "egemenlik" kendini gösterdi. Tamamlanan ilk görüşmelerde varılan kanaatlere sert bir şekilde itiraz eden muhalifler, antlaşmanın imzalanmasını kesin surette menetmeye çalışıyordu. Büyük Taaruz sonrası işgal tehlikesinin ortadan kaldırılmasıyla "desizyonizm" okları bu sefer de içeriye yöneltildi ve Meclis'te tasfiye süreci başladı. İki dereceli seçimler aracılığıyla muhaliflerden arındırılmış yeni bir meclis oluşturuldu ve İkinci Grup'un organize yapısına böylece kolaylıkla son verildi. Örgütlü bir muhalefetin zaten bulunmadığı bu yeni mecliste özellikle hilafetin ilgası konusunda yükselen birtakım kısıp sesler de Paşa'nın yukarıda verdiğimiz sert beyanıyla kesildi. Mustafa Kemal Paşa böylece Meclis'te tamamıyla egemen olmuştu.

İkinci Grup normatizme yani kanun üstünlüğü ve meclis egemenliği mefhumlarına samimiyetle inanmış, Meclis'i her türlü şahsî otoritenin üstünde tutmuştu. Ancak harbin tarihî gerçekliği kriz anlarında bu kuralların yetersizliğini bir kez daha kanıtlamış, gerçek siyasî irade sahiplerince ortaya konan güç, hukukî-normatif gücü ortadan kaldırmıştır. Düzenli ordunun kurulmasıyla sağlanan şiddet tekeli, Kütahya-Eskişehir Muharebesi sonrasında takip eden felaket sürecinde çökme noktasına geldiğinde devleti kurtaran şey Meclis'teki tartışmalar ve çoğulculuk değil Mustafa Kemal Paşa'nın şahsında tecessüm eden egemenliğin aldığı hayatî kararlar olmuştur. Hukuk devleti ve meclis egemenliği ancak kendisini ipten alan bu müstesna müdahale sayesinde

varlığını sürdürebilme imkânı bulmuştur. Bu bağlamda Mustafa Kemal Paşa'ya yöneltilebilecek bütün hukukî ve etik tenkitler -Paşa'nınkine alternatif bir askeri strateji ortaya konamadığından- Schmitt'i doğrular şekilde manasız kalmaktadır.

Son Osmanlı Seçkinleri

Ahmed Hamza Ayrancı

Siyasî iktidarların hâkimiyetlerini sürdürebilmek için karşılamaları gereken temel şartlardan biri yönetilenlere onların çıkarlarını koruyabildikleri konusunda taahhüt sunabilme yetisidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Abdülhamid iktidarının bu hüviyette bir rıza üretimine ne ölçüde ihtiyaç duyduğu, Avrupa'nın sınıf ilişkilerini birebir uygulayamayacağımız ve yine Avrupaî standartlarda siyasî okuryazarlık ve siyasî örgütlenme kapasitesinin sınırlı olduğu Müslüman Anadolu tebaası için elbette sorgulanabilir. Buna mukabil gayrimüslim azınlıklar başta olmak üzere Balkanlar, Doğu Anadolu ve Arap Yarımadası'nın dört bir yanından yükselen taleplerin, milliyetler meselesinin beraberinde getirdiği değişimin kaçınılmazlığını çoktan ortaya koydukları da anlaşılabilir.

Farklı dinî ve etnik kökenden gelen yerel eşraf, memleketlerinin mukadderatını görünürde anayasallık statüsü devam etse de fiilen mutlaklaşma eğiliminde olan Abdülhamid saltanatına ve bu iktidara yakın olan kendi dinî önderlerine teslim etme niyetinde değillerdi.

Saray ise bu ayrılıkçı dalgayı yapısal siyasî reformlarla göğüslemek yerine yerel aktörleri birbirine düşüren ve günü kurtaran tavizci bir siyasete sarıldı. Balkanlar'da Rum Patrikhanesi ile Bulgar Eksarhhanesi arasındaki ihtilafları canlı tutarak Hristiyan unsurların ortak bir cephe kurmasının önüne geçmeye çabaladı. Doğu Anadolu'da aşiret reislerine Hamidiye Alayları komutanlıkları ve paşalık rütbeleri dağıtarak, çocuklarını ise İstanbul'daki Aşiret Mektebi'nde toplayarak saraya

sadık silahlı bir güç devşirdi. Arap vilâyetlerinde ise Rifâî Şeyhi Ebû'l-Hüdâ gibi yerel dinî önderlere maaş bağlayarak ve resmî ünvanlar vererek nüfuzunu korumaya çalıştı. Bu manevralar çeperdeki gerilimi bir süre dindirse de imparatorluğun kaçınılmaz görünen çözülüşünü durdurmaya yetmiyordu.

Ne var ki dönemin Osmanlı idaresinin karşı karşıya olduğu tehdit çeşitli Osmanlı vilayetlerindeki milliyetçi-ayrılıkçı akımlarla sınırlı değildi. Belki de en büyük siyasî tehdit, Abdülhamid idaresine bir süredir yabancılaşmış bulunan, devletin sınır vilayetlerinden gelerek İstanbul'un modern mekteplerinde buluşan, çoğunluğu Müslüman olan ve başta Üçüncü Ordu olmak üzere kışlalarda hızla taban bulan Jön Türklerdi. Devletin siyasî bütünlüğünü tehdit eden iç ve dış unsurların aksine devleti kurtarma iddiasına sahip bu zümre, yine devletin kendi eliyle yetiştirdiği fakat geleneksel saltanat nizamının ne zihnen ne de kurumsal olarak içine sindirebildiği nevi şahsına münhasır bir alt-orta tabakanın siyaseten en vasıflı yeni unsuruydu.

Bu zümrenin iktidara entegre olamayışı Abdülhamid yönetiminin yaslandığı melez kurumsal yapıyla doğrudan ilişkilidir. Pareto, toplumların yönetim biçimlerini incelerken iki farklı idare tarzının bir araya geldiği "karma tipleri" öne sürer. Bunlardan biri, temeli uzlaş ve kurnazlığa dayanan bir idareye askeri disiplinin aşılandığı Erken Roma örneğidir. Buradaki temel risk, idarenin zamanla bürokratik bir "taşlaşma" sonucu diplomatik esnekliğini yitirmesidir. Diğer ise meşruiyetini gelenekten, inançlardan ve merkezî otoriteden alan bir yapının içine yüksek dozda kurnazlık, diplomatik esneklik ve çıkar yönetiminin dâhil edildiği modeldir. Pareto'nun antik Kartaca'yı örnek gösterdiği bu ikinci

karma yapının hem içeriden hem dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı güçlü bir savunma kapasitesi geliştirebildiği varsayıldığı için teoride çok uzun süre ayakta kalabileceği vurgulanmıştır. Buna rağmen bahse konu idare tipinin beraberrinde gelen en büyük risk, yönetici kadronun her krizi entrikayla, tarafları birbirine kırdırarak ya da hasımlarını parayla ehlileştirerek savuşturabileceğine inanmaya başladığında uzun vadeli stratejik hedefleri bir kenara bırakmasıdır. İdare, günü kurtaran manevraların esiri hâline gelir ve nihayetinde satın alınamayacak, doğrudan zor kullanmaya kararlı bir muhalefetle karşılaştığında tamamen savunmasız kalır.

Abdülhamid'in otuz yılı aşan devlet idaresi pratiği tam da bu uzlaşmacı yönetim tarzının bir yansımasıydı. Padişah, iktidarını doğrudan bir mücadeleyle tahkim etmek yerine içeride hafiyelik ağına ve muhalifleri sistemin imkânlarıyla uzlaştırma yoluna başvurdu. Muhalefet hareketleri sert cezalarla ezilmekten ziyade bizzat sarayın sunduğu maddî çıkarlarla etkisizleştiriliyordu. Mesela Londra'da saray aleyhine en sert yayınları yapan *Hürriyet gazetesinin* sahibi Selim Fâris'e Beyrut'un içme suyu imtiyazı verilerek muhalefetten çekilmesi sağlandı. Benzer şekilde 1897'de İttihat ve Terakki'nin o dönemki liderlerinden Mizancı Murad Bey, İsviçre'de sarayın hafiyebaşısı ile masaya oturdu. Görüşmeler sonunda gazetenin matbaası ve nüshaları saray tarafından yüksek bedellerle satın alındı, Murad Bey'e ise Şûrâ-yı Devlet üyeliği ve yüksek bir maaş verilerek İstanbul'a dönmesi temin edildi. Paris'te kalan Ahmed Rıza'nın sarayın muhaliflerin önüne "bিরer kemik atarak" susturduğuna dair öfkeli tespiti, bu "tilki" siyasetinin muhalefet cephesindeki en yaygın yorumuydu.

Bu manevracı zihniyet dış siyasette ve askeri

alandanda da belirgindi. Büyük Güçlerin birbiriyle olan çıkar çatışmalarını kışkırtarak imparatorluğa zaman kazandırmak temel strateji hâline gelmişti. Ancak bu esneklik ordunun başına geçip sivrilebilecek güçlü askeri figürlerin rejim için bir tehdit olarak algılanması sonucunu doğurdu. Nitekim 1877-78 Harbi'nin şöhretli komutanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa, prestijinin sarayı gölgelemesinden çekinildiği için Mısır'a fevkalade komiser sıfatıyla adeta sürgüne gönderildi. Benzer bir temkinlilikle ordu, 1897 Yunan Harbi'nde olduğu gibi sahada üstünlük sağladığı anlarda dahi sarayın doğrudan müdahalesiyle dizginlendi ve mesele derhal diplomasi masasına havale edildi.

Ne var ki Abdülhamid'in her meseleyi diplomatik manevralar, hafiye raporları ve kişisel ihsanlarla geçiştiren bu yaklaşımı, kendisini modernleşme adına açılan Harbiye ve Tıbbiye mekteplerinden mezun olan yeni kuşağın hedefi hâline getirdi. Çünkü bu genç subay ve memurlar, sarayın küçük makamlar ve parayla satın alabileceği bürokrat yahut düşünür tipinden çok farklıydı. Sisteme girişleri liyakat yerine mutlak sadakate bağlanan kapalı bürokrasi yüzünden önleri kesilen bu mektepliler için bardağı taşıran son damla, 1908 yazındaki Reval Görüşmeleri oldu. İngiltere ve Rusya'nın Makedonya'ya muhtariyet verilmesi tasarısını masaya yatırdığı bu görüşmeler karşısında sarayın hiçbir varlık gösterememesi, subayları padişahın entrikalarla yönettiği oyun tahtasını toptan devirmeye sevk etti. 1908 Temmuz'unda Rumeli dağlarında patlak veren isyan karşısında sarayın gösterdiği ilk refleksin Şemsi Paşa suikastının ardından hiçbir direniş göstermeden derhal Kanunuesasi'yi ilan etmek olması, kurnazlığa dayalı bir rejimin kararlı bir teşkilatlı güç karşısındaki kaçınılmaz çaresizliğini teyit ediyordu.

Ancak iktidarı sarsan bu yeni zümrenin zihniyeti de en az sarayinki kadar çelişkiliydi. Yaygın kabullerin aksine Jön Türkler kitlelerin hürriyet taleplerini temsil eden romantik anayasacılar değillerdi. Tıbbiye ve Harbiye sıralarında Ludwig Büchner'in materyalizmi ve Gustave Le Bon'un kitle psikolojisi nazariyeleriyle yoğrulan bu kadro, toplumu tepeden inmece yöntemlerle dönüştürülmesi gereken edilgen bir kitle olarak görüyordu. Pareto'nun "türem" dediği meşrulaştırıcı söylemler ile bu kadronun hakikî inançları arasında derin bir uçurum vardı. Cemiyetin tepe yöneticilerinden Dr. Nâzım'ın Kanunuesasi'nin yeniden ilanı için yıllarca verdiği tüm mücadeleye rağmen metni tanımadığı yönündeki itirafı, bu anayasa metninin hukukî bir metin olmaktan ziyade kitleleri seferber eden destanvârî bir sosyal devindiriciden ibaret görüldüğünü belgeliyordu.¹ Nitekim iç yazışmalarında dini toplumsal geriliğin başat sebebi sayan bu pozitivist çekirdek, taşradaki askerleri ve ulemayı kışkırtırken tereddütsüz biçimde hilafet ve şariat retoriğine sığınabiliyordu.

1908 İhtilali bu yeni zümreyi bir anda iktidarın eşiğine getirdi fakat geleneksel meşruiyet kalıpları henüz onların doğrudan hükûmet olmasına izin vermiyordu. Nitekim cemiyetin önde gelen kalemlerinden Hüseyin Cahit, rütbesiz, sakalsız ve şöhretsiz mekteplilerin yahut posta idaresinden gelen genç kadroların doğrudan Sadarete veya Harbiye Nezareti'ne getirilmesini toplumun ve yerleşik devlet terbiyesinin kabul edemeyeceğini, böyle bir teşebbüsün memleketi kaçınılmaz bir anarşiye sürükleyeceğini savunur.

1 Georges Sorel'in "bir bilim olarak Marksizm" ve bir "sosyal şiir" olarak Marksizm ayrımı doğrudan paralellik kurulabilecek niteliktedir.

Bizzat cemiyetin içinden yükselen bu gerekçelendirme, Pareto'nun nazariyesinde son derece tipik ve işlevsel bir türem örneğidir. İttihatçılar, resmî sorumluluk almaktan kaçınarak iktidarı perde arkasından yönetme tercihlerini hem toplumun yerleşik alışkanlıklarına (Pareto'nun II. Sınıf türemleri: otorite, gelenek ve teamül otoritesi) hem de asayiş koruma ve anarşiyi önleme kaygısına (Pareto'nun III. Sınıf türemleri: kolektif menfaatle uyum) sığınarak gerekçelendirmişlerdir.

Böylelikle İttihatçılar Selanik'teki Merkez-i Umûmî üzerinden ipleri perde arkasından ellerinde tutarken vitrine Kâmil ve Said Paşalar gibi eski rejimin tecrübeli bürokratlarını sürdürdüler. Hukuk ve Meclis ise yalnızca Jön Türk hareketinin içinden doğan ve eşitler arasında birinci olarak rekabet hâlinde oldukları Hürriyet ve İtilâf gibi başka cemiyetleri dengelemeye yarayan birer araca dönüştürüldü. 1909'da padişahın Meclis'i fesih yetkisini budayarak üstünlük sağlayan cemiyet, 1912'ye gelindiğinde muhalefetin güçlenmesi üzerine Meclis'i dağıtabilmek maksadıyla aynı 35. maddeyi padişaha fesih yetkisi vermek üzere yeniden değiştirmeye kalkıştı. Meclis iradesi kısa süreli işlevini yitirdiği anda arka plana atılan sembolik bir unsurdan ibaretti.

Bu görünmez vesayet ve uzlaşma arayışları Balkan Harbi'nin getirdiği büyük felaketle tüendiğinde siyasî mücadele Pareto'nun nihaî belirleyici saydığı saf güç mücadelesi safhasına intikal etti. 23 Ocak 1913 Babıali Baskını, kamuoyuna takdim edildiği gibi kendiliğinden gelişen vatanperver bir infialin eseri değildi. Talât Bey'in baskından dokuz gün önce Brüksel'deki arkadaşlarına yazdığı gizli mektupta açıkça belirttiği üzere cemiyet, Kâmil Paşa kabinesinin Büyük Güçlerin baskısına boyun eğerek Edirne'yi teslim

edeceğini öngörmüş ve ordu ile kamuoyunda bu teslimiyyetin yaratacağı infial arkasına alarak hükûmeti devirmeyi adım adım planlamıştı.

Böylelikle yaşanan 1913 darbesiyle birlikte Osmanlı siyasetinde içeride uzlaşma ve dışarıda diplomatik manevraya dayanan Tanzimat teamülleri büyük bir sarsıntı geçirdi. İktidar, kuvvet kullanmaktan çekinmeyen yeni bir askeri zümrenin mutlak tekeline geçti. Tanzimat'tan itibaren devleti ağırlıklı olarak uzlaşmacı usullerle idare etmeye çalışan bürokratik akıl, sarayın taşlaşan nizamının yerini alan bu yeni ve genç kadro tarafından saf dışı bırakıldı. Şüphesiz Babıali koridorlarında tasfiye edilen yalnızca Kâmil Paşa kabinesi değil Osmanlı yönetici sınıfının on yıllardır süregelen iktidar formülüydü.

Ne var ki iktidarı mutlaklaştıran bu yeni kadronun asıl büyük imtihanı, iç muhalefeti bütünüyle sindirdikten hemen sonra patlak veren Cihan Harbi'nde yaşanacaktı. Bir sonraki yazımda devleti kurtarma inancını ve kuvvet kullanma iradesini mutlaklaştıran bu avangart İttihat ve Terakki kadrosunun Birinci Dünya Harbi'nin muazzam siyasî ve askeri girdabında nasıl bir rota çizdiğini ve Pareto'nun harp sosyolojisi rehberliğinde nihaî akıbetine nasıl sürüklendiğini ele alacağım.

Mes veretten Meclise: Kanunuesasi'nin İslamî Mes ruiyet Dili

Cihan Yılmaz Acuner

Osmanlı modernleşmesi uzun yıllar boyunca dinî me ruiyetin geri çekildiği, onun boşalttığı sahaya Batı'dan alınan kurumların ve seküler hukukun yerleştiği tek yönlü bir süreç olarak anlatıldı. Bu anlatıda Tanzimat eski düzenle ilk büyük kopuşu, Islahat Fermanı Müslim ve gayrimüslim tebaa arasındaki hukukî farkların aşılmasını, 1876 Kanunuesasi'si ise modern anayasal düzenin Osmanlı ülkesine girişini temsil etmektedir. Dola-yısıyla anayasanın ilanı çoğu zaman dinî ve hane-dan  me ruiyetten vatandaşlık, temsil ve kanun merkezli yeni bir düzene geçişin zirvesi sayılır.

Ancak 1876'da ortaya çıkan metne ve onu hazır-layan fikrî tartışmalara daha yakından baktı-ğımızda meselenin bundan çok daha karmaşık olduğunu görmekteyiz. Kanunuesasi İslam'ı

devletin dini, padişahı ise halife ve bütün Osman-lıların hükümdarı olarak tanımlarken aynı anda şahsî hürriyet, kanun önünde eşitlik, Osmanlılık, matbuat ve temsil gibi modern siyasî kavramlara da yer verir. Bu itibarla karşımızda ne bütünüyle klasik siyasî düzenin devamı ne de dinî me rui-yeti tasfiye etmiş seküler bir anayasa vardır. Asıl mesele modern anayasal kavramların Osmanlı siyasî diline hangi surette girdiği ve bu dile girerken nasıl tercüme edildiğidir.

Bu tercümenin en dikkat çekici aktörü Namık Kemal'dir. Kemal me veret, hürriyet ve halk hâkimiyeti gibi kavramları yalnızca Avru-pa'dan alınması gereken siyasî yenilikler olarak takdim etmez. Bunları şeriat, biat,  mmet ve adalet kavramlarıyla birlikte düşünerek modern

anayasal düzeni İslamî bir meşruiyet dili içerisinde savunmaya çalışır. Ne var ki burada kullanılan “tercüme” tabiri, bir kelimenin başka bir dildeki karşılığını bulmaktan ibaret değildir. Tercüme sırasında hem Avrupa’dan gelen siyasî kavramlar Osmanlı ülkesinin şartlarına göre değişmekte hem de onları karşılamak için kullanılan kadim kavramlar yeni manalar kazanmaktadır.

Namık Kemal’in Hürriyet gazetesinde kaleme aldığı meşveret yazıları bu dönüşümün en açık örneklerinden biridir. Kemal’e göre meşveret idarenin tercih edebileceği tali bir usul değil meşru hükûmetin temelidir. Nitekim “Mademki şer’an usûl-i meşveret mukarrerdir” derken temsîlî meclisi doğrudan klasik fıkıhta mevcut bir kurum gibi göstermeye çalışmaz. Meşveretin esasının şeriat tarafından kabul edildiğini, bu esasın hangi kurumlarla tatbik edileceğinin ise zamanın ihtiyaçlarına göre belirlenebileceğini savunur.

Bu ayrım Kemal’e Avrupa’daki parlamenter kurumları doğrudan taklit ettiği iddiasına karşı geniş bir hareket alanı sağlar. Meclisin biçimi yeni olabilir fakat bu durum dayandığı esasın yeni olmasını gerektirmez. Nasıl yeni silahlar veya ulaşım araçları sırf geçmişte bulunmadıkları için bidat sayılmıyorsa temsîlî meclis de klasik dönemde aynı surette mevcut olmadığı gerekçesiyle gayrimeşru ilan edilemez. Böylece meşveret hükümdarın dar çevresiyle yaptığı istişare olmaktan çıkarak ümmetin temsil edildiği kurumsal bir meclisin dayanağı hâline gelir.

Fakat tam da bu noktada kavramın geçirdiği dönüşümü gözden kaçırmamak gerekir. Kadim siyasî düzende meşveret toplumdaki bütün fertlerin eşit temsilciler vasıtasıyla karar süreçlerine katılması

manasına gelmiyordu. Meşveretin muhatapları ve uygulanma biçimi cemiyetin zümrelerine ve mevcut otorite silsilelerine göre değişebilirdi. On dokuzuncu yüzyılda ise bu kavram modern temsil düşüncesini meşrulaştıracak biçimde genişletildi. Dolayısıyla meclis meşveretle meşrulaştırılırken meşveret de meclise tercüme edilmiş oldu.

Benzer bir dönüşüm halk hâkimiyeti ile biat arasında kurulan ilişkide görülmektedir. Namık Kemal hükûmetin kaynağını yalnızca fetih, kuvvet veya hanedanın mutlak hakkıyla açıklamaz. Ona göre hâkimiyet ümmete aittir ancak hükmetme yetkisi meşru biat yoluyla Âl-i Osman’a tevdi edilmiştir. “Mülkümüzde hâkim biziz fakat hükûmetin icrasını bey’at-ı meşrûa ile Âl-i Osman’a tevdi ettik” ifadesi bu düşüncenin en açık formülüdür.

Burada halk hâkimiyeti doğrudan cumhuriyetle neticelenmez. Kemal İslam’ın ilk dönemlerinin bir tür cumhur olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını sormasına rağmen Osmanlı ülkesi için cumhuriyetin mümkün ve makbul olmadığını belirtir. Böylece bir taraftan siyasî iktidarın kaynağını ümmete atfederken diğer taraftan bu iktidarın icrasını hanedana tevdi etmiş olmasıyla onun varlığını da korumuş olur. Biat ise hükümdara kayıtsız şartsız itaatin ifadesi olmaktan çıkarak ümmet ile hanedan arasında siyasî yetkinin devrini sağlayan bir sözleşme gibi yorumlanır.

Bu yaklaşım önceki yazılarımızda ele aldığımız “irade-i ümmet” meselesiyle de yakından ilişkilidir. Namık Kemal Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından önce halkın devlet üzerindeki nezaret hakkını bizzat kullandığını, her kışlanın silahlı bir Meclis-i Şûra-yı Ümmet gibi çalıştığını ileri sürmüştü. Ona göre yeniçerilerle birlikte ortadan

kalkan şey yalnızca askeri bir zümre değil ümmet iradesinin fiilî taşıyıcısıydı. 1860'lardan sonra matbuat ve meclis etrafında yeniden kurulmaya çalışılan kamuoyu bu bakımdan büsbütün yeni değildi; daha eski bir siyasal müdahale aracının farklı vasıtalarla ihyasıydı.

Ne var ki eski ile yeni arasında doğrudan bir devamlılık kurmak da yanıltıcı olacaktır. Yeniçeriler, ulema, loncalar ve şehir toplulukları aracılığıyla tezahür eden irade korporatif bir mahiyet taşıyordu. Toplum birbirinin yerine geçebilen mücerret fertler olarak değil farklı zümre ve kurumlar üzerinden siyasete müdahil oluyordu. Anayasal temsil ise bu dağınık kuvvetleri merkezde kurulan tek bir meclis içerisinde yeniden tanımlamayı amaçladı. Başka bir ifadeyle modern meclis toplumun kaybolan müdahale kapasitesini geri getirmeye çalışırken onu merkezî devletin tam ve resmî olarak tanıdığı yeni bir hukukî biçime de soktu.

Namık Kemal'in hürriyet anlayışı da aynı tercüme sürecinin parçasıdır. Onun metinlerinde hürriyet ferdin bütün bağlarından kurtulması veya arzularının önündeki engellerin kaldırılması değildir. Hürriyet; ilahî adalet, şeriat, ahlak ve kanunla birlikte düşünülür. Bu sebeple sınırsız bir ferdiyetçilikten ziyade insanın keyfî iktidar karşısında korunmasını sağlayan meşru bir hak olarak ortaya çıkar.

Kanunuesasi'nin dokuzuncu ve onuncu maddelerinde Osmanlıların şahsî hürriyete sahip olduğu ve bu hürriyetin her türlü saldırıdan korunduğu belirtilir. Buradaki yenilik yalnızca hürriyet kelimesinin kullanılması değildir. Ferdin korunması artık padişahın adaletine veya toplumsal teamüllere bırakılmamakta, yazılı bir anayasa hükmüne bağlanmaktadır. Bu durum bir güvence meydana

getirirken hürriyetin kaynağını ve koruyucusunu da değiştirmektedir. Hak giderek devletin yazılı hukukuyla tanımlanır hâle gelmektedir.

Anayasanın diğer hükümlerinde de aynı çift yönlü yapı görülür. Devletin dini İslam'dır fakat tanınmış dinlerin serbestçe icrası devletin koruması altındadır. Din ve mezhep ayrımı gözetilmeksizin herkes Osmanlı sayılır fakat metin modern vatandaş yerine hâlâ tebaa dilini kullanır. Osmanlılar kanun karşısında eşittir ancak dinî ve mezhebî durumlar bu eşitliğin dışında bırakılır. Matbuat kanun dairesinde serbesttir fakat eğitim hürriyeti tanınırken mektepler devletin nezaretine verilir.

Bu hükümler tutarlı ve tamamlanmış bir sentezden ziyade farklı meşruiyet kaynaklarının aynı metin içerisinde yan yana gelişini gösterir. Saray, reformcu bürokrasi, ulema, Yeni Osmanlılar, gayrimüslim cemaatler ve Avrupa devletlerinin baskısı tek bir anayasal dil meydana getirmiş değildir. Kanunuesasi bu aktörlerin mücadele ve müzakerelerinden kalan çözülmemiş gerilimleri bünyesinde taşımaktadır.

1876'da ortaya çıkan düzeni "İslamîleştirilmiş anayasal modernlik" olarak adlandırmak mümkündür. Bu tabir, anayasal modernliğin Osmanlı ülkesine hiçbir değişikliğe uğramadan nakledilmediğini; İslam, hilafet, saltanat, şeriat, meşveret ve biat gibi kavramlar içerisinde yeniden anlamlandırıldığını ifade eder. Ancak bu adlandırma modern anayasal düzenin İslamî kavramlar tarafından bütünüyle ehlîleştirildiği manasına gelmemelidir.

Zira tercüme tek yönlü işlememiştir. Meşveret meclisi meşrulaştırırken meclis de meşveretin manasını değiştirmiştir. Biat hanedanı halk

hâkimiyetiyle uzlaştıırken modern egemenlik fikri de biatı siyasî yetki devrine dönüştürmüştür. Hürriyet şariat ve ilahî adaletle sınırlandırılırken hakların güvencesi giderek merkezî devletin yazılı kanunlarına bırakılmıştır. İslamî kavramlar modern anayasal biçimlere bir meşruiyet dili sunmuş fakat aynı anda bu biçimlerin içinde yeniden tarif edilmiştir.

Bu sebeple Kanunuesasi'yi yalnızca İslam ile modernliği uzlaştıran başarılı bir sentez olarak okumak eksik kalacaktır. Metin, merkezîleşen modern devletin toplumla ilişkisini yeniden kurduğu bir belgedir. Bir taraftan padişahın yetkilerini yazılı bir düzene yerleştirip meclis ve kanunlar aracılığıyla yeni bir anayasal haklar dili üretirken diğer taraftan meclisi açma ve kapama yetkisini hükümdara bırakmış, sürgün yetkisini muhafaza etmiş ve eğitimi merkezî nezaret altına almıştır. Dolayısıyla anayasa iktidarı sınır-
ladığı kadar onu yeni araçlarla tarif ve tahkim de etmiştir.

Buradaki temel mesele İslam'ın siyasî dilden çekilip çekilmediği değildir. İslamî kavramlar metinde ve tartışmalarda açıkça varlığını sürdürmektedir. Asıl değişim bu kavramların içinde işlediği siyasî ve kurumsal yapıda meydana gelmiştir. Şariat, meşveret ve biat artık yalnızca kadim düzenin kendi müesseseleri içerisinde değil anayasa, parlamento, vatandaşlık ve merkezî bürokrasiyle yan yana düşünülmektedir. Bu durum dinî meşruiyetin bütünüyle kaybolmasından ziyade meşruiyet kaynaklarının çoğalması ve birbirleriyle rekabet etmeye başlamasıdır.

Sonuç olarak 1876 Batı'dan alınan bir anayasanın İslamî kelimelerle süslenmesi değildir. Buna mukabil kadim İslam siyasî düşüncesinin tabîî bir devamı da değildir. Kanunuesasi modern

kavramların İslamî meşruiyet dili içerisinde kabul edilebilir hâle getirildiği ancak buna karşılık İslamî kavramların da modern devletin merkezî ve yazılı düzeni içerisinde yeniden tanımlandığı çok katmanlı bir tercüme teşebbüsüdür. Bu teşebbüsün en kuvvetli tarafı aslında modern siyasî kavramların ancak toplumun aşına olduğu bir dil içerisinde yaşayabileceğini göstermesidir. En büyük açmazı ise o dili muhafaza eder görünürken onu var eden kurumsal ve toplumsal zemini dönüştürmesidir.

Belki de bu sebeple soruyu Kanunuesasi'nin ne kadar İslamî veya ne kadar modern olduğu şeklinde sormak yeterli değildir. Meşveret meclise, biat halk hâkimiyetine ve ümmet modern kamuoyuna tercüme edildiğinde kadim kavramlar yeni düzene mi hâkim olmuş yoksa modern devlet onları kendi lisanı içerisinde yeniden mi kurmuştur? İşte sorulması gereken budur.

