

SAĞDUYU

İKİ AYLIK FİKİR DERGİSİ

SAYI : 6

AĖUSTOS-EYLÜL 2026



SAG̈DUYU

Genel Yayın Yönetmeni: Abdullah Veli Uçar

Editör: Mehmet Emin Kılıç

Redaktör: Ahmet Önder Uçar & Yasin Yazıcı

Tasarım: Yusuf İnce

www.sagduyudergi.com

İçindekiler

Karşıdevrim nedir ?	4
— Abdullah Veli Uçar	
İnsan Özünde Kötü Bir Varlık Mıdır ?	8
— Melih Bera Ermiş	
An'anevî Taassubun Faziletine Dair	13
— Ahmed Müşteki	
Modernitenin Bir Cüzü Olarak Pozitif Bilim	17
— Arif Eren Yıldırım	
Delirmiş Sağlamlar Mecmuası	23
— Eyüp Bedri Öztürk	
Mekân Teorisine Doğru - 2	28
— Yusuf İnce	
İslam Hukuku ve “Özecnebîlik”	31
— Mehmet Emin Kılıç	
Savaşa Dair	35
— Seyfullah Bozkurt	
Schmittyen Bir İstiklal Harbi Okuması - 1 : Partizanlık	39
— Mustafa Ahmed Güney	
On Dokuzuncu Asır Osmanlısında Seçkinler Üzerine Bir Tahlil	43
— Ahmed Hamza Ayrancı	

KARŞIDEVRİM NEDİR?

Abdullah Veli Uçar

IV

Evvelki kısımlarda Karşıdevrim'in meta-siyasal bir ideoloji olduğundan ve bu ideolojinin temel bileşenlerinden bahsettik. Ancak Karşıdevrim her ne kadar ismini oluşturan "karşı" ve "devrim" kelimelerinin ayrı ayrı işaret ettiği anlamlardan çok farklı bir şey olsa da aynı zamanda bir mücadelenin adıdır.

Sistemli ve gelişmekte olan bir ideolojiye intisabı gerektirdiği için bu mücadelenin modern olduğu şüphesizdir. Ancak modern diğer mücadelelerden farklı olarak Karşıdevrim, modernitenin bir tarafından tutup diğer tarafını dönüştürmeyi

veya düzeltmeyi düşünmez. Aksine, krizleri gün geçtikçe büyüyen "hasta adam"a kendi mezarını kazdırarak ona son kurşunu bizzat kendisi sıkmayı arzular.¹ Bu sebeple mücadelenin olabildiğince çok "radikal" -yani moderniteyi oluşturan çeşitli problem sahalarının tümüne nüfuz eden- ve olabildiğince az "marjinal" -yani bugünkü sosyal hayatın merkezinde yer alan meselelere

¹ Kapsamlı bir modernite tartışmasına girişmenin yerinin burası olmadığı kanaatindeyiz. Ancak burada modernite ile kastettiğimiz fenomenin, evvelki kısımlarda savunduğumuz pozisyon ve görüşlerin tam karşısında yer alan ve son birkaç yüzyılda gittikçe artan bir hızla yaygınlaşan eğilimlerin tümünü birden işaret ettiğini söyleyebiliriz.

olabildiğince yakın- bir mevkide durması icap eder. Bu konudaki esasları ortaya koymak için vakıada elimizde bulunan “siyasetin kapalılığı” ve “kolektif zihnin yitimi” fenomenlerini incelememiz gerekiyor.

Modern devlet geldiğimiz noktada hayatın kılcal damarlarına nüfuz etmiş bulunan dev bir makineye dönüştü. Demokrasinin sağladığı atmosfer neredeyse herkesi bir ölçüde politikleştirirken devletin işleyişine dair pek çok konuyu geniş bir bürokratlar ve teknokratlar zümresine bıraktı. Böylece kitleler devlet üzerinde bir tesire sahip oldukları inancını sürdürürken pratikte bunun tekabül ettiği alan bir iki sembolik meseleyle sınırlı kalabildi.

Yakın tarihte mevcut durumdan duyulan hoşnutsuzluk sebebiyle harekete geçen toplulukları dikkatle incelediğimizde kaderlerindeki ortaklık gün gibi ortaya çıkıyor: Hakikî bir dönüşüm talep eden herhangi bir hareketin henüz erken safhalarında siyaset sahasına girmesiyle marjinalize olması tam olarak aynı anda gerçekleşiyor. Zira ne uluslararası siyasete ve büyük çaplı ekonomik ilişkilere göre dizayn edilmiş olan bürokratik yapılar ne de kendisini eldeki gündelik ve sathî tartışmalarla kolay yoldan ifade etme imkânına kavuştuğunu düşünen kitleler sistemde köklü bir dönüşüm sağlayacak olan bir grubun başarısını kabul edecektir.

Öbür taraftan bu tespit her ne kadar pek çok ideolojik teşebbüsün havanda su dövmekle eş değer olduğu iddiasını ima ediyor olsa da bizce herhangi bir karamsarlığı gerektirmiyor. Mevcut sistemin çizdiği sınırlar içindeki siyasetin kapıları kapalı olabilir ancak insan hayatının hâlâ pek çok alanı meta-siyasal mücadeleye sonuna kadar açık bulunmakta. Bir mücadele olarak Karşıdevrim’in

sosyal ve iktisadî sahaları esas alması da tam olarak bundan kaynaklanıyor.

Hangi ideolojiye mensup olurlarsa olsunlar sistemin belirli bir ölçüde değişmesini talep eden hiçbir grup -henüz insan kaynağı eksikliği ve maddi sıkıntılar baş göstermezden evvel bile- kendi kurucu kadroları içinde gerekli ahengi yakalayamıyor. Bunun sebebi bugünkü sosyal enerjinin kolektif hareket etme şuuruyla bir arada bulunmuyor olmasıdır. Tarihteki başarıların ilhamıyla yola çıktıkları belli olan sağ ve solun nice idealisti, geçmişteki tüm mücadele destanlarının şiddet ve yoklukla terbiye edilmiş olan nesillerin miraslarına yaslandığı hakikatini bugün gözden kaçıyor gibi görünüyor.

Devletin aşırı genişlemesi nasıl siyaset sahasını kapatarak bize mühim bir sinyal veriyorsa insanların kolektif kabiliyetleri kendilerine sunacak hayatlardan mahrum kalmış olmaları da ikinci bir mühim sinyal olarak değerlendirilmeli. Yani artık sorun bir görüşün mensuplarının başarılı olup olmamasından daha köklü bir sorundur. Bu sorun artık bir görüşün mensuplarından bahsedip bahsedemeyeceğimiz sorundur.

Mevcut toplum iktisadî menfaat arayışlarını hayatının her sahasında bireyin bir sorumluluğu hâline dönüştürdü ve en parlak dimağların pek çoğunu bu sorumluluğun esiri kılmayı başardı. Asgari bir saygınlık için bile üretim-tüketim zincirlerinin sağlam bir halkası olmaya mecbur bırakılan insanlar artık bireyselliği bir varoluş biçimi olarak benimsemeye başladı. Bugün hâlâ ortak düşünme ve hareket etme kabiliyetine sahip bulunan azınlığın nüfusunun hızla azaldığını tahmin edebiliriz. Zaten bu azınlığın içinde de önceki devrin yetiştirdiği yaşlılar, henüz metropol hayatına entegre olamamış köylüler ve güçlü bir

cemiyet formasyonu almasına rağmen intisap ettikleri değerlerin yönlendirmesi yüzünden ellerinden kayıp gitmekte olanı anlamayan şehirler gibi birbirinden kopuk pek çok alt grup bulunuyor. Dolayısıyla artık bir çağrının -içeriği ne olursa olsun- kuvvetli bir kitlesel kayıtsızlık duvarını aşmak zorunda olduğunu kabul etmeli. Bir maksat için insanları seferber etmezden evvel akıllarında asgari bir “seferberlik” anlayışının bulunduğundan emin olmalı. Bu, 20. yüzyıldaki ideolojik hareketlerin genellikle inmek zorunda olmadığı bir seviyeyi ima ediyor.

Evvelce Karşıdevrim’in kendi muhataplarını yetiştiren bir terbiyeyi de ima ettiğinden bahsetmiştik. Bu terbiye etme süreci bireysellikler denizi içerisinde kolektif bir ada inşa etmek işi olarak görülebilir. Uzaktan görünmez ellerle atomlarına ayrıştırılan ve kolayca yönlendirilen yığınlar tarafından kuşatılmış bulunan “kabiliyetli hoşnutsuzlar”, evvela sağlıklı düşünmelerini garanti edecek sosyal ortamlara sahip olmak zorundadır. Onları ilkelerin, doktrinlerin ve ideallerin dünyasına bağlayarak “radikalliklerini” diri tutacak bu ortamlar; çoğu zaman alternatiflerin gözden çıkarılmasını ve kendilerini görünmez ama kuvvetli iplerle belli mekân ve insanlara bağlamalarını gerektirir. Hâlihazırda bildiğimiz vakıflar, dernekler, öğrenci toplulukları, siyasî partiler ve dost meclisleri bu ortamların ancak niteliksiz birer karikatürü addedilebilir.

İkinci olarak bu yolun yolcuları metropolün ve kapitalizmin kolektif kimlik üzerindeki aşındırıcı etkilerinden kurtulmak için kendi terbiye ortamlarına süreklilik kazandırmalıdır. Bunun için üretim, ticaret ve tüketimi kendi kimliklerine nispetle yürütmenin yollarına bakmalıdırlar. Kâr hırsını tasfiye etmiş ve kendisini geniş kitlelere karşı sorumlu hisseden kimseleri bir araya

getirerek onlarla dayanışma içerisinde hareket etmeli, üretim ve tüketim alışkanlıklarını kendilerini uzun vadede avantajlı kılacak şekilde düzenlemeli, yoldaşlarını zenginleştirmeksizin onların iktisadî güçlerini artırmayı amaçlamalıdırlar. Ancak bu yolla “marjinalleşmekten” kurtulabilirler.

Bütün bunlar Karşıdevrim’in günümüzde benimsediği yola dair ufak bir değerlendirmeden ibarettir. Bu mücadelenin ona gönül vermiş insanlardan ve onların yapıp ettiklerinden bağımsız düşünülmemesi gerekir. Yazıyla ifade edilebilecek şeylerin kısıtlılığı karşısında zikrettiğimiz esaslara göre vücuda getirilmiş bir cemiyetin gerçek bir mensubu olmak, bu memlekete dair anlamak ve yapmak istediğimiz her şey için kaçınılmaz bir ön koşuldur.

Hakikî bir dönüşüm talep eden herhangi bir hareketin henüz erken safhalarında siyaset sahasına girmesiyle marjinalize olması tam olarak aynı anda gerçekleşiyor. Zira ne uluslararası siyasete ve büyük çaplı ekonomik ilişkilere göre dizayn edilmiş olan bürokratik yapılar ne de kendisini eldeki gündelik ve sathî tartışmalarla kolay yoldan ifade etme imkânına kavuştuğunu düşünen kitleler sistemde köklü bir dönüşüm sağlayacak olan bir grubun başarısını kabul edecektir.

İnsan Özünde Kötü Bir Varlık Mıdır ?

Melih Bera Ermiş

Tarihin uzun soluğuna binlerce nefes karışmış, bunlardan bazıları hikmet peşine düşmüş fikirlere âlem içinde bir ses olmuştur. Bu hikmet hasretinin ifadesini gördüğümüz bir mesele de insanın ahlakın muhatap aldığı bir varlık olarak fiillerinin kaynağını idrakidir. Meseleyle ilgili olarak fikrî gelenekler içinde belli tartışmalar olmuş ve çeşitli zaviyelerden belli cevaplar verilmiştir. En nihayetinde klasik felsefe gelenekleri içinde kötülüğün insanın cahilliğinden kaynaklandığına ilişkin cevap hassaten öne çıkmıştır. Buna göre insan bir beden ve aklın bütünlüğünden ibaret olarak bedeninin arzuları tarafından kötülüğe sevk edilir, aklının sahip olduğu irfan ve irade ile bu arzuların eylemine dair olası etkilerini bertaraf eder, iyi olmak için uğraşır. Bu bakımdan cahillik kişinin bedeninin arzularına boyun eğmesi ve bu vaziyete karşı gelecek iradeyi ortaya koyacak irfana sahip olmamasıdır. Nitekim maddî arzular kötülüğü doğurmaya meyyaldir. Sonuç olarak cahillik kötülüğe sebep olur. Bu

noktada açıkça belirtilmesi gerekir ki klasik düşüncede irfan insanın kendi kendine ulaşabileceği bir menzil değildir. Tam aksine ancak ilahî olanın tecellisiyle irfana kavuşulacağı ifade edilmiştir. Bu bakımdan aklın kendi kendine keşfedebileceği ya da kurgulayabileceği bir hakikat söz konusu olmamıştır. Öyle ki akıl hakikate giden yolların varlığını ilahî olanın ışığı altında keşfedebilecektir.

Klasik dönemdeki bu fikrî algı toplumsal ahenkte hayatî bir yer tutmuştur. Toplum yönetici kesimlerin dahli olsun ya da olmasın sosyalliğin var olduğu her sahada insanın cahilliğiyle sebebiyet verebileceği uygunsuz olayları önlemek adına sınırlayıcı ve aynı zamanda tekâmül ettirici bir tavır takınmıştır. Bu paradigma içinde insanı arzularına köle edecek yolların örtülmesi ve cahil insanın terbiye edilerek ahlâken kamilleştirilmesi toplum fikriyatında esaslı bir yer teşkil etmiştir. Bu sebeple de toplum içinde ariflere, ilim ehline,

ihtiyarlara, zanaatkârlara hürmet gösterilmiş ve bu kimselerin sözlerine itibar edilmiştir.

Bireyin toplum içindeki tekâmülünü mümkün kılan hiyerarşi olgusu da tamamen ilahî kaynaktır. Halbuki insan bu hiyerarşiyi tersine çevirecek karanlık cevherleri fıtratında tabîî olarak barındırmaktadır ve ilahî olanla irtibatını kestiği takdirde türlü ifsatların husulüne sebep olabilir. Nitekim moderniteyi inşa eden filozoflar içinde bulunduğumuz maddiyat aleminde bir hakikat sabitesinin olabileceğine ve bunun da ancak akıl ile keşfedilebileceğine ya da kurgulanabileceğine dair inancı taşıyarak hakikate dair ortak bir materyalist zemin oluşturmayı esas bellemiştir. Bu doğrultuda neyin iyi neyin kötü olduğuna kesin şekilde karar vermek de kritik bir amaç olması hasebiyle öne çıkmış, bu amaca vasıl olmak adına belli yöntemler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan öyle bir tanesi vardır ki adeta sorunu kökten çözmüş, ortaya koyduğu paradigmayla sonuna kadar rasyonel olduğunu kanıtlamış gibidir. Thomas Hobbes'un ortaya attığı bu ahlak anlayışına göre tüm bağlamlarından kopmuş doğal hâldeki insan için "iyi" olan kendisine zevk, "kötü" olansa kendisine acı verendir. Bu hususiyet insan olmanın değişmez fıtratı olarak kabul edilmiş ve insanın hayatını korumak, menfaatini azami düzeye çıkarabilmek adına eşit akıllardan neşet eden belli müşterek hukuk normları inşa ettiği söylenmiştir. Yine bu aşamadan sonra hukuk normlarının ihya edilmesi için bir sözleşmeyle bina edilmiş devlet ortaya çıkmıştır. Bu dakikadan sonra insanın ahlaklı olması aklını kullanmak suretiyle başta hukuku sürdürecekt devlete ve sonrasında uyguladığı hukuka boyun eğmekle mümkün görülmüştür.

Hobbes'un bu argüman silsilesine baktığımızda görmemiz gereken en net husus baştaki önermeyi

kabul ettiğimizde sonraki önermelere karşı argümanla gelmenin pek bir fayda etmeyeceğidir. Zira Hobbes gerçekten de rasyonel ve tutarlı bir argümantasyon kurgulamıştır. Bundan ötürü baştaki aksiyoma odaklanmak ve epistemolojiyi tartışmak esas meselemiz olmalıdır. Hobbes insanın içinde bulunduğu "doğal hâl"in¹ tarihte hiç var olmamış olabileceğini kabul etmekle beraber bir düşünce deneyi içinde doğal hâl var olmuş olsaydı böyle olacağını savunmaktadır. Bu noktada tarihe bakarken dikkatli davranmak gerekiyor. Klasik felsefeye göre kozmoloji ilahî olan tarafından kuşatılmıştır. Bu bakımdan toplumsallığın kaynağı diğer her umde gibi ilahîdir ve "doğal hâl" toplumun içinde bulunduğu kadim düzenin kendisidir. Moderniteyle beraber ilahî olanla bağlantısını kaybetmiş insanlıkta kendisini gerçekten de Hobbes'un tarif ettiği doğal hâlde bulmuştur, toplumsallığın en baştan kurgulanması gerektiği hâlde. Bu bakımdan Hobbes'un ortaya koyduğu metot toplumsallığın hakikatini açıklamak şöyle dursun toplumsallığı kendi başına yaratmak zorunda kalan insanlık için bir kılavuz hâline gelmiştir. Diğer bir deyişle Hobbes aslında kendini gerçekleştiren bir kehanete imza atmıştır. Bununla beraber hayatî bir hatada bulunup buna doğal hâl adını vermiştir. Hâlbuki tam tersine bu yapay olandır, Hobbes'un kurgusundan başka bir şey değildir.

Sınırları net biçimde çizilmiş bu rasyonel kurgu, etik alanında pozitivist bir kesinliğe ulaşma arzusuna hizmet etmiş ve etkisi farklı sahalara sirayet

¹ The State of Nature, Hobbes'un Leviathan adlı eserinde ortaya attığı insanların politik bir iş birliği yapmadan (bir egemenin boyunduruğu altına girmeden) önce içinde bulunduğu "yalnız, fakir, iğrenç, vahşi ve kısa" durum. Buna göre bir egemene boyun eğmemiş her insan doğal hâlde birbiriyle savaşacak durumdadır.

etmiştir. Ortaya koyduğu “başarı” da pozitivist bakış içinde tutturabildiği rasyonel yol sayesinde olmuştur. Takip eden yüzyıllarda ortaya konmaya çalışılan iktisat bilimiyle bu görüşün kapsamı genişletilmiş ve herkesin kendi menfaati adına çalışmasının tüm toplumun menfaatine olacağı iddia edilmiştir. Birbirini besleyen fikrî gayretler en sonunda sınırsız arzusu olan insanların sınırlı kaynakların bulunduğu dünyada hayatını idame ettirmesini bir kaide kabul ederek hareket etmiştir. Bu bakımdan insanın menfaatini düşünerek hareket etmesinin iktisat sahasında aldığı biçim Hobbes’un ahlakı zevk-acı dikotomisi içinde ele almasından bağımsız düşünülemez. Filozof adeta yeniden kurgulanan toplumsallığın sabitesini belirlemiş ve toplumsallığın faaliyet yürüteceği diğer sahalardaki “hakikatler” de bu şemsiye altında kurgulanacak hale gelmiştir. Bir nevi Hobbes dünyadaki hakikat sabitesini var etme amacına onu inşa ederek ulaşmıştır. Binaenaleyh insanın menfaati için yaşaması modern dönemde hem doğal olduğu hem de kendisinden başka ahlakî bir yöntemin olmadığını kanıksatan bir mevki elde etmiştir. Öyle ki doğa bilimlerinde tutturulmuş pozitivist algı toplumun aksiyonlarına yansıdığı gibi ahlak teorisi de kendisini aksiyonlarla görünür kılmıştır. Adeta uzay araştırmacısı bir topluluğun uzaya roket yollamak adına Newton fiziğini yasa olarak kabul etmesi gibi bir insanın arzularının peşinden koşması da normlaşmıştır. Bu doğrultuda sınırlayıcılık sadece devlet tekelindeki hukuka bırakılmıştır.

Ahlakın modern dönemde nasıl kurgulandığını ve sosyoekonomik sahaya nasıl yansıdığını gördükten sonra anlamamız gereken asıl meseleye gelelim. Bugün bireyler kurgulanmış hakikatlerin tarih boyunca üst üste biriktirildiği bir enkaz üzerinde faaliyetlerini sürdürüyor. Ne var ki -klasik fikrî temayüllerle bağın kopmuş

olmasından ötürü- günümüzde ahlak ya dinî metinler üzerinden ya da modernitenin tamamen ortadan kaldırmaya muvaffak olamadığı klasik temayüllerin kalıntılarından çıkarılan postmodern kurgular aracılığıyla sürdürülmeye çalışılıyor. Hobbes’un ortaya koyduğu kılavuz işletilmeye çalışılsa dahi toplumların büyük bir kısmı tarafından bu kurgunun ahlâkın hakikati olarak kabul edildiğini söyleyemeyiz. Daha ziyade kurgu, kapitalist sistem içinde hayatta kalmanın ancak kendisiyle mümkün olması sebebiyle meşru görülüyor. Buna rağmen -iktisattaki arzusunun sınırsız olduğu kabulü Hobbesyen anlamda ahlak anlayışıyla bir tezat içinde değilse de- klasik temayüllerin kalıntıları sayesinde bugün menfaat peşinde koşturan, arzularının kölesi olan insanların yaptıklarının hâlen “kötü” olarak addedilebildiğini görüyoruz. Lakin sınırlayıcılık devlet tekeline hapsedildiği için toplumun “ahlaksızlık” olarak görebileceği şeyler legal olduğu sürece bir yaptırıma tabi olmuyor. Yani insanın çok çalışarak bir servet sahibi olması legal olduğu sürece bu hâliyle teoride meşru görülüyor.

Peki konunun servet sahibi olmakla ilgisi tam olarak ne? Bu noktada klasik fikir geleneklerinin taşıdığı irfanın çağımızla alakasını daha net görmeye başlayacağız. Arzularını gerçekleştirmenin “iyi” ya da en kötü senaryoda meşru olduğunu benimsemiş bireyler onları gerçek kılma şartının gerekli paraya sahip olmak olduğunu fark ettiğinde ortaya çıkan durum tüm bireylerin daha fazla servete kavuşmak için gecesini gündüzüne kattığı bir yarışma olur ki buna kapitalizm diyoruz. Bunun ne kadar ahlakî olup olmadığını şahsî zaviyemizden tartışmayı bir kenara bırakalım ve yine kurgunun içinde kalmaya devam edelim. Bu kurguda gerçekliği olmamasına rağmen örtük olarak kabul edilen bir durum söz konusu. İktisatta arzuların

sınırsızlığından dem vurulurken hukuk çerçevesi zikredilmiyor ancak örtük olarak kabul ediliyor. Burada dikkat etmemiz gereken nokta şu: Ahlakın hukuk kapsamına indirgendiği durumda hukuka aykırı bir eylemi “ahlaksız” olarak niteleyebilmek için eylemin hukukun görüş alanına girmesi gerekiyor. Bir başka ifadeyle bir hukuk icracısı eylemi gayrihukuki olarak değerlendirmede müddetçe o eylem ahlaksız olarak tasnif edilemiyor. Bu durumun tabîî sonucu da insanın hukukun gözetiminden kurtulabildiği sürece arzularının peşinden koşmaya devam etmesi oluyor. Bir anlamda insanlar sistemin açığını kendi “yarar”larına kullanıyor. En nihayetinde varılan noktaysa Epstein vakasının yaşananlar üzerinden yıllar geçtikten sonra inkişafı oluyor. Arzuların iyi olarak nitelendirilmesi hukuku var eden öncül mertebesindeyken ortaya konan bozuk hiyerarşide hukuk arzusunun altında kalmasına rağmen onu denetlemeye, sınırlandırmaya çalışıyor. Yeterince parayla hukukun gözetiminden kaçılabilceği günümüzde arzuların sınırsızlığı konsepti arzuların sayıca sonsuz olmasının yanında insanın dürtüsel fantezilerinin yaratıcılığına bağlı olduğunu da gözler önüne seriyor. Buna karşın dürtüsel sınırsızlığın önüne konsept olarak paradan başka bir engel konulmuyor. Pratik anlamda ise gördüğümüz gibi para da bir engel teşkil edemiyor. Hukukun caydırıcılığı ahlaksızlığı gerçekleşmeden önce önleyemiyor. Gerçekleştikten sonra da ahlaksızlığın bir yaptırıma muhatap olduğu pek söylenemez. Bir başka deyişle hukukun sahibi olan egemen dahi kendisini arzuların peşinden koşmanın iyi olduğu gafletinde buluyor. Kısacası yalnızca hukuka indirgenmiş bir ahlak anlayışı toplumu pasifize ederek ve kendisine çekidüzen verebileceği araçları ortadan kaldırarak kötülüğün hayat sahasını genişletmekten başka hiçbir şeye yaramıyor. Buradaki iddianın günümüz bireyinin

durumuna karşılık gelen diğer yüzüyse çok sert ve bir o kadar da gerçek: Bugün yeteri kadar paraya ulaşmış herhangi bir birey içinde yeni bir Epstein olma potansiyelini tarihte hiç olmadığı kadar çok taşıyor.

Geldiğimiz nokta dehşet uyandırıcı. Arzular çağının pik yaptığı dönemde para da hiç olmadığı kadar her yerde. Böylelikle ahlakî bakımdan da durum içler acısı. Bugün iyilik yapmak dendiğinde dahi akla ilk olarak “fakir”lere yardımda bulunmak geliyor. Bu denli paradan ve ekonomiden gayrı toplumsallık aracı düşünemez hâlde olan bir topluluğun yozlaşmaması için elbette hiçbir sebep yok. İlâveten bu tenkit modern düşünceler içinde daha eşitlikçi tarafta yer alan görüşleri de kapsamaktadır. Devrimlerin birbirini takip etmesi sonucunda belki kitleler için bir sınırlılık hâli söz konusu olacaktır olmasına ancak esas problemler olan maddiyatçılık ve bireysellik hâlen çözülmüş varsayılamayacaktır. Bu da demek oluyor ki belki insanlar bir ada satın alıp çocuk tacirleriyle anlaşılamayacak ancak ellerindeki imkân izin verdiği ölçüde arzularının peşinden koşmaya devam edeceklerdir. Demek ki artık ahlaksızlık da diğer her şey gibi bir meta hâline gelmiştir ve ne kadar parası varsa insan o kadar ahlaksızlık satın alabilecek durumdadır. Tüm bu dekadansın ortadan kaldırılması adına fikriyatın dönüşmesi elzemdir. Fikriyatın dönüşümünü sağlayacak geçiş dönemine ait formüllerin hazırlanması da bir ön koşuldur.

Yalnızca hukuka indirgenmiş bir ahlak anlayışı toplumu pasifize ederek ve kendisine çekidüzen verebileceği araçları ortadan kaldırarak kötülüğün hayat sahasını genişletmekten başka hiçbir şeye yaramıyor. Bugün yeteri kadar paraya ulaşmış herhangi bir birey içinde yeni bir Epstein olma potansiyelini tarihte hiç olmadığı kadar çok taşıyor. Demek ki artık ahlaksızlık da diğer her şey gibi bir meta hâline gelmiştir ve ne kadar parası varsa insan o kadar ahlaksızlık satın alabilecek durumdadır.

An'anevî Taassubun Faziletine Dair

Ahmed Müşteki

Modernlerin hatalı tasavvuruna göre -en bayağı manasıyla- insan zihni tüm varlığı ihata edebilmelidir. Daha doğrusu tüm varlık en bayağı insan zihninin dahi kavrayabileceği bir şey olmalıdır. En şüpheli modern için bile böyledir, varlığın hakikati (bu hakikat mutlak bir meçhullük olsa da) her insanda bulunan türden bir zihinle idrak edilebilir. Bu hatalı ön kabul elbette modernliğin alametifarikalarından olan başka bir hataya, yani insan zihninin varlığın dışında olduğu (yahut

varlığı dışarıdan müşahade edip kavrayabilir mahiyette olduğu) fikrine istinat eder. Varlığın dışında bir zihin tasavvur etmek ise varlığı tahdit etmenin yanında iki unsur meydana getirir. Bunların ilki ve aktif olanı kavrayan zihin, pasif olan ikincisi ise kavranılan varlıktır. Kartezyen noktinazara yapılan tenkitler bu ikili arasındaki aktiflik ve pasiflik kabulünü tersine çevirmiş gibi görünüyorsa da esasında zihnin failliğine en çok karşı çıkan nazariyeleri dahi sahiplenmek zihnin

failliğini gerektirmekte ve zihnin faaliyetini ispat etmektedir. İnsan zihni bir kere An'anevî varlık tasavvurundaki yerini yitirdi mi ortaya çıkan ikiliğin tamiri imkânsızdır. Bir kimse kendisini modern manasıyla ferdiyet içerisinde saydığı hâlde tüm amellerinin dışarıdan tesirle şekillendiğini iddia ediyorsa samimiyetinden şüphe duymak gerekir.

An'anevî varlık anlayışının özünü teşkil eden varlık merhaleleri tasavvuru ise modern zihnin en yabancı olduğu şeydir. Modernlere göre insan varlık sahasına giren ve aralarında hiçbir hiyerarşi bulunmayan (hepsi aynı "miktar" ve şekilde var olan) şeyleri bu şeylerden tecerrüt edebilen zihniyle teker teker kavrar. Ne var ki hakikatin bayağı insan zihni tarafından kavranabilir olduğunu kabul etmek fakat varlığın muhtelif merhaleleri demek olan varlık hiyerarşisini kabul etmemek tuhaf bir vaziyettir. Çünkü bunun neticesinde varlığın hakikati hem onu arayan zihin tarafından muhakkak kavranılabilecek bir şey addedilir hem de bilmek fiilinin kendisi her bir müstakil varlığın her bir müstakil hâline dair spesifik malumatları teker teker toplamaktan ibaret sayılarak varlığın hakikatini bilmek kişi için tamamlanması imkânsız bir vazife hâlini alır. Yani küllî bir ilimden bahsetmek imkânsız hâle geldiği için varlığa dair ilim her biri aynı değere sahip sayısız malumatın bir araya gelmesinden ibaret kalır. Fakat diğer taraftan varlığın hakikati, modernlere göre varlığın hududu dışarısında kalan tek şey (zihin) tarafından kavranılabilmelidir. Nitekim tanımak farklılığı gerektirir ve geriye varlıktan farklı bir şey olarak yalnız zihin kalmıştır. Bu yüzdendir ki bu vaziyet (varlığı kavramanın pratikte imkânsız ama teoride mümkün ve hatta belki mecburî oluşu) modernleri varlığın tamamını ya da bir kısmını topluca izah edecek kaideler aramaya sevk eder.

Modernitenin başından beri bu izahları yapmak iddiasıyla meydana getirilmiş ve birbirini takip eden pek çok nazariye doğmuştur. Ancak bu nazariyelerin hepsi mezkûr hataların esiri bulunduklarından yapılan izahların hakikî manasıyla küllî meseleleri teğet geçmesi mukadder olagelmıştır.

Diğer taraftan hiyerarşinin yok olduğu bir varlık tasavvuruna sahip yığınlar, insanın tüm faaliyet sahalarında terekeler meydana getirmiş ve bu terekelerin her tarafı kuşatmasının sebep olduğu "yorgunluk" küllî meselelere duyulan sahte alâkayı da nihayet azaltmıştır. İnsan hayatının her noktasında pek çok sesin duyulur hâle gelmesi teorik sahalarda iddialı kişilerin de melekelelerini yıpratmıştır. Zaten insan varlık karşısındaki yegâne öteki olarak başıboş bırakılmışsa varlığa dair bir şeyleri izah edebilenlerle edemeyenlerin arasında pek de bir fark kalmaz. Bu bakımdan modern entelektüelin entelektüel olmayan kimselere fâik olmasını gerektirecek hiçbir sebebe kendisi tarafından da inanılamayacağını söylemeliyiz. Entelektüelliğin ardındaki tek motivasyon sıklıkla söylendiği gibi bir öğrenme açlığı ise "öğrenme tokluğu" en azından bir mahrumiyetten azade olmayı ifade etmez mi? Bir insan zaafı sebebiyle yükselemez, bu açıktır.

Modern entelektüel toplayabileceği her müstakil malumata muhtaçtır, bunlar arasında bir fark gözetemez. Gerçi hakikati neredeyse bir bütün olarak kavrayabilmesi gerektiğine inanır ancak elindeki -en nihayetinde- müstakil malumatların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir şeydir, başka türlü olamaz. Bu yüzden taassup karşısında korku duyar ve mutaassıba düşmanlık besler. Kendisi gibi biri nasıl olur da hepsi aynı ehemmiyetteki malumatlar içerisinde bir kısmına razı olup diğerleri hakkında da hüküm vermeye kalkabilir? Ortada herkes tarafından

kavranılabileceğinden emin olunmasına rağmen daima inşa edilmesi gereken bir hakikat vardır. Bu inşa zarureti modern entelektüelin can suyudur ancak bugün her türden insanın zihnini işgal ettiği de inkâr edilemez. Şimdilerde bazı dinlere mutlak bağlılık iddiasındaki ham softaların bile hakikat hakkındaki iddialı konuşmalardan memnun olmadıklarını görebiliyoruz.

Bugün taassuptan uzak bir entelektüel olmak bize ilimle alâkadar olmanın yegâne yolu olarak takdim edilmektedir ki bizce taassubun kaybı ilimle hakikaten alâkadar olmaya mânidir. Ne var ki modern misallerini gördüğümüz tarzda bir entelektüellik aleyhtarlığını tasvip etmiyoruz. Bugünün entelektüellik aleyhtarı tavırları da son derece hatalıdır. Bu tavırların yakınımızdaki misallerine baktığımızda mevcut entelektüel tasavvurun sebebiyet verdiği kaosu cehaleti ilimden üstte sayarak izale etmeye çalışmak gibi abes bir gayretten başka bir şey göremiyoruz. Oysa sıhhatli bir zihin ilmin cehaletten yüce olduğunu asla inkâr etmez. İlim düşmanlığı ile doğru bir yere varmayı bekleyemeyiz.¹

Asıl mesele varlığın hakikî ilmine yönelmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Bu ilim bize An'ane ile aktarılmış olup insan, varlığa dair bu gerekli tasavvuru doğduğu dünyada hazır bulur. Bizim noktazarımıza göre ne insan zihni varlığın dışındadır ne de cemiyet ve An'ane tabiatın ayrı şeylerdir. İnsan yaşamak için tabiatın diğer unsurlarına nasıl muhtaçsa An'aneye de öyle muhtaçtır. An'anedan ayrılan bir cemiyet ayakta duruyorsa bu ancak An'anenin bakiyeleri sayesinde. Yeni doğan bebeğin beslenmek için

yetişkinlere ihtiyaç duymasıyla birinin varlığa dair doğru tasavvuru elde etmek için bunu kendisine aktaracak kişilere ihtiyaç duyması arasında pek de fark yoktur.

Fitrî insan için hakikatin yol haritaları bellidir. Herkes hakikate mutlak manada ulaşanlardan olamaz, hatta insanların pek azı bunu başarabilir. Fakat varlığa dair ilim hususunda insan başıboş bırakılmamıştır ve kişi haritasını gördüğü bu doğru yolda bir adım dahi ilerlemekle bahtiyar olur. An'aneye intisap eden bir kişi (An'aneye olan aklî ve hissî bağlılık hakkında intisap tabirini kullanmak isabetli olacağı için böyle ifade edelim.) kendisindeki eksiklikler sebebiyle hakikate yahut varlığa eksiklik isnat etmeyecektir. Kendi karanlıklarının hakikatin nurunu söndürebileceğini düşünmeyecektir. O, hakikate erenlerin ve bu kişilerin eserlerinin feyzini umarak yaşar. Ne olamadığını idrak etmenin de pek kıymetli olduğunu bilir. An'aneye intisap etmiş kişi için hakikat inşa edilmesi gereken bir şey değildir. Bu kişi hakikatin doğru tasvirini ve hakikate giden yolu An'anede hazır bulmuştur. Bu sebeple her malumata muhtaç hissetmez, en küllî ilme ulaşmaya gayret eder. Bir An'aneye intisap etmeyen kimseler pek çok fikirlerinde isabet etmiş olsalar da hakikatin inşa edilecek bir şey olduğunu varsayan diğer herkes gibi her müstakil mesele karşısında içtihatla bulunmak zorundadırlar. Yani onlar da aslında nicelik sahasında esirler. An'ane ise müntehileri için her sahada yol göstericidir.

An'aneye intisap ettikten sonra eğer gerekli müesseselere ulaşma imkânı mevcutsa varlıkla alâkalı en hakikî ilme doğru giden bir tür "ilim öğrenmek"ten söz edebiliriz ki bu pek az insan için mümkündür. Lâkin An'anenin tüm mensupları varlığa dair doğru tasavvuru edinmenin akabinde

1 Aslında bazı entelektüellerin kendilerini bir nevi havas addetme âdetlerinin, avamcı bir zihne sahip kişilerin entelektüellik aleyhtarlığının asıl sebebi olduğunu söyleyebiliriz.

doğru ve güzel hâllerini takviye edecek ilimlerden diledikleri kadar istifade edebilirler. Temel tasavvurlardaki taassup bu kimselere içinde bulundukları âlem için bir kullanma kılavuzu takdim eder.

Son olarak meseleyi biraz daha mücessem hâle getirerek muhatabım bulunan Ruh Aristokratlarına yol göstermek istiyorum. Bugünün kaotik ilim anlayışının bize dayattığının aksine bir şey hakkında hüküm vermek “fazla iddialı” değildir. Ancak her mevzuun sonsuz şekilde ele alınabileceğini ve en ehemmiyetsiz mevzuun bile muhtelif şahısların fikrî mesailerini neticesinde pek çok malumata işaret eder hâle gelebileceğini göz önünde bulundurduğumuzda kanaatlerimizin sarsılmasını istemediğimiz yerlerde dersimize iyi çalışmalıyız. Şimdiye dek itimat ettiğimiz peşin hükümler ve methe lââyık yanlarını zikrettiğimiz taassup, insanı ancak kendisine lâzım olmayan mevzulardan alıkoyduğunda cehaletten muhafaza eder. Yoksa bunlar tek başlarına bir mana taşımazlar.

Dikkat dağınıklığı ve mecburî angaryaların çokça arttığı şartlarda okumamız gereken eserler hakkında ise şunları söyleyebiliriz: An’ane bize hakikî metafiziği ve onun altında dallanıp budaklanan diğer ilimleri aktarır, hiyerarşiyi gözetmek kaydıyla kişinin meşrebince her türlü An’anevî eserden faydalanması iyidir. Modern eserler ise bize moderniteyi tanıttıkları ve böylece modernitenin sebep olduğu tahribatı aşmak hususunda yardımcı oldukları nispette manalıdırlar. Bu eserlerde hakikatin bizatihi kendisini aramak yanlış olacaktır. Lakin elbette fark etmeden taşıdığımız hatalı tasavvurları anlamamıza vesile olan her eser dikkate değerdir. Mevcut tahribatı gidermek ve sadakatimizi sunmuş olduğumuz metafizik tasavvura münasip şekilde hâlimizi takviye etmek okuma ameliyesini meşru ve lüzumlu kılar. Ruh

Aristokratınıninki gibi ulvî bir gaye çok temkinli davranmayı gerektirir, umdelerinden sıyrılarak bu ulvî gayenin tahtına göz dikmiş bir öğrenme faaliyeti onu yolundan alıkoyar.

Modernitenin Bir Cüzü Olarak Pozitif Bilim

Arif Eren Yıldırım

Günümüzde modernitenin kendini en çok kabul ettirdiği sahalardan biri pozitif bilimlerdir. Öyle ki ilerici ve gerici, gelişmiş ve ilkel gibi ölçütler başat cetvellerden görülmektedir. Batı veya modernite tenkidi iddiasındaki çevrelerce bile pozitif bilimler sahasındaki modern gelişmeler müspet karşılanmakta, batının değer algısı açısından geldiği noktadan bağımsız değerlendirilmektedir. İnsanoğlu üzerinde bu kadar yoğun bir hakimiyet kurmuş olan bu sahanında aslında modernitenin

diğer unsurlarından bağımsız olmadığı göz ardı edilmektedir.

İlk önce mezkûr modern pozitif bilim anlayışını inceleyerek başlamak yerinde olacaktır. Modern olan esasında meşruiyetini ilâhî olanın dışında arayan ve buna binaen kendinde hakikatın bir tezahürünü taşıyan An'anevî form ve kurumların karşısında durandır. Şayet modern bilim terkinde bilim kelimesini sistemli bilgiler

bütünü şeklinde tanımlarsak modern bilim terkihi ilâhî olan ile ilişkisi kesilmiş bilgi anlamına gelir. Bu tanımın günümüzde karşılık geldiği noktayı anlamak için günümüze ulaşım sürecine değinmek yerinde olacaktır.

“Aydınlanma” olarak isimlendirilen dönem ile beraber hususen Batı toplumunda aklı süreçlere mana kazandıran ilkelere karşı bir ayaklanma gerçekleşti. Rasyonalizmin bayraktarlığını yaptığı bu ayaklanma ile bilginin merkezine insan aklı yerleştirilmesi hedeflendi. Rasyonalizm bilgiye meşruiyetini veren unsurun insan aklının kendisi olduğu ilkesine dayalı düşünce akımı olarak basitçe izah edilebilir. Hakikate dair her şeye kendi başına ulaşabileceği zannı içerisinde olan insan aklı, ihata edemediği bütün unsurları bilgiye dair tasavvurundan çıkarmaya başladı. Haddi zatında akıl ancak ihata edebileceği şeyleri anlar, yapısı gereği haddi vardır. Hakikatin bütünlüklü bilgisi ise bu hudutlar ile sınırlandırılmaz. Bunun sonucunda akıl kaçınılmaz olarak, ulaşmadığı şeyleri bilgi olmaktan tasfiye etti. Bu tasfiye neticesinde elinde kalan tek bilgi türü olan maddî âleme bu âleme ulaştıran duyularına yöneldi. Neticede rasyonel akla göre bir bilgi aklın sınırlarında açıklanabiliyor ise manalıdır. Netice itibarıyla modern özne, metafizik gibi saf aklı aşan cihetleri olan alanlar hakkında konuşmanın bir değeri olmayacağı sonucuna vardı.

Maddî olana meyleden insanın düştüğü bir diğer yanılgı maddeyi metafizikten bağımsız olarak ele alabileceğidir. Maddî dahi olsa mekânda olan hiçbir şey kökenini mana âleminden alan nitelikten ayrılmış olamaz. Mana âlemi ile olan bağına sınır çeken modern zihin zikredilen kaidenin sonucu olarak niceliğe indirgemeye mecbur kalır. Nesnelerin kendileri ve kendinde ne olduğu bilgisi yerini bu nesnelere

dair zihinde oluşan nicel yansımalarına bırakır. Geldiği bu nihaî noktada bilim, üzerine uzlaşmış boş kavramlardan ibaret bir hâle gelir.¹ Geline hâlde günümüzde herhangi bir teorinin sübutunu gösterecek sabit ilkeler mevcut değil. Mevcut durumu bir miktar daha izah edelim. Zikredildiği üzere kökenleri rasyonalizm ilkelerinden neşet eden günümüz yaklaşımında bir şey akıl ile izah edilebildiği ölçüde muteberdir. Sözelimi somut delillere, deneye ve gözleme dayalı bilimlerin anlamında kullanılan pozitif bilimlerin çıktısı olan bilgilere geçerlilik addedilmekte, öte yandan deney veya gözleminin sınırları bulanıklaşan alanların çıktılarını ise tartışılmaya müsait olarak görülmektedir. Bu ilişkiyi modern bilimlerin hiyerarşisi olarak adlandırsak şayet, aynı hiyerarşinin bir bilimin matematiksel ifade ve formüle edilme imkânı nispetiyle de yapılabileceğini görürüz. Matematik ifadenin nicelik ile ilişkisiyle beraber ele aldığımızda modern zihnin, kainatı anlayışında niceliğin yeri bu cihetiyle de gösterilebilir. Bu durum hususen modern matematik telakkisi de göz önüne alındığında şu ana kadar modern bilim anlayışı ile ilgili söylediklerimize delil gösterilebilir.

Bilginin mana değerinin ve doğruluk özelliğini kaybetmesinin en net görüldüğü saha konusu gereği zihnî nesneleri ele alan matematiktir. Modern düşüncenin aklın sınırları içerisinde anlamlandıramadığı bütün kavramları bilgiye dair olan anlayışından tasfiye ettiğine değinmiştik. Modern ruhun matematikteki tezahürü ise matematiksel nesnelerin yalnızca bir mantık ögesi olarak ele alınması olmuştur. Matematik fiziki olanın aksine niceliğin dış mekânda bilfiil tezahür etmemiş formlarını inceler. Sahasının

1 René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, [2024]).

genellikle bilfiil var olan mekâna dair olmaması, akılcı modern zihnin bu sahadaki kavramlar üzerine hızlıca bir yanılgıya düşmesine zemin hazırlamıştır. Nesnelerin ve formların niteliklerinin göz ardı edilmesinin sonucunda matematik; modern noktainazarın aklın kendi icadı olarak gördüğü analitik kavramlardan, formel inşalardan ibaret bir hâl almıştır. Aklın ürünü olarak görülmesi sebebiyle esasında modern zihin herhangi bir olguyu matematiğin dili ile açıklayabildiği ölçüde bilimsel kabul eder çünkü ancak bu nicel metrik ile olguyu sınırlandırabilir.

Modern zihnin niceliğe indirgemeci yaklaşımının ürettiği yanılgılar sadece bu cihetler ile sınırlı değildir. Söz gelimi bazı sahalarda öyle nesneler tanımlanmaktadır ki bu nesnelerin nitelikleri ve manaları göz önüne alındığında aşikâr çelişkiler oluşmaktadır. Bilimin böyle kavramların üretiminde beis görmemesi, bilimin nazarında bu kavramların yalnızca formel yapıda bir yere denk gelen sembolik işaretlerden ibaret olmasındandır. Genellikle formel yapı içerisinde anlamlandırılmayan noktaları doldurmak için üretilen bu nesneler meseleyi her cihetiyle izah edemediği gibi bulunduğu sahayı da daha ufak parçalara böler. Bu vakıa modern nazar altında birçok sahada gözlemlenebilir. Nihayetinde herhangi bir şeyin ilkesi ve manası ancak o sahanın hiyerarşik olarak daha üstündeki bir kavram tarafından verilebilir. İlkelerini kendinde veya kendinden daha altta bulunan unsurlarda arayan her daim çözümlenemediği problemlerle yüzleşecektir. Diğer bir taraftan insan, üzerine uğraştığı bilimsel üretimi anlam âleminde bir yere yerleştiremediği için uğraştığı alan namına hakikî bir neden bulamayacaktır. Bugün bilimsel üretim iddiasındaki kişilerin genel itibarı ile somut meseleler üzerine yoğunlaşması ve mezkûr üretimin motivasyon kaynaklarının başında somut çıktılar olması

bundandır. Diğer bir ifadeyle arkasında dayandığı sabiteler olmadığından modern olan yalnızca zahirî olana odaklanmaya mecburdur. Bilgiye dair sahalarda niceliksel artma hiçbir şekilde niteliğin yerini dolduramayacağından bilimsel dünya görüşü insana amaçsız ve sonu belirsiz bir koşturmacadan daha fazlasını sunamaz. Bilimsel üretim dışarıdan belki pratikte karşılığı olan, arı kovani gibi işleyen bir yapı olarak gözükse de esasında adeta tekdüze kum tanelerinden oluşan bir yapıdır.

Modern bilimin günümüz toplumu üzerine olan tahakkümüne değinmiştik. Modern düşüncelere itirazda bulunma iddiasındakiler bile çoğu zaman modern bilimsel üretimin, tekniğin “başarısını” inkâr edememektedir. İtiraz iddiasındakilerden dinî değerlerin mihmandarlığını yapma iddiasındaki kimileri bilimleri anlamlandırmaya dair çalışmalarından geri durmamıştır. “Klasik dönem içerisinde ilimler belli bir tasnif içerisinde yer alırdı. Bu tasnif yalnız fizikî ilimleri değil aynı zamanda metafiziğe dair olanları da içerirdi ve bir tür ilimler hiyerarşisi sağlanırdı. Bilim tarihî gelişimi esnasında bu tasnifini özellikle düşüncede saf akıl nazarından metafiziğin elenmesi ile kaybetti. Şayet günümüzdeki yeni bir ilimler tasnifi ile günümüz bilim nazariyesi, metafizik açıklamalar ile uzlaşarak bir hiyerarşi oluşturulursa pozitif bilimlere tekrardan İslamî nazar kazandırılabilir.” şeklinde bütün meseleyi yalnızca bilimlerin dinî veya felsefî bazı ilimlerle ilişkisine indirgeyen çeşitli anlatılar günümüzdeki çalışmalara örnek gösterilebilir. Mezkûr zevatı da hâvî kesimlerden neşet eden ve esasında özcü zihniyetin bir ürünü olan bu ve bu minvaldeki anlatılar modernin mahiyetine dair yanılgılardan kaynaklanır. Bu yanılgılar -zamanın ivmelenerek sefil olana doğru gittiğini de düşününce- giderek daha fazla bocalamalara neden olacaktır. Bilgi

kaynaklarının gittikçe avamîleşmesi ile beraber zaten atomize² olmuş bilginin mevcut paradigma içerisinde bile geçersiz olan izafî yorumları oluşmaya başlamıştır.

Moderni An'anevî olana muhalif olan şeklinde tanımlamıştık. An'anevî olanın ilimlere tezahürü açıklandığı takdirde mevcut modern yanlışlara bir çıkış kapısı oluşacaktır. An'anevî bilim telakkisini daha doğru ifade edebilmek için bilim kelimesi yerine kapsayıcılığı daha fazla ve daha yerinde olan ilim kelimesini tercih edeceğiz. Geleneksel ilim anlayışında ilme dair her şey esasında bir bütünün farklı mertebelerde parçalarıdır ve bütünde sahip oldukları konum itibarıyla mana kazanırlar. Burada bütün kavramının -modern zihninin yanlışlığına düştüğü şekilde- yalnız fertlerin toplamında ibaret bir yapı şeklinde görülmemesi önemlidir. Zikredilenler de dâhil olmak üzere birçok modern yanlış “bütün” kavramının bu yanlış yorumundan kaynaklanmaktadır. Bütüne dair yanlış ayrıca ele alınmayı gerektirdiği için burada sadece birkaç noktaya işaret etmek ile yetineceğiz. Kendi niteliği itibarıyla bütün parçasından önce gelir ve parçalar bütüne nispetle mana kazanır. Bütünün bu niteliği bütünü aşan bir düzlemden sağlanır. Binaenaleyh herhangi bir ilim ancak ait olduğu bütün içerisinde mana kazanır. Bu bütün ise ancak sahih An'ane ile aktarılır ve bir ilimde An'anevî olanı muhafaza eden bu bütüne olan nispetidir. Bu açıklama aynı zamanda yukarıda tenkit edilen anlatılara da ışık tutar. Modern düşünce mahiyeti gereği bu bütünün dışındadır ve çıktılarından olan bilimsel üretim dışarıdan bütüne eklenemez. Benzer şekilde herhangi bir modern

disiplin felsefî veya kelimî dayanaklara isnat ettirilmesi bu dayanaklar ile açıklanabiliyor olmasından ötürü bütüne dahil olamaz veyahut bütüne dair unsurlar bu çevrede yeniden kurgulanamaz. İlimlerin An'ane içerisinde aktarımı dahi An'ane'nin taşıyıcısı ve icazet sahibinin takdirince olmalıdır ki ancak o zaman ilmin bütün ile ilişkisi muhafaza edilebilir. Modern zihin, manası saf akli aşan bu bütünlüğü kavrayamaz. Günümüzde bu sahaları anlamlandırmaya dair çalışmalarda düşülen yanlışların sebebi de bu zihninin dışına çıkılamamasıdır.

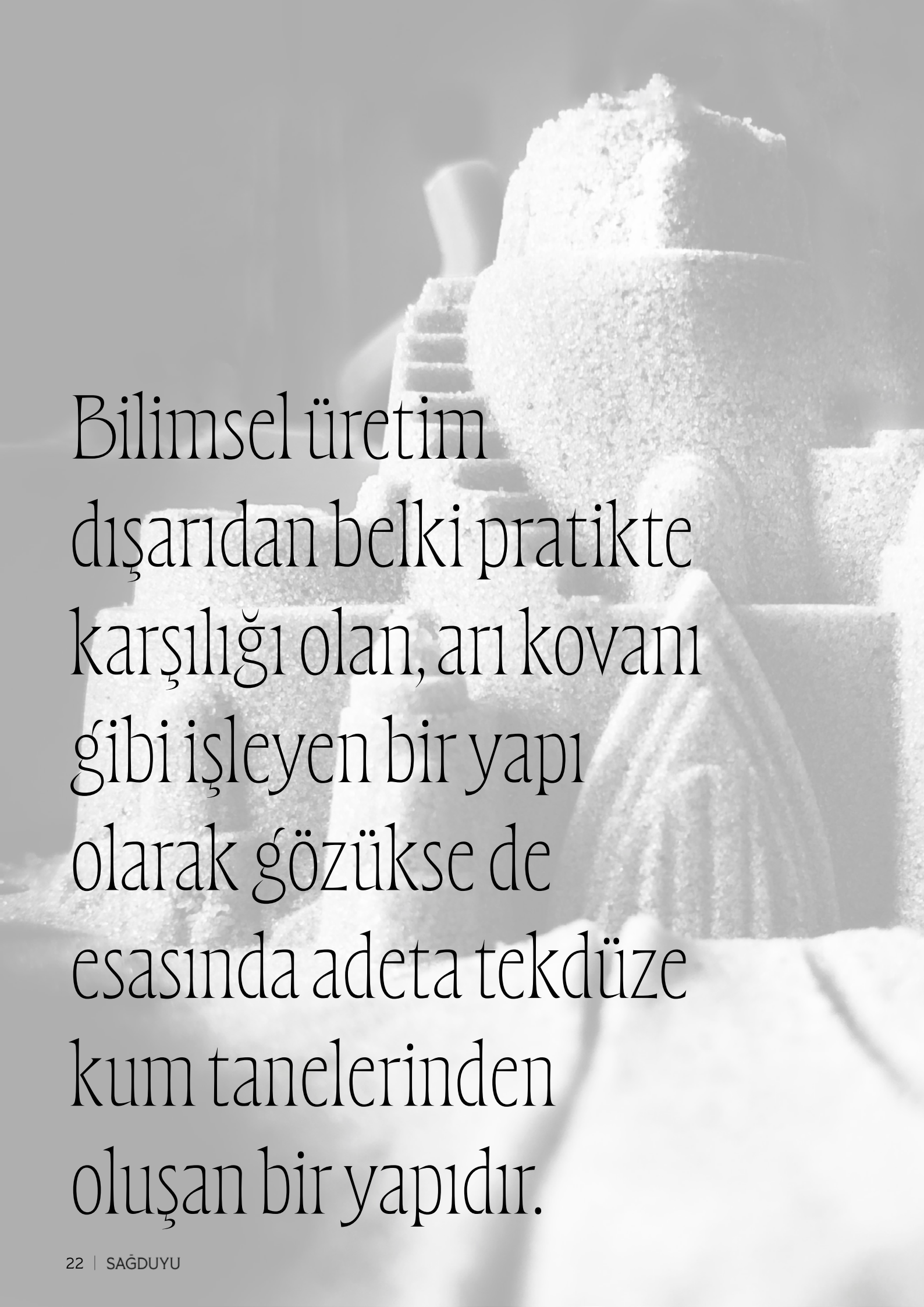
An'anevî unsurlarını sürdüren bir ilim “bilimsel” üretim faaliyeti içerisinde bulunmaz. An'anevî anlayışa göre eşyanın bilgisi zaten sabittir. Klasik anlamda ilmî faaliyet bir nevi, insandan bağımsız şekilde var olan bu hakikatin farklı sahalardaki tezahürünün belli kaideler ile, tespiti ve izahıdır. İnsan aklının dahi bütünün dışında olmaması gerçeği bu nazariyeyi tesis eder. En nihayetinde zihin de varlıktan bağımsız değildir. Bilgi mana alemindeki konumunu da ancak böyle bir düzlem içerisinde bulabilir. Diğer bir taraftan insan ancak nitelikli bütün içerisinde küllî kavramlar hakkında konuşabilir. Fark edileceği üzere ilmin herhangi bir sahasını dışlamadık. Bunun sebebi mevzu ne olursa olsun sahih metafizik ilkelere dayanan ilmin, bir varlık alanını açıklamayı hedeflemesi ve bunu yaparken bütünden neşet eden An'anevî formlarını muhafaza etmesidir. Ancak bu şekilde mana ile kalıcı ilişkisini sürdürebilir.

Modern nazarın zahirî olanda kaldığından ve bunun bir mana alemine sahip olmamasının sonucu olduğundan bahsedilmişti. Öte yandan hakikî anlamda bir bütünde yeri olan An'anevî unsur yalnız zahirî bir manada kalamaz. Hususen modern devirde daha çok maddeye ve niceliğe

² Atomize olmak tabirini birbirinden ayırt edilemez ve daha fazla bölünemez ayrık parçalar haline gelme manasında kullanıyoruz.

karşılık gelen sahalarda böyle bir mana daralması ile karşılaşmaktayız. Hiçbir mefhum veya mefhumlar arası ilişki, her ne kadar maddenin veya niceliğin farklı formları hakkında olursa olsun metafizik manadan ârî değildir. Bu sebepler ile An'ane içerisinde yer etmiş hiçbir alan yalnız zahirî olandan ibaret olamaz, mana aleminde bir yere karşılık gelen batınî anlamlara da sahiptir. Bu manevî (manaya dair) atıf saf niceliğe dair ilimlerde bile muhafaza edilir. Bugün manevî olandan yoksul hâldeki günlük hayatımızda dahi sembolik manalarından bîhaber kullandığımız birçok ibare bulunmaktadır. Durumu somutlaştırmak adına bir örnek olarak yazı boyunca işaret edilen “bütün” kavramı gösterilebilir. Şu ana kadar olan bahisler bile bu kavrama ait nitel ve sembolik anlamların kaybının etkilerini göstermektedir.

Hülasa, günümüzde bizi her yönüyle tahakkümü altına almaya çalışan modernitenin en gözde cephelerinden olan bilim sahası teknik ilerlemeciliği de yanına alarak insanı kuşatmaktadır. İnsanın tabiatına aykırı olan bu kuşatmaya karşı çözüm üretme iddiasındakiler meseleye dar bir pencereden bakarken kuşatmanın müsebbibi olan modern dünya görüşünün dışına çıkamamıştır. Bu içinde bulunduğumuz eşyanın sabit formlarına karşı kuşatmadan ancak zahirî sahadan çekilmekte olan An'anevî formların tekrar hâkim kılınmasıyla kurtulunabilir.



Bilimsel üretim
dışarıdan belki pratikte
karşılığı olan, arı kovanı
gibi işleyen bir yapı
olarak gözükse de
esasinda adeta tekdüze
kum tanelerinden
oluşan bir yapıdır.

Delirmiş Sağlamlar Mecmuası

Eyüp Bedri Öztürk

Önceki yazıda bilim adamlarının yaptığı “bilimsel” çalışmaların sonucunda insanın yalnızca elektro-kimyasal tepkimelerden oluştuğunu öne sürdüklerinden bahsetmiştik.

İnsanın ne olduğuna dair açıklamalar yapan bilim adamları insanın “normal” olma durumunu tayin etmeyi de kendilerine vazife bilmişlerdir. Fakat bilindiği üzere normalin tanımını yapmak epey zordur. Dünya tarihi boyunca tüm ekoller kendi normal tanımını yapmışlardır. Tanıma uygun olarak da sağlık sistemini ve hukuk sistemini ihdas etmişlerdir.

Her insanın eşit olduğunun düşünüldüğü, yaşamın ritüellerinin tek tipleştirildiği, beden bilgisinin kamulaştığı¹ çağımızda sağlığın gerçek tanımını tüm insanlarca meşru görülen ve doktorlarca kabul edilen bir teşkilat yapmalıdır. Bu bakımdan kurulduğu günden beri otoritesini sürdüren ve derinleştiren WHO’nun açıklamasına bakmak gerekmektedir.

¹ İnsanın kendi bedenine dair bilgileri bilemeyeceği ancak doktorların insan bedeni hakkında karar sahibi olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır.

WHO'nun tanımınca sağlıklı olma hâli hastalık veya sakatlığın yokluğu ile beraber bedensel, ruhsal ve sosyal açıdan tam bir iyilik hâlidir. Fakat bu tanımda büyük bir muğlaklık bulunmaktadır. "Tam" bedensel, ruhsal ve sosyal iyilik hâlinin ne olduğu tamamen belirsizdir. Bu belirsizliğin sonuçlarını ortaya çıkarmak için hastalıkları temel olarak iki gruba ayıracağız. Somatik ve ruhsal hastalıklar.

Somatik hastalıklar bedenin dokularından, organlarından kaynaklanan hastalıklara verilen addır. Somatik hastalıklarda vücutta ölçülebilir değişiklikler olur. Ölçülen veriler sayesinde de tanı koymak kolaylaşmaktadır. Çeşitli biyokimyasal parametreler incelenir, test sonuçları tetkik edilir, hasta çeşitli metal yığınlarına baş başa kalır ve hastalık tespit edilir. Somatik hastalıkların tanısı nisbeten nettir ama verilerin normal sınırları keyfidir. Hatta duyarlılığı artırmak bahanesiyle normale dahil olan sınırlar her geçen sene daraltılmaktadır. Böylece sistemin kazananı yine ilaç şirketleri olmaktadır.

Ruhsal hastalıkların tanısı ise daha karmaşıktır. Normalin sınırlarının tamamen keyfi olmasının yanı sıra ruhsal hastalıklarda ölçüm de yapılamamaktadır. Bu bakımdan ruhsal hastalıklar; klinisyenlerin tedavi ettiği, araştırmacıların incelediği, eğitimcilerin öğrettiği ve sigorta şirketlerinin ödediği fakat mahiyetine dair hiçbir hükmün verilmediği vakıalar olarak tanımlamak daha gerçekçi gözükmemektedir.²

Ne var ki bu pratik tanım keyfi, döngüsel ve çıkarıcıdır. Zira pratik alışkanlıkları yönlendirmek bir

yana, onların peşinden sürüklenmektedir. Ruh sağlığı klinisyenlerinin sayısı arttıkça doğal hissiyatların bozukluğa dönüşme sıklığı da artmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında yürütülen ilk ruh hastası sayımında yalnızca altı bozukluk adlandırılmıştı, bugün ise bu sayı iki yüze yaklaşmaktadır. Toplumun; kendi bünyesinde filizlenen kaygıları adlandırmaya ve açıklamaya yarayan, yeni icat edilmiş ruhsal bozuklukları benimsenme ve onaylama kapasitesi hatta iştahı gün geçtikçe artmaktadır. Böylece icat edilen hastalıklar adeta bir epidemiyeye yol açmakta, normal insan kalmamaktadır.

Epidemiyeye yol açan hastalıkların başında depresyon gelmektedir. Global piyasa hacmi gün geçtikçe artan antidepresanların geçtiğimiz yıl Türkiye'de de yekûn kullanımının 72 milyon kutuya kadar ulaştığı belirtilmiştir. Yazımızın devamında depresyonun tanı kriterlerinin sağlamlığı, depresyonun sebep olduğu iddia edilen mekanizma, depresyona etki eden ilaçların mekanizması, ilaçların etkinliği ve yan etkilerini inceleyeceğiz. Böylece epidemiyeye yol açan hastalıklardan birini ana hatlarıyla analiz etmiş olacağız.

Depresyon iki haftadan uzun süre görülen ve klinik açıdan belirgin bir sıkıntıya ya da işlev bozukluğuna yol açan, aşağıdaki belirtilerden beş veya daha fazlasının varlığı olarak tanımlanmaktadır: depresif duygudurum, ilgi kaybı, iştah azalması, uyku değişiklikleri, yorgunluk, ajitasyon, suçluluk duygusu, düşünme güçlüğü ve intihar düşünceleri. Klinisyenler bu tanıyı otuz yılı aşkın bir süredir ortak bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Söz konusu belirtilerin beş değil yalnızca dördü mevcutsa ya da iki hafta değil yalnızca

² Tanım Allen Francis'ten alınmıştır. Francis DSM-5'in başkanlığını yapmıştır. DSM-IV ve DSM-5'i eleştiren kitaplar yazmasıyla ve konferanslar vermesiyle bilinmemektedir.

bir hafta sürmüşse ya da yol açtığı işlev bozukluğu çok belirgin değilse klinik depresyon tanısı konulmamaktadır. Fakat buradaki eşik değerler herhangi bir “bilimsel” zorunluluktan ileri gelmemekte, oldukça keyfî bir tercihten kaynaklanmaktadır. Somatik hastalıklarda olduğu gibi burada da eşik değerler düşük belirlenmektedir. Pekâlâ daha yüksek de belirlenebilirdi, mesela altı belirti ve dört hafta gibi. Eşik değerler “gerektiği kadar” belirlense dahi DSM’lerin³ herhangi birinde belirlenen kriterler Türkiye’de uygulanabilir olmayacaktır.

Çünkü DSM’lerin kaynak olarak gösterdiği çalışmaların ezici çoğunluğu Batılı, eğitilmiş, sanayileşmiş, zengin ve demokratik toplumlarda⁴ yürütülen araştırmalara dayanmaktadır. Bu çalışmaların örneklemeleri belirli tarihsel, ekonomik ve kültürel şartlar altında yaşayan bireylerden oluşmasına rağmen ulaşılan sonuçlar çoğu zaman insan psikolojisinin evrensel özellikleriymiş gibi sunulmaktadır. Oysa duyguların ifade ediliş biçimi, acının anlamlandırılması, yardım arama davranışı ve hangi belirtilerin hastalık olarak kabul edileceği kültürden kültüre önemli ölçüde değişebilmektedir. Buna rağmen DSM’de belirlenen tanı ölçütleri farklı toplumlarda yeniden oluşturulmuş yerel normlara ya da kültüre özgü eşik değerlere dayanmak yerine büyük ölçüde bu dar örneklemden elde edilen verilere dayanmaktadır. Böylece belirli bir kültürün psikopatoloji anlayışı gerekli kültürel ve coğrafi tashihler

yapılmaksızın bütün insanlığa uygulanmaya çalışılmaktadır. Fitrî düzende her toplumun kendi semptom dağılımı, kendi ıstırap lisanı ve kendi eşik değer telakkisi üzerinden yeni bir doktrin inşa etmesi beklenirdi. Ne var ki bu külfete girilmemektedir. Böylece Türkiye’de bir klinisyenin elindeki kriterler kendi coğrafyasındaki hastaların değil bambaşka bir coğrafyanın hikayesini yansıtmaktadır.

Depresyonun oluşum mekanizmasına geçecek olursak depresyonun serotonin, nöroepinefrin, dopamin hormonlarının azalmasından kaynaklandığı iddiası malumdur. Bu iddianın kabul görmesine iatrojenik tıbbın oluşturduğu iki vaka neden olmuştur. İlk vaka tüberküloz ve hipertansiyon tedavisinde kullanılan reserpinin bir yan etki olarak hastalarda depresif tablolar oluşturduğunun fark edilmesidir. Bu gözlemden sonra yapılan araştırmalarda reserpinin monoaminleri tükettiği ortaya konmuştur. Nihayetinde monoamin azalması depresyona sebep oluyor düşüncesi ortaya çıktı. İkinci olay ise yine bir tüberküloz ilacı olan iproniazidin hastalar üzerinde beklenmedik bir şekilde ruh hâlini yükselttiğini ortaya koydu. Sonradan iproniazidin bir MAO⁵ inhibitörü olduğu anlaşıldı ve monoaminlerin artışı depresyondan koruyucu etki sağlar diye düşünülmeye başlandı. İki olayı birleştirince tek yapılması gereken monoamin yükseltici ilaçlar geliştirmekti. Tam da burada ilaçların mekanizması devreye giriyor. Buna göre üç monoaminden birini artıran ilaç depresyondan koruyucudur. Günümüzde de piyasa SSRI’ların⁶ hakimiyeti altındadır.

³ Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından düzenli aralıklarla yayımlanan bir kılavuzdur. Yayımlanan son kılavuz 2022’de DSM-5’tir.

⁴ “Most people are not WEIRD” adlı makaleyle gündeme giren WEIRD problemi psikoloji başta olmak üzere tüm sosyal bilimlerdeki katılımcıların beirli bir kümeden seçildiğini gözler önüne serdi.

⁵ Monoamin Oksidaz. Monoaminleri oksitleyip işlevsiz hale getiriyor. MAO inhibe olunca da monoaminler artmış oluyor.

⁶ Selectif serotonin reuptake inhibitörü.

Antidepresanların klinik etkinliği incelendiğinde bu ilaçların faydasının büyük ölçüde plaseboda kaynaklandığı görülmektedir. İlaç şirketleri depresif hastaların %80'inden fazlasının başarıyla tedavi edilebileceğini iddia etse de Avrupa ilaç düzenleyicilerinin değerlendirdiği klinik verilere göre hastaların %49'u gerçek ilaca yanıt verirken %33'ü hiçbir etken maddesi olmayan plaseboya yanıt vermiştir. Yani ilacın spesifik kimyasal etkisinden yarar görenlerin oranı yalnızca %16'dır. Farklı etki mekanizmalarına sahip ilaçlar kıyaslandığında bile iyileşme yüzdelerinin neredeyse aynı (örneğin SSRI'lar için %60, NDRI'lar⁷ için %59) kalması, kimyasal etkinin tedavi başarısındaki rolünün oldukça kısıtlı olduğunu doğrulamaktadır. Etkinliği ne kadar geliştirilirse geliştirilsin bu legal uyuşturucular asla tedavi değildir. Çünkü hastalığın vücuttan eradike edilmesi için herhangi bir çözüm üretmezler. Yalnızca semptomları giderip insanı hissizleştirir, sorunları ertelerler. Yapılması gereken ise depresyona sebep olmuş ortamın, olayın, durumun ortaya çıkartılması ve o soruna yönelik bir çözüm getirilmesidir.

Antidepresan kullanımı sırasında ve ilaçlar bırakıldığında ise çeşitli nörobiyolojik ve fiziksel yan etkiler ortaya çıkmaktadır. İlaç kullanımı esnasında hastaların %46'sı yan etki bildirirken (Bu oran plasebo grubunda %19'dur.) en yaygın klinik bulgular arasında cinsel işlev bozukluğu, uykusuzluk, bulantı, baş ağrısı, ishal, kas seğirmeleri ve yorgunluk yer almaktadır. Özellikle SSRI sınıfı ilaçların kullanımı çocuklarda ve genç erişkinlerde intihar düşüncesi ve davranışları riskini iki katına çıkarabilmekte; "akatizi" adı verilen, hastayı kendine veya başkalarına zarar vermeye itebilecek şiddetli bir içsel huzursuzluk ve

ajitasyon hâli yaratabilmektedir. İlaçların kullanımı aniden bırakıldığında ise hastaların yaklaşık %20'sinde yoksunluk sendromu gelişmektedir. Bırakma evresinde mide-bağırsak rahatsızlıkları, grip benzeri semptomlar, baş dönmesi, uyuşma, titreme, bulanık görme ve elektrik çarpması hissi gibi somatik şikayetlerin yanı sıra ağlama krizleri, şiddetli kaygı ve depresif belirtiler baş gösterir. Hastalar ve araştırmacılar genellikle bu şiddetli yoksunluk semptomlarını depresyonun nüksetmesi olarak yanlış yorumlamakta, bu yanılgı da hastanın ilaca yeniden başlamasına ve ömür boyu sürececek bir ilaç bağımlılığı döngüsüne girmesine neden olmaktadır.

İnsanı yalnızca elektrokimyasal tepkimelerin bir ürünü olarak gören bakış açısı aynı insanın acısını da kimyasal bir dengesizliğe indirgemiş ve çözümü de kimyada aramıştır. Ne var ki sunulan kimyasal çözümün etkinliği büyük ölçüde plaseboya dayanmaktadır.

On dokuzuncu yüzyılın ortasında altı bozuklukla başlayan bu süreç, bugün iki yüze yakın tanı kategorisiyle ve milyonlarca antidepresan bağımlısıyla devam etmektedir. Sayıların bu denli büyümesi bir klinik başarının değil aksine bir çöküşün göstergesidir. Sistemde sağlamlar deli ilan ediliyor, deliler uyuşturucu bağımlısı kılınıyor, bağımlıların ilaçlara erişimi kolaylaşıyor ve uyuşturuculara erişim arttıkça sağlamların sayısı azalıyor, mecmua her geçen gün yeni bir isimle kalınlaşıyor.

⁷ Norepinefrin dopamin reuptake inhibitörü.

Sistemde sağlamlar
deli ilan ediliyor,
deliler uyuşturucu
bağımlısı kılınıyor,
bağımlıların ilaçlara
erişimi kolaylaşıyor ve
uyuşturuculara erişim
arttıkça sağlamların
sayısı azalıyor, mecmua
her geçen gün yeni bir
isimle kalınlaşıyor.

Mekân Teorisine Doğru - 2

Yusuf İnce

İçinde yaşadığımız koşullar sebebiyle galatı-meşhur olarak şehir diye adlandırdığımız atomik binalar toplulukları bu ismi hak etmekten çok uzaktır. Bu yara için bir ilaç teklif etmek adına başladığımız bu seride hastalığın köklerinin daha derinde, mazarinin daha eskide olduğunu görüp bir şehir teorisinden önce bir mekân teorisi kurmaya niyetlenmiştik.

Elbette "Bir fikir orijinalse hakikat değildir zira hakikat daha önce söylenmemiş olamaz." düsturunca Karşıdevrimci Mekân Teorisi'nin mevcut şartlara karşı duyulmamış bir eleştiri sunacağını

düşünmüyoruz. Fakat teorinin metafizik prensiplerden dünyevî uygulamalara kadar sürecektir seyrinin nihayetinde hususî bir sentez olacağını okurlarımız takdir edeceklerdir.

Önceki yazılarımızda şehirlerin gözler önünde olan sorunlarını incelemekle yetinmemiş, sorunun modern düşüncenin tarihinde yattığına işaret etmiştik. Üslubumuz ayan beyan ortada olan sorunlar için lüzumsuz görülebilir. Fakat biz insanlığın kendisini kendi elleriyle hasta etmesine sebep olan bu insan düşmanı yapılanmayı eleştirirken ve bir ilaç ararken hastalığın belirtilerinden

öteye geçip özüne inmek gerektiğine inanıyoruz. Ancak bu şekilde, köklü bir zihniyet değişikliğine doğru gidilebilir ve kalıcı yaptırım kararları alınabilir. Söz konusu modern zihniyet eleştirisini yaparken René Guénon'un eserlerini esas alacağız. Karşıdevrimci Mekân Teorisi gelenekselci mekân tasavvuru ve inşa sembolizmini kapsamaktadır.

Carl Schmitt Kara ve Deniz'de insanlığın ancak son yüzyıllardaki teknolojik gelişmelerden sonra "boşluk"u hayal etme kabiliyeti kazandığından, öncesinde ise geleneksel insanın bir çeşit "boşluk fobisi"ne sahip olduğundan bahseder. Diyebiliriz ki bu muhayyel boşluk zamanla insanların gerçeklikle olan bağının zayıflamasına ve en nihayetinde kopmasına sebep olmuştur. Zihinler tasarımlarını bu boşluk içinde yapmaya başlamıştır.

Gerçekliğin mimarı olacak insanların bu şekilde gerçeklikle bağlarını koparmalarının ağır bedelini ödemekteyiz. İnsan bedeninin fizikî imkanları, insanî bakış açısı, yapının konacağı zeminin tabiatı; yerel insanların tarihi, kültürü, kimliği; yapının mimarî dokudaki diğer eserlerle uyumu gibi meselelere karşı duyarsızlaşılması bu sorunun en göz önündeki sonuçlarıdır.

Boş bir mekân (ya da bir "boşluk mekânı")nı hayal etmemizi sağlayan, mekânın saf nicelik olduğu ve bu seviyede temsillerinin mümkün olduğu fikridir. Bu fikrin temellerini Descartes'ın eserlerinde arayabiliriz. Modern şehircilik uygulamalarının sorunlarını rasyonalist felsefede gören ve rasyonalizme karşı muhalif bir teori kurmak için fenomenolojik yaklaşımı tercih eden, insanın gerçeklikle kurduğu ilişkide duyuları önceleyen düşünürler olmuştur. Biz bu yaklaşımın söyleceklerini önemsiz görmemekle beraber Kartezyen mekân tasavvuruna bu felsefenin esaslarını eleştirerek karşı çıkan René Guénon'un eserlerini

hiyerarşide daha üstte kabul etmekteyiz.

Guénon başyapıtlarından biri olan "Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri" kitabında varlıkta bir boşluğun imkansızlığını ve Kartezyen teori-deki saf niceliksel mekân tasavvurunun yanlışlığını ispat etmektedir. Kitabın başından itibaren madde-form, nitelik-nicelik, zaman-mekân vb. ikilikleri inceleyen Guénon "ölçü" bahsinde zaman ve mekânın tanım gereği ayırt edici nitelikler taşıdığına işaret etmektedir. Bu iki kavramın mutlak mutlak niceliğe uzanan hiyerarşide "mutlak nicelik"ın üstünde yer aldığını belirtir.

Modern fizik mekânın tamamen niceliksel koordinatlarla ifade edilebileceğini savunur. Buna karşı Guénon mekânın "niteliksel" özellikler barındırdığını ispatlamaktadır. Descartes cisimlerin doğasını sadece "uzam"a indirgemektedir. Guénon'a göreyse eğer mekân sadece niceliksel bir uzam olsaydı tamamen homojen olması ve parçalarının birbirinden hiçbir şekilde ayırt edilememesi gerekirdi. Her tarafı birbirinin aynı olan bu homojen boşluk boş bir kap olmalıydı. Fakat zuhur etmiş dünyada boşluk, "içeriksiz bir kap" var olamaz. İçeren ve içerilen ilişkisi her ikisinin de varlığını gerektirir.

Modern tasavvurda mekândaki iki cismin konumu sadece aralarındaki mesafe ile tanımlanır ve mesafe bir niceliktir. Oysa uzaklık tek başına konumu belirleyemez. Cisimlerin uzaydaki konumu sadece aralarındaki uzaklıkla değil bu uzaklığın ölçüldüğü "yön" ile belirlenir. Niceliksel açıdan bakıldığında uzayda yönlerin birbirinden farkı yoktur ancak yön kavramı mesafeyi aşan niteliksel bir unsurdur. Eğer uzay salt nicelikten ibaret ve tamamen homojen olsaydı uzaydaki yönlerin birbirinden ayırt edilebilmesi imkânsız olurdu.

Benzer şekilde, geometride alanları birbirine eşit olan bir üçgen ve bir karenin farklı şeyler olduğu "şekil" faktörüyle belirlenir. Şekil nicelikten bağımsız, tamamen "yönsel eğilimlerin bir araya gelmesiyle" oluşan niteliksel bir veridir. Gerçek mekân homojen ve saf niceliksel bir boşluk değil yönleri aracılığıyla farklılaşan ve belirlenen "nitelikli mekân"dır.

René Guénon'dan öğrendiğimiz üzere¹ An'anevî medeniyetlerde görülen her türden yapı formu öznel ve geçici kararların değil halkın intisap ettiği hakikatlerin tezahürleridir.¹ Bu ilke kadim formlara dair tafsilatlı izah gerektirecek temel bir meselenin bir alt başlığıdır. Şimdilik bu serinin "hakikat-sembol" ilişkisi kuran, Guénonculuğun bir tür "uygulama"lı metodundan mülhem olduğunu söylebiliriz. Benzer bir ilişkiden Ahmed Müşteki Sağduyu'nun ikinci sayısındaki "Peder-şâhî ve Şâhî" yazısında bahsetmişti. Yazıdaki "kadim mefhumları anlamak için aşılması lâzım olan birkaç engel" kısmı bu seri için de mühimdir.

Kadim mimarî formları incelerken dünyevî izahlardan öteye geçtiğimizde onların ilahî öğretilerle uyumları fark edilecektir. Böylece bir yapı ve şehir inşa etmenin sembolik değeri, bu sembollerin işaret ettiği hakikatler anlaşılabilir ve inşa etmenin ilahî zevkine yeniden varılabilir. Bir sonraki yazıda yapı sembolizmi anlatılacaktır.

¹ "Mimarî sanatın sembolik ve inisiyatif değeri ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gereken ilk esas nokta şudur: Tamamen An'anevî kurallara uygun olarak inşa edilen her yapı, bünyesinde ve çeşitli parçalarının düzenlenişinde makrokozma ile mikrokozma arasındaki analogik ilişkiye uygun olarak iki şekilde anlaşılabilen bir "kozmos" mana taşır. Yani hem âleme hem de insana aynı anda işaret eder. Öncelikle bu durum, doğal olarak kelimenin en kesin anlamıyla "mukaddes" bir maksada sahip olan mabedler ve diğer yapılar için geçerlidir. Ancak bunun ötesinde sıradan insan konutları için de geçerlidir, çünkü tamamen An'anevî medeniyetlerde gerçekten lâdinî hiçbir şey olmadığı unutulmamalıdır; hatta derin bir bozulmanın sonucu olarak evler sakinlerinin tamamen maddî ihtiyaçları göz önüne alınarak inşa edilmeye başlamış ve sakinler de bu dar ve kısırlı, fayda merkezci kaygılarla tasarlanmış konutlardan memnun olmakla yetinmişlerdir." - René Guénon, "Mukaddes İlmî Sembolleri"

İslam Hukuku ve “Özecnebîlik”

Mehmet Emin Kılıç

Harp zamanı geldiğinde harbin başlama sebebi önemini yitirir. Savaş tek bir sebepten neşet etse dahi nihayetinde her farklılığı zıtlığa inkılap ettirir. Kolonyal süreç de bahsettiğimiz düşmanlığın cari olduğu bir dönemdir. Bu dönemde Avrupalı kolonyalistler çeşitli toprakları sakinleriyle yaşadıkları fikri ihtilaflar sebebiyle değil kaynak sömürüsü için işgal etmişlerdi. Bu kaynak sömürüsü maksadı başlangıçtır, ilerleyen süreçte düşmanlığın tahakkuku neticesinde farklılıktan zıtlığa inkılap eden her öge bu maksadın peşine eklenir. Kültür farklılıklarını ilerilik-gerilik spektrumunda konumlandıran kolonyalist, düşmanın “geriliğini” onun aleyhine bir propaganda malzemesi olarak kullanmış ve onu “ilerletmeyi” diğer işgal maksatlarının yanına yazmıştır.

Pratik maksatların ötesindeki ikincil maksatların bir kısmına entelektüel faaliyetle ulaşılır. Zikrettiğimiz kültürel farklılıkların zıtlıklara inkılap ettirilerek düşman aleyhine kullanımı bu

kabildendir. Kolonyal dönem örneği üzerinden ilerlersek, mezkûr entelektüel faaliyetin önemli bir kısmını Batı akademisi yürütmüştür. Oryantalizm bahsettiğimiz entelektüel faaliyetin adıdır. Amaç düşmanın kimliğini teşkil eden hususiyetleri etrafıca öğrenmek ve bunların neden her türlü menfi sıfatla vasıflanmaya müsait olduğunu izah etmektir. Elbette bu sürecin öğrenme aşaması dahi taraflı yaklaşımla maluldür zira daha öğrenme süreci başlamadan obje düşman olarak belenmiştir. İnsan -velev ki objektif olmaya muktedir olsun- verili şartlar altında tarafından sıyrılması ve “düşman”ına başka bir gözle bakması mümkün değildir. Yazımızın devâmında meselenin hukuk sahasına dair bir örneğini ele alacağız.¹

¹ Oryantalist faaliyeti tümevarımsal yöntemle ele aldık. Elbette çizdiğimiz şablonun dışına çıkan örnek şahsiyet ve diskürler de vardır fakat bunlar istisna kabilindendirler.

İslam dininin vazettiği normatif yargıları inceleyen muasır disipline “İslam Hukuku” deniyor. Nitekim “hukuk” normatif yargıları normatif olmayanlardan ayırırken “İslâm” kelimesi de bu yargıların kaynağını niteler. “Hukuk” kavramını tartışmaksızın ve “incelemek” kelimesinin arka planında yer alan unsurlara göz atmaksızın bu tanımlama gayet masum gözükmemektedir. Bu yazının devamında yapacağımız da tartışmak ve göz atmaktan ibaret olacaktır.

“Hukuk” kelimesinin tanımında en kritik unsur devlete ve onun eliyle uygulanan müeyyidelere istinattır. Bu unsur hukuku alelâde normlardan iki cihetten ayırmaktadır. İlk olarak “müeyyideler” yapılan gayri hukukî eylemlerin dünyevî yaptırımlara tâbi olacağına, “devletçe uygulanması” da önceki yazıda da bahsettiğimiz şiddet tekelinin bu yaptırımların uygulayıcısı olacağına işaret etmektedir. Mukayese etmek gerekirse toplumun normatif yargılarının ne geriye doğru takip edilebilir tek bir kaynağı vardır ne de üzerinde ittifak edilmiş müeyyideleri bulunur.² Bu durumda hukuk sistemli, standardize edilmiş, devlet eliyle tatbik edilen müeyyidelerce desteklenen ve toplum nizamını ve adaleti sağlamaya matuf bir normlar bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peki İslam’ın bir hukuku yok mudur? Bu soruya verilecek cevap elbette evet olacaktır. Nitekim muasır hukukçuların hedeflediği toplum nizamının sağlanması hedefi İslam’da da pekâlâ vardır, ayrıca bu hedefin tahakkuku için umumî

görev³ de devlete tevdi edilmiştir. Fakat ıskalanan nokta şudur ki İslam’ın vazettiği bütün normlar devlet kontrolünde değildir ve her müeyyidenin devlet elinden çıkması öngörülmez. Dolayısıyla denilebilir ki İslam Hukuku İslam’ın öngördüğü normatif yargılar kümesinin sadece bir ayağıdır. Büyük kümenin adı Şeriat’tır. İslam Hukuku, yukarıda yaptığımız hukuk tanımının İslam’ın öngördüğü halidir. Tanımımız gereği bireysel alan İslam Hukuku’nun dışındadır. Bu itibarla İslam Hukuku kelimesinin bütün İslâmî normatif yargılara teşmilini reddediyoruz ve Şeriat kelimesinin kullanımını tercih ediyoruz.

Göz atacağımız “incelemek” kelimesine gelince burada asıl müşkül yapılan incelemenin metodu, bakılan mercektir. Nitekim birtakım Müslümanlar bizzat kendi dedelerinin mirası olan disiplinlere tevarüs ettikleri An’anevî metotlarla yaklaşmak yerine Batı akademisinin merceğini benimsemektedir. Fakat bu “mercek” dediğimiz araç o kadar da şeffaf değildir. Zira bu mercek -yani metotlar- bakış açılarından, bakış açılarıysa yaşanmışlıklardan ve ikrar edilen soyut ilkelere dayanır. Bir araştırmacının ideal olana dair tasavvurunu farklı ideal tasavvurlarına sahip toplumlara tatbiki ise pek tabii hakikate uzak düşecektir. Üstüne üstlük bu incelemeyi yapanların Batılılar olması işi olduğundan daha da kötü bir hale getirmektedir. Nitekim Batı bu incelemeye başladığında dünyanın geri kalanından zihni kopuşunu tamamlayalı epey zaman olmuştu.

² Geriye doğru takip edilebilirlik normatif yargının yek bir otoriteye referansa sahip olmasıdır. Örneğin Medeni Kanun TBMM’nin elinden çıkmıştır, TBMM’de devletin yasama organını temsil etmesi bakımından Kanunun referansı Devlettir. Toplumsal yargılar konsensus haline gelseler dahi yek bir otoritenin kaynaklığından mahrumdurlar.

³ Vazifenin umumî oluşu bireylerden bağımsız ve aynı zamanda hepsinin üzerinde meşru bir iktidara sahip olmasıdır. Birey kendi fiillerinden mesuldür, etrafındaki insanları da iyiye ve güzele teşvik edebilir. Lakin devletin aksine her insan üzerinde bir otoriteye sahip olduğunu iddia edemez, bu itibarla görevi umumî de değildir.

Bu kopuşun sahamıza yansımına gelelim. Müslüman toplumların hukuk sistemini ilk inceleyen Oryantalistler Müslüman toplumların “ideal” bir hukuk tasavvurundan mahrum olduklarını, henüz ahlak ve hukuk arasını dahi tefrik edemediklerini, seküler bir hukuku henüz “keşfedemediklerini” söylüyordu. Dolayısıyla bu toplumların hukuku geri kalmıştı. Bu tek bir cümledeki tırnak içerisindeki ifadelerin tazammun ettiği zihni farklılıklar buraya sığacak cinsten değildir. Şu iki noktayı dile getirmekle yetineceğiz: Oryantalistler mezkûr yargılara varırken kendi hukuklarının serencamını baz almaktaydılar. Geldikleri noktada ulus devlet ve onun hukuk sistemi de yegâne hukuk sistemiydi. Bu durumda aynı serencamın meyvelerine henüz kavuşmamış bütün toplumlar idealden de uzaklardı. Müslüman toplumlar bu ideale uzak olduğu gibi ideale en yakın olan toplum da bizzat Batılılardı, nitekim en “ileri” olanlar da onlardı. Görmekteyiz ki Batılının nazarında “ileri” olmaklık ile “ideal” eş anlamlıdır. İşgal ettikleri toprakları en halisane niyetlerle dahi inceleseler kendi zaviyelerinden hakikat telakki ettikleri şeye ulaşmak arzusuyla hareket etmeleri yine de onları hata etmeye mecbur edecek, lügatinde “ilerleme” kelimesi bulunmayan bir Müslümanın zihnî tasavvuruna göre makbul olana olumlu bakmak şöyle dursun, kavrayamayacaklardı. Genel ifadelerden anlaşılacağı üzere bu yaklaşım, hukuk sahasına mahsus değildi.

Hâlihazırda aynı düşmanlık her sahada aynı canlılıkta her sürmüyor olabilir. Fakat en dostane ve “tarafsız” akademisyen profili dahi mezkûr mercekten kurtulmadıkça aynı düşmanlıktan doğan silahları kullanmaktadır. Nitekim bu mercek asırlarca “objektiflik” adı altında servis edilmiştir. Objektifliğin savunduğunu iddia ettiği hakşinaslığın elbette aleyhinde değiliz. Lakin bu

kelimenin kılıf olarak kullanıldığının da inkâr edilecek tarafı yoktur. İnkâr eden insanın düştüğü durumu ise “özecnebilik” olarak tarif ediyoruz. Bu, kişinin kendi kültürüne Oryantalist yöntemlerle yaklaşmasının genel adıdır. Kendisi fark etmese dahi etrafındaki kültürel değerlerin hepsi bireyin “öz”üdür, kendisidir. Bireye düşen bu değerlere yaklaşımını “ecnebîce” olmaktan sakınmaktır. “Ecnebîce” yaklaşımın akademik boyutu bahsettiğimiz metotları farkında olmaksızın kullanmak, daha da kötüsü bu merceği mutlak olarak muteber görmektir. Bu yaklaşıma göre diğer metodolojiler bu “objektif” perspektifin vazettiği kriterlere uydukları yani “akademik” oldukları oranda meşrudurlar. Bu yaklaşım geçen zaman içinde cumhur nezdinde bedihî bir kriter olagelmiştir. İnsanlar kâr odaklı olmayan herhangi bir entelektüel faaliyeti dahi akademik çalışma olarak isimlendirmektedir. Bunun ne kadar fena olduğunu dile getirmeye hacet görmediğimiz gibi sürecin herkes için aynı bilinç düzeyinde işlemediğini de kabul ediyoruz.

Bir toplumun isimlendirmeleri, ıstılahları, hasılı dili üzerindeki tahakkümün düşünüş şekilleri üzerinde tahakküm demek olduğunu unutmamak gerekir. Günlük dilimizin cılızlaşması ile düşünme becerilerinin neredeyse yitmesi arasındaki paralellik dilin insan üzerindeki gücünü göstermeye, dolayısıyla düşmanın neden artık bazı memleketleri fiziken işgale yeltenmediğini ispata kâfidir.

Objektifliğin savunduğunu iddia ettiği hak-
şinaslığın elbette aleyhinde değiliz. Lakin
bu kelimenin kılıf olarak kullanıldığının da
inkâr edilecek tarafı yoktur. İnkâr eden insa-
nın düştüğü durumu ise “özecnebîlik” olarak
tarif ediyoruz. Bu, kişinin kendi kültürüne
Oryantalist yöntemlerle yaklaşmasının
genel adıdır. Kendisi fark etmese dahi etrafın-
daki kültürel değerlerin hepsi bireyin “öz”ü-
dür, kendisidir. Bireye düşen bu değerlere yak-
laşımını “ecnebîce” olmaktan sakınmaktır.

Savaşı Dair

Seyfullah Bozkurt

“Dost, düşman ve mücadele kavramları hakikî anlamlarını fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkla kazanır. Savaş düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış hâlidir. Savaşın gündelik, normal bir şey olması, ideal ya da istenen bir durum olarak algılanması gerekmez. Ancak düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece savaş da gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürecektir.”

Carl Schmitt

Modernite pek çok sahada olduğu gibi savaş sahasında da köklü değişikliklere yol açtı. Napolyon savaşlarının yarattığı kırılmalara şahit olan Prusyalı General Clausewitz’in *Savaş Üzerine*’de yazdıkları savaşın değişen doğasını çözümlemek açısından bir milat niteliğindeydi. Clausewitz’in haleflerinden Osmanlı ordusunu modernize

etmekle muvazzaf Colmar von der Goltz Paşı’nın muharip ve gayrimuharip arasındaki ayrımının silikleştiği bir dünyada topyekûn savaşı teorize ettiği *Millet-i Müselleha* adlı eseri de böyle bir gayenin ürünüydü. Clausewitz’in 20. yy. daki takipçileri arasında ise Carl Schmitt hem savaş teorisini kendi siyaset teorisiyle mezcetmesi hem de insanlık tarihinin en kanlı iki büyük savaşına şahit olması bakımından ayrı bir yere sahiptir. Bu yazının temel hedefi yukarıda zikredilen üç ismin ortaya koydukları kavramsal çerçeve ekseninde -aynılıkları ve gayrılıkları da dikkate alarak- modern savaşın An’anevî savaştan hangi açılardan farklılaştığını ortaya koymaktır.

Clausewitz’in savaş teorisinde üç unsurlu bir yapı karşımıza çıkar. Bu üç unsurdan ilki olan halk

düşmana karşı açığa çıkan saf bir şiddet ve nefret hissinin kaynağıdır. İkinci unsur olan ordu savaş meydanında karşılaşılan belirsizliklere (Kriegsnebel) karşı taktik becerilerle mücadele eden askerî unsur ifade eder. Üçüncü ve esas belirleyici unsur olan siyaset ise kendinde içsel bir gayeye sahip olmayan savaşı bir hedefe matuf hâle getirir. Bu bakımdan hükümetler bir üst akıl işlevini haiz olup savaşın hem gerekçesi hem de dizginleyicisi konumundadır. Savaş ise “siyasetin başka araçlarla devamıdır.”

Clausewitz savaşı genişletilmiş bir düelloya teşbih eder. Schmitt’in dost, düşman ve mücadele kavramlarına dair hakikî anlamın “fiziksel öldürmeye dair gerçek olasılıkta” açığa çıktığını söylemesi de bu düello teşbihinden ileri gelir. Bu olasılık belirlenmiş bir yer ve zamanda iki ordunun görünürlük temelinde karşı karşıya gelmesini ifade eder. Clausewitz düello teşbihinin ardından savaşın ereksel nedenini ortaya koyar: “O hâlde savaş düşman iradesini kendi irademize boyun eğdirmek için kuvvet kullanma eylemidir.” Bu noktada gündeme gelen mühim kavram-sallaştırma ise “mutlak savaş” ve “gerçek savaş” arasında yapılan tefrikte ortaya çıkar. Tarihî ve siyasî bağlamı dikkate almaksızın savaşı salt teorik açıdan incelediğimizde simetrik olarak konumlandırılmış iki ordunun galip gelmek için kuvvetlerini aşırı bir biçimde kullanacağını söyleyebiliriz. Bu aşırılıklar “Savaşın amacı nedir, düşmanı niçin yenmek zorundayız?” sorularının esas cevaplarının unutulmasına sebep olur. İşte burada siyaset, bu sorulara net cevaplar vererek savaşın ilkelerini ve kapsamını belirlemek suretiyle mutlak savaşı gerçek bir savaşa dönüştüren yegâne unsur olarak karşımıza çıkar.

Carl Schmitt’e göre Birinci Dünya Savaşı mutlak bir savaş biçimini alarak düşmanın yok

edilmesi dışında herhangi bir gayeyi gözetmez hâle gelmiştir. Modern zamanların en büyük yıkımlarından biri olan Harb-i Umumî Schmitt’e göre hakikî anlamda bir savaş değildir zira “1914’te Avrupa halkları ve rejimleri gerçek düşmanları olmadan” mutlak bir savaşın içine düşmüştür. Neticede müttefik kuvvetlerin Almanya ile imzaladığı Versay Antlaşmasının 231. maddesi de savaşın bütün sorumluluğunu Almanlara yıkmış, savaşın mağlup tarafı “gerçek bir düşman” olmaktan öte bir “suçlu” addedilmiştir. Schmittyen tabirlerle ifade edecek olursak siyasetçiler savaşı ahlakîleştirerek esas vazifeleri olan dost-düşman ayırımına dair kesinliği muayyen hedeflere uygun şekilde ortaya koymakta başarısız olmuştur. Üstelik bu durum modern savaşların tamamı için de geçerlidir:

“Saf dinî, saf ahlakî, saf hukukî ya da saf ekonomik saiklerle yürütülen bir savaş mantığa aykırıdır. Dost-düşman ayırımının ve savaşın, insan yaşamındaki bu özgül karşıtlık alanlarına dayandırılması mümkün değildir. Savaşın imana dayalı, ahlakî açıdan iyi ya da kârlı olması gerekmez; bugünkü savaşlar sayılanların hiçbirine karşılık gelmemektedir. Bu basit bilgi genellikle dinî, ahlakî ve diğer karşıtlıklar, siyasal karşıtlıklar düzeyine yükseltildiği ve belirleyici olan dost-düşman ayırımının nedeni hâline getirildiği için bulanıklaşmaktadır. Ancak mücadelede bu ayırım yapıldığı andan itibaren asıl belirleyici karşıtlık salt dinî, ahlakî ya da ekonomik değildir, aksine siyasaldır.”¹

Goltz Paşa ise Clausewitz’in ortaya attığı üç unsurlu yapıyı tabiri caizse ters yüz eder. Zira ona göre ordu ve millet arasındaki ayırım iyice silikleşir. Toplumsal hayatın her bir köşesi savaşa göre dizayn edilir ve ulusların her biri silahlı

1 Schmitt, C. (2006). Siyasal Kavramı, İstanbul: Metis Yayınları.

birer orduya dönüşür. Bir toplumun "Millet-i Müselleha" hâline gelmesi ise o toplumun her bir ferdinin sabah uyandığı andan itibaren kendini "potansiyel bir asker" ve karşısındaki kuvveti "mutlak bir düşman" olarak kodlamasıyla sonuçlanır. Kitlesele eğitimin içeriği ve zorunlu askerlik meselesi bu tahlil çerçevesinde modern bozuluşun birer parçasıdır.

Zümreler (Kastlar) Doktrininde² ikinci zümrenin hâkimiyetine tekabül eden dönemde savaşlar hükümdarların profesyonel bir askeri elit vasıtasıyla yürüttüğü sınırlı faaliyetlerdi. Halklar büyük ölçüde bu savaşların dışındaydı. Burada halkların savaşlarda hiç zarar görmediği asla iddia edilmiyor. Fakat yıkımların modern savaşlarla mukayese edildiğinde son derece sınırlı olduğu aşıkardır.

Napolyon'un kitleler için zorunlu askerlik (levée en masse) hamlesiyle Clausewitz'in üçlü yapısındaki halk unsurunun devasa enerjisi serbest bırakıldı ve artık savaşlar hükümdarların savaşı olmaktan çıkıp "milletlerarası" bir hüviyet kazandı. Modern dönemde savaşlar elit bir zümrenin yürüttüğü sınırlı faaliyetler olmaktan çıkıp toplumun varoluşsal bir ödevi hâline geldi. Savaşı başlatan, sınırlarından ve bitirme iradesini ortaya koyan siyaset gitti ve yerini savaşın ihtiyaçlarına göre şekillenen siyaset aldı.

Bu ahvali izah etmek için Schmitt "devlet" ve "siyasal olan" arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Zira Westphalian devlet sistemi çökmüş ve artık dost-düşman kavramları partizan savaşlarında ve ideolojik iç çatışmalarda zuhur etmiştir. İç ve

dış cephe arasındaki ayırım silikleşmiş ve nihayet dünya küresel bir iç savaşa düşer olmuştur. Meşru düşmana (Justus Hostis) karşı yürütülen savaşların yerini ideolojik, insaniyetçi ve ahlakî söylemlerle desteklenerek karşıdakinin tamamen imha edilmesini hedefleyen kıyımlar almıştır.

Son zamanlarda şahit olduğumuz küresel gelişmeler bilhassa Schmitt hayaletini tekrar tekrar diriltiyor. Medeniyetler çatışması fikri, 11 Eylül sonrası gerçekleşen hadiseler, liberal demokratik değerleri ihraç etmek adına ilan edilen savaşlar vs. burada serdedilen anlatının vakayı açıklama gücünü kanıtlar nitelikte. Buna mukabil modern savaşın çarpık yapısından hareketle savaşın biza-tihi kendisini düşman ilan eden küresel barış ve kardeşlik müdafileri -eğer davalarında samimilerse- bütün savaşları nihayete erdirecek olan son savaş için sahaya inmek mecburiyetindedir. Modern varoluş biçimleriyle mücadeleli dava edinmiş kimseler ise hakikî savaşı geri getirmenin yollarını aramalı.

² Doktrin hakkında malumat için Sağduyu'nun ikinci sayısındaki "İktidarın Bugünü" yazısına müracaat edilmelidir.

Modern savaşın
bizatihi kendisini
düşman ilan eden
küresel barış ve
kardeşlik müdafileri
eğer davalarında
samimilerse bütün
savaşları nihayete
erdirecek olan son
savaş için sahaya inmek
mecburiyetindedir.

Schmittyen Bir İstiklal Harbi Okuması - 1: Partizanlık

Mustafa Ahmed Güney

— *Biz bir şey yapamayız. Devlet asker gönderirse gönderir. Yunanlıya boyun eğeriz, derler.*

O sıralarda o çevrede bulunan Rauf Orbay:

— *İntibâım iyi değil. Bu şartlar altında bir şey yapılamaz, der.*

*Bu devir Çerkez Ethem'ler, Demirci Efe'ler,
Yörük Ali'ler, Topal Osman'lar devridir.*

(Çankaya, Falih Rifkî Atay, Pozitif Yayınları, 281)

Carl Schmitt'in "Siyasal Kavramı" (1927) ve onun Savaş sonrası dünyaya yeni bir uyarlaması olarak

yazdığı "Partizan Teorisi" (1963) isimli eserlerinde "siyaset" soyut bir uzlaşma alanı olmaktan ziyade belirli bir dünya görüşünü paylaşan zümrenin (freund) birleştirilmesini ve yaşama şekillerine kasteden düşmanın (feind) teşhis edilerek onunla mücadele edilmesini mümkün kılar.

1918'in Kasım ayına, müttefik donanmasının Haliç açıklarına zincirlendiği günlere gidelim. Osmanlı Devleti 1912 senesinden Mondros Mütarekesi'ne kadar büyük toprak kayıpları yaşamış, kıtlıklar atlatmış ve savaşlarda iki milyona yakın vatandaşını kaybetmişti. Yıllardır cepheden cepheye sürülen ve toprakları işgal edilen halk devletten ve ordudan bıkmış, savaşın sonunda silah altına

alınan askerin çeyreğe yakını firar etmişti. 1919 ilkbaharına gelindiğinde ateşkes öncesi orduda 900.000 civarında olan asker sayısı ateşkes sebebiyle yapılan terhislerle 60.000'e kadar düşmüştü.

Mondros Ateşkes Antlaşması'nın ihlallerine direnen Ahmet İzzet Paşa hükûmetinin yerine gelen Damat Ferit Paşa Kabinesi, Sultan Vahdeddin'in saltanatının devrilen Alman ve Habsburg monarşileri gibi olmaması adına ne pahasına olursa olsun işgalci İtilaf devletleriyle uzlaşma ve taviz verme yoluna gidiyordu. İstanbul Hükûmeti'nin Sevr'i imzalayacağı güne kadar artarak devam eden ve "nomus"un varoluşsal bir tehditle karşı karşıya olduğu "istisna hâlinde" takınılan bu tutum Schmitt'e göre devlet olmanın ana şartlarından olan "düşmanın tespiti ve onunla mücadele etme iradesi"nin terk edilerek siyasî varlık olma vasfının yitirilmesi demektir.

Yazılarımızın ilerleyen kısmında mukavemetin ana gayesi sayarak sıkça dile getireceğimiz "nomos" tabiri savaşıma iradesini ortaya çıkarmak adına kritik öneme sahiptir. Schmitt'in temel kavramlarından olan nomosu yüzeysel bir şekilde açıklamak gerekirse: müşterek bir yaşam tarzına sahip bir zümrenin belirli bir mekân üzerinde egemenlik kurmasıyla şekillenen hukukî, siyasî ve mekânsal düzen anlayışının bütünüdür.

Dönemin şahitliğiyle "İstiklal Harbi'nin nomosu neydi?" sorusuna verilebilecek cevap, ilerleyen yıllarda millet meclisinde irad edilen şu konuşmadadır:

"- Vatan muhafazasında gözetilecek maksad-ı aksa, ahkâm-ı şer'iyyenin bihakkın tenfiz ve tatbikidir. Yine malûm-ı âlileridir ki Halifenin müstakil olması lâzımdır. Nereye karşı? Hem harice ve hem dahile karşı müstakil olması lâzımdır. Ahkâm-ı şer'iyyenin bir

noktası ihlal ve ihmâl edildiği vakitte muharebe olur. İşte muharebe ilanı tabii bunun içindir. Dahile karşı da yine istiklâlî lâzımdır. İslâmiyetin ahkâm-ı şer'iyyesinin tatbikinde katiyen ve katibeten hiçbir kimse Halifeye itiraz edemez. Kendisi bozduğu takdirde de millet tabii kendi yerine diğerini getirmek için çalışır, içtima eder. Ben şimdi şu cemiyeti teşkil eden herkes kalbinde bu hissi ve bu manayı besliyor diye zannediyorum."

- Ömer Vehbi Efendi

Osmanlı'nın savaştan çekildiği günlerde Enver Paşa riyasetindeki Teşkilât-ı Mahsusa üyeleri ve diğer İttihatçı devlet ricali yenilgiyle neticelenen Dünya Harbi'ni nihaî son saymıyor, aynı Balkan Harbi'nde olduğu gibi savaşın ikinci bir safhayla yeniden devam edeceğine inanıyordu. Bu sebeple Mondros imzalanmadan çok önce Anadolu'nun çeşitli yerlerine hücre yapılanmalar eliyle gizli cephanelikler inşa edilmişti. Harp sonrası İttihatçıların A kadrosunun işgalcilerce mahkûm edilmek endişesiyle yurtdışına kaçmalarıyla Albay Kara Vasıf ve Kara Kemal'in başını çektiği cemiyetin B kadrosu, Teşkilât-ı Mahsusa'nın devamı niteliğindeki "Karakol Cemiyeti" eliyle işgallere karşı mukavemete koyuldu. Hükûmet İttihatçılar üzerindeki baskıları arttırınca direnişi örgütleyecek olan subaylar ve gerekli teçhizat Anadolu'ya kaçırıldı.

İstanbul hükûmeti'nin her türlü direnişe engel olmaya çalıştığı 1919 yılının sonuna gelindiğinde İngiliz, Fransız ve İtalyan orduları sahil kesimlerini işgal etmiş; Pontus çeteleri Karadeniz'de türlü mezalimlere başlamış ve Yunanlılar 60.000 kişilik ordularıyla Ege Bölgesi'nde İç Anadolu'ya doğru ilerlemeye başlamıştı. Partizanlık işgallere karşı halkı koruyacak yasal bir gücün bulunmadığı bu bölgelerde ortaya çıktı.

Schmitt'e göre Birinci Dünya Savaşı sonrası galip devletlerce tesis edilen statüko siyasî olanı nötrale etmeyi amaçlıyordu. Mağlup devletlerin depolitize edilip kavga dışı bırakıldığı bu atmosferde Partizanlık dört önemli karakteristikle ortaya çıktı: düzensizlik, yüksek hareketlilik, yoğun politik angajman ve yerellik (telluric). Partizan uluslararası hukukun "yasallığı" ve nötrale ediciliğinden "düzensiz" olmakla ayrışır. Bu düzensizliği nedeniyle "yasal" olmamasına rağmen kendisini isnad ettiği ve uğruna savaştığı "nomos" onu meşru kılar. Yani Partizan ne bir devletin nizamî orduları gibi yasal ne de dağların eşkiyaları gibi gayrimeşrudur.

İlerleyen dönemde iyice yaygınlık kazanacak tipik bir Kuvayımiliye Partizan grubu, makineli tüfek ve bir topla teçhiz edilmiş 100-200 kişiden oluşmaktaydı. Birliklerin çoğu da halktan değil tecrübeli komutanlar emrindeki eski askerlerden oluşmaktaydı.

Ne hükûmetin ne de ordunun güçlü bir varlık gösteremediği Güneydoğu'da etkili gruplar oluşturuldu. Önce Gaziantep'te, Maraş'ta, Urfa'da sonra da Adana, Ceyhan, Mersin, Osmaniye, Pozantı ve Tarsus'ta cemiyetler kuruldu. Ermenilerin Müslümanlara karşı mezâlimlerinin arttığı 1919 ilkbaharında bu cemiyetler savunmadan saldırıya geçerek Fransız ve Ermenilere karşı gerilla hücumlarına giriştiler.

İşgalle birlikte Ege'de Yunan ilerleyişine karşı subaylar, efeler ve yerel mülkî amirlerin gayretleriyle üç ana hat (Kuzey, Merkez, Güney) kuruldu. 1920 yılı yaklaşırken Kuvayımiliye birlikleri hız kazandı. Yunan birlikleriyle birlikte Aydın ve Ömerli'deki işbirlikçi Rum sivillere topçu atışlarına başlandı. Müftüler, vaizler ve müderrisler yardımıyla halkın da desteğini alan 1500-2000

civarındaki Türk çeteci; sayıları 60.000'i bulan Yunan müfrezelerine yönelik gece baskınları, ikmal hattı sabotajları ve yerel işbirlikçileri tasfiye gibi çeşitli yöntemlerle Milne hattını aşana kadar düşmana ciddi kayıplar yaşatarak düzenli ordunun kurulması için Ankara'ya zaman kazandırdı.

Dünya Savaşı sonrası Clausewitz-Lenin etkisiyle "mutlak savaş" ve "mutlak düşman" tabirleri öne çıkmıştır. Bu mentalitenin hâkim olduğu bir devirde dost-düşman ayrımı kesin şekilde tespit edildikten sonra düşmanla uzlaşma seçeneği ortadan kalkar. Düşman yalnızca politik maslahatlar için mücadele edilmesi gereken bir rakip olmaktan çıkıp tamamen ortadan kaldırılınca dek savaşılmaması gereken şeytanî bir figür hâlini alır. Yeni bir hüviyet kazanan bu düşmanlık mefhumu ve sonuna kadar sürdürülmesi gereken "mutlak savaş" nosyonu Kaymakam İbrahim Ethem Bey'in Akıncı müfrezelerine hitabında açık şekilde göze çarpar:

"-Gitmek istemeyen arkadaşlara gelince mademki işgal dâhilinde gönüllü kaldık. Artık yalnız bir şey düşüneceğiz. O da gavur öldürmek, vatani kurtarmak!... Bizim başka düşüncemiz, anamız, babamız, karımız, çocuğumuz olmayacaktır. Binaenaleyh ben kendi şahsım itibarıyla ordu Sivas'a, Erzurum'a çekilse bile gitmeyeceğim. Burada düşmanla uğraşacağım. Ve düşmanı denize dökünceye kadar çalışacağım. Ve hiçbir zaman düşmana teslim olmayacağım. Benim ile beraber dağlarda kalacakların ayrılmalarını ve söz vermelerini rica edeceğim. Dağlarda kalacak ve kalmaya söz verecek var mı?"

(Demirci Akıncıları, İbrahim Ethem Akıncı, TTK Yayınları, 72)

Teşkilât-ı Mahsusa'nın eski fedailerinden Topal

Osman Ağa harp sonrası Giresun Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti'nin başına geçti ve Doğu Karadeniz'in çeşitli illerinde milisleriyle Pontus çetelerine karşı misillemeler yapmaya başladı. Pontus çetecilerin Müslüman halka yönelik zulümlerine şedit şekilde mukâvemet eden Osman Ağa'nın yöntemleri, meclise bağlı yerel yöneticilerce bile aşırı bulunarak Ankara'ya şikâyet edilmişti.

"Topal Osman beş on kişi ile harekete geçti. Bir Türk evine karşı üç Rum evi yakmak, mezarını kendine kazdırıp diri diri adam gömmek, vapur kazanına kömür yerine canlı adam atmak gibi zulüm ve işken-celeri ile tanınmıştır. Sonunda Pontus Rumluğunu iyice yıldırıldı idi."

(Çankaya, Falih Rifki, 278)

Schmitt'in kuramında siyasî birlik, soyut-hukukî prosedürlerden ziyade topluluğun varoluşsal kimliği etrafında şekillenen kararlara dayanır. Erzurum ve Sivas Kongreleri sonrasında gelişen süreçte Anadolu'nun yasal ve meşru merkezi Ankara'ya taşınmış ve 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılmasıyla yeni bir "kurucu karar" safhasına geçilmiştir. Ankara da meclisin tisiyle birlikte parçalı ve dağınık hâldeki direniş iradesini merkezîleştirerek "yasallaşma" hamlesini başlatmıştır.

"Çerkez Ethem Kütahya dolaylarında neredeyse küçük bir bağımsız derebeylik kurmuştu. Halktan kendi adına vergi topluyor, kendi başına keyfî bir adalet sistemi uyguluyor, adamlarına düzenli ordu-dakinden üç kat fazla para veriyor, askerleri ordudan kaçmaya kışkırtıyordu."

(Atatürk, Lord Kinross, 385)

Düzenli ordunun kurulma sürecinde

Kuvayımiliye ile çıkan gerilimleri anlamak için bu çetelerin ulaştığı gücü gözönünde bulundurmak gerekir. Kuvâ-yı Seriiye birlikleriyle mevcut partizanların en güçlüsü durumunda olan Çerkez Ethem, Yozgat'da Çapanoğlu İsyanı'nı bastırmak için Meclis tarafından davet edilmiş ve yeni kurulan nizamî ordunun bastıramadığı ayaklanmayı bir hafta içinde bastırmıştı. Bu başarısı sonrası prestiji iyice artan Ethem, isyandan sorumlu tuttuğu Ankara Valisi Yahya Gâlib Bey'i asmak istemiş, Mustafa Kemal Paşa bunu reddedince de bizzat gelerek valiyi meclisin önüne asmakla tehdit etmiştir. Mustafa Kemal Paşa için şahsî muhafız birliği kurulması bu süreçte olmuştur.

Weberyen devlet tanımının da asıl unsuru olan "şiddet tekelini" yeniden tesis etmek amacıyla Batı Cephesi ikiye ayrıldı, Albay İsmet ve Albay Refet Beylerin komutasında Kuvâ-yı Nizâmiye kurularak dağınık hâldeki mevcut Kuvayımiliye düzenli ordunun komutası altına alındı. Bu süreçte Topal Osman gibi figürler düzenli orduyu kabul ederken Çerkez Ethem işgal bölgesine kaçarak Yunan saflarına katıldı. Millet Meclisi'nin "yasallık" zeminine geçmesi ve mukavemeti tekeline almasıyla harbin Partizanlık evresi sonlanmış oldu.

Partizanlık döneminin en önemli askerî sonuçları; ateşkes hükümlerine aykırı olarak silah depolanması ve dağıtımı, ordunun teşkilât yapısının korunması ve liyakatli subayların saptanarak nizami ordunun ulaşamayacağı bölgelerde hareketli direniş hatlarının kurulmasıydı. Bütün bu faktörler 1920 yılında Ankara'ya Sevr Antlaşması'nı tamamen reddetme ve "mutlak savaş"ı sürdürme imkânı sağladı. Harbin "yasal" kısmı henüz başlıyordu.

On Dokuzuncu Asır Osmanlı'sında Seçkinler Üzerine Bir Tahlil

Ahmed Hamza Ayrancı

“Hayalim hadiselerin tabii seyrinin önüne geçebilir yahut hiçbir tabii seyrin asla varmayacağı bir istikamete teğet geçip savrulabilir. İlk hâlde hayalim hiçbir zarar vermez, hatta çalışan insanların enerjisini destekleyip artırabilir bile. Böyle hayallerde emek gücünü çarpıtacak yahut felce uğratacak hiçbir şey yoktur. Bilakis, insan bu türden hayal kurma kabiliyetinden büsbütün mahrum bırakılsaydı, vakit vakit ileri atılıp ellerinin daha yeni şekil vermeye başladığı mahsulü zihninde bütün ve tamamlanmış bir suret hâlinde tasavvur edemeseydi; sanat, ilim ve amelî gayret sahasında onu o çetin ve upuzun işlere sevk edecek muharrik gücün ne olacağını doğrusu tahayyül edemiyorum. Hayal ile gerçek arasındaki ayrışma, yeter ki hayal kuran kişi hayaline ciddiyetle inansın, hayatı dikkatle gözlesin, gözlemlerini havada kurduğu o şatolarla kıyaslasın ve hülasa hayalinin tahakkuku için vicdanen çalışsın, hiçbir zarar vermez. Hayal ile hayat arasında bir nebze bağ varsa ne âlâ.”

- D. İ. Pisarev'den, “Lenin'in Ne Yapmalı?”
risalesinden naklen

Siyasî tarihte politik aksiyonun doktrinle teması noktasında şüphesiz en yüksek mahareti göstermiş isimlerden Vladimir Lenin kendi davası için bir hayal-gerçeklik muhasebesi yaparken Pisarev'in yukarıdaki sözlerinden etkilenmiş ve devrimcinin hayal ile somut gerçeklik arasındaki bağı gözetmesini, inancındaki samimiyet ve ciddiyeti, hayatı pür dikkat gözlemine ve hayalinin tahakkuku için vicdanen çaba sarf etmesini şuurlu politik aksiyonun temel şartı olarak görmüştü. Zira ideal siyasî seçkin hem bir gelecek tasavvur edebilen hem de içinde yaşadığı toplumu soğukkanlılıkla tahlil edip o tasavvuru toplumun hakikatine raptedebilen kişidir. Hayal kurmak herkese açık bir imkândır fakat muhayyel olanı toplumun belirgin ya da üstü kapalı gerçekliği içinde yorumlamak ancak mümtaz bir zümrenin maharetidir. Bir önceki yazımda siyasî iktidarın daima organize bir azınlığın uhdesinde şekillendiğini ve bu azınlığın, ancak kurduğu siyasî formülü toplumun sosyal tipine bağlayabildiği ölçüde ayakta kalabildiğini Gaetano Mosca'dan hareketle

serdetmiştim. Şimdi bu mücerret çerçevenin on dokuzuncu asır Osmanlısında nasıl vücut bulduğuna -Vilfredo Pareto'nun seçkin teorisi rehberliğinde- birbirini kovalayan üç zümre üzerinden bakalım.

Hikâyeye Tanzimat'ın yönetici çekirdeğiyle başlamak gerekir. Mustafa Reşid Paşa'nın ardından Mehmed Emin Âli Paşa ve Keçecizade Mehmed Fuad Paşa -yanlarında Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa, Mütercim Mehmed Rüşdî Paşa ve Yusuf Kâmil Paşa bulunacak şekilde- 1871'de Âli Paşa'nın ölümüne değin sadaret makamını fiilen ellerinde tuttular. Hariciye nezareti ise 1857'den 1869'da Fuad Paşa'nın ölümüne kadar Âli ve Fuad Paşalar arasında el değiştirdi.¹ Dahiliye nezaretinin çoğu zaman bağımsız bir makam olarak bulunmayıp sadaretin içinde yer alması sebebiyle bahsedilen mevki üzerindeki denetim idarî mekanizmanın neredeyse tamamına hükmetmek anlamına geldi.

Pareto'nun tasnifiyle bu kadro yenilikçilerden -yani uyuşma tortusu bakımından zengin bir gruptan- oluşuyordu. Uyuşma tortusu denen sosyolojik fonksiyon, söz konusu kadronun yönetim tarzını askerî disiplin ya da meşrû otorite uygulamalarından ziyade uzlaştırma ve toplumda ayrı bulunan unsurları bir araya getirme becerisine dayandırılıyordu. Bu beceriyi üç alanda birden gösterdiler. Diplomatik alanda imparatorluğun bekasının büyük devletler arasındaki dengeyi gözetmekte yattığının farkına vardılar. Kırım Harbi'nin ardından imparatorluğun Avrupa sistemine resmen kabul edilmesi ve toprak bütünlüğünün 1856 Paris Antlaşması'yla güvence altına

alınması uyuşma tortusunu açıkça yansıtan denge siyasetinin sonucuydu. Hukukî ve idarî alanda Tanzimat ve Islahat Fermanları ile 1858 Arazi Kanunnamesi gibi kanunlaştırma adımlarıyla devlet yeniden yapılandırıldı. Malî alanda ise en riskli adımlar Kırım Harbi'nin yarattığı konjonktürde dış borçlanma yoluyla atıldı. Hatta bu dönemde devletin dış borçlanma haricinde Galata sarraflarından kısa vadeli avanslar alma eğiliminde olduğu, ayrıca tedavüle sürülmesi planlanan kaime banknotlarının miktarının halktan gizli kalması adına numarasız basıldığı yönünde delillere rastlanmaktadır.²

Buna rağmen, bu üç yaklaşımın ortak kusuru kısa vadede çeşitli buhranları savuşturuyor gibi gözükürken uzun vadede daha büyük krizlere kapı aralamalarıydı. Buna dair en açık örnek malî sahada görülebilir. Zira dış borçların faizi ve geri ödemeleri devletin cari işlerine yetecek meblağ bırakmamıştı. Sonuç olarak yeni açıklar yeni borçlanmaları ve onlar da geri ödemeleri takip etti ve nihayetinde 1875 iflası ve Muharrem Kararnamesi ile Düyûn-ı Umûmiyye'ye giden yol belirmiş oldu. Bu noktada Kırım Harbi'nin dış borçlanma imkânları bakımından bir dönüm noktası teşkil ettiğini yeniden hatırlatmak gerekir. Nitekim Sultan Abdülmecid devri devlet ricalinden Meclis-i Vâlâ Reisi Damad Fethi Paşa dış borçlanma fikri henüz ilk kez masaya yatırıldığında devletin kendini bir borç sarmalında bulacağını öngörmüştü. Uluslararası borçlanma ve borç yapılandırma kurumlarının henüz ortaya çıkmadığı bir dönemde yapılan bu anlamlı öngörü şüphesiz son derece müfit bir uyarıydı.³ Uyuşma tortusunun aralarında baskın olduğu -yani ekonomik

1 Carter V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 154.

2 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 112.

3 Davison, 112.

sahada spekülâtorl  k formunda tezahür eden ve İtalyan siyaset kuramında “tilki” lider arketipini yansıtan- seçkinler bu akıbeti sezmiş olsalar dahi ondan ka  ınmazlardı       her krizde         modernite i   inovatif bir arayış ve uzlaşı temayı-l  nde aramak, gösterebilecekleri yegâne reflekteti.

Benzer bir akıbet diplomatik sahada da hissedildi. Paşaların bütün çabası büyük devletlerin rekabetinden doğan boşlukta manevra yapmaya müsaade edecek kırılma anlarını yönetmeye yönelikti. Oysa söz konusu denge 1871’de Almanya’nın mill   birliğini kurmasıyla kökten değişti. Bismarck’ın Avrupa’da her beş ila on yılda bir yeniden kurguladığı hareketli ittifaklar sistemi dışarıdan, aynı süreçte yükselen milliyetçilik dalgası ise içeriden Osmanlı gibi çok uluslu imparatorlukları zorlamaya başladı. Pareto’nun bir seçkinler zümresinin bekası için zarur   g  rd     ikinci tortu -yani korunma tortusu- işte tam burada eksik kalıyordu. Bu eksikliğin bir yüzü fiziksel güç kullanma iradesindeki zaafken, Mosca’nın kuramına göre daha vahim olan diğer veçhesi ise reformcuların modernist yönelimlerinin onları klasik dinî-An’anev  i   zden ve   rften koparmış olmasıydı. Egemenliğin dayanak noktasını tartışmaya a  maya cesaret edemedikleri için de -Oswald Spengler, Friedrich Nietzsche gibi düşüşlerin İngiltere’nin Anglikan Kilisesi’nden kendine has asalet sistemine uzanan tüm o katmanlı geleneksel kurumlarına ve bunları hatırlatan yaygın sembollere rağmen özünde tamamen seküler vasfı haiz olduğuna dair yorumlarını hatırlatır şekilde- yalnızca Sultan’ın görünürdeki iradesine dayanan ve metafizik bir kökenden yoksun iktidarlarına mahkûm h  ldeydiler. Diğer bir ifadeyle taşıyıcısı oldukları siyas  i formül bir önceki yazımda tarif ettiğim sosyal tipten kopmuştu. Karşımızda toplumda hâkim konumda bulunan tortuları bakımından sapla samanı ayırt

etme kapasitesini yitirmiş bir seçkinler zümresi vardı.

Bu ayırt edememe durumu “mitos” kavramı üzerinden aydınlatılabilir. Siyaset felsefesinde Georges Sorel’in kavramsallaştırdığı üzere *mitos* rasyonel olarak kurgulanmış ideal bir toplumsal düzen tasarımı değildir. Keza *mitos* böyle bir düzenin sınırlarını tartışmaya a  acak teorik bir platform yahut aşamalı bir reform programını da beraberinde getirmez. Aksine mitos, bir topluluğu doğrudan eyleme sevk eden kolektif bir kopuş iradesi doğurur. Sahip olunan bir gelecek tasavvuru vasıtasıyla bugüne bir mana bah  eden ve insanın yalnızca rasyonel değil aynı zamanda us ötesi derinliğine hitap eden bir çağrıyla, entelektüel ütopyaların aksine rasyonel tartışmalarla   r  t  lemeyen bir epistemik cemaatin ortaya çıkmasını sağlar. Yazının girişindeki Pisarev alıntısı da böyle bir motivasyonu aksettirir. İşte tam bu noktada Tanzimat elitinin idare ettiğı halk kitlelerini harekete geçirecek böyle bir mitostan yoksun olduğunu fark etmek önemlidir. Nitekim Carter Findley Tanzimat’taki bürokratik sistemi değiştirmek için bir ihtilale bile gerek olmadığını, sadece söz konusu kadronun birliğini kaybetmesi ya da mutlak egemenliğini tesis edecek kadar güçlü bir hükümdarın tahta çıkmasının yeterli geleceğini söyler. Mehmed Emin Âli Paşa’nın 1871’deki vefatı ilk   artı, II. Abdülhamid’in egemenliğini kesin biçimde tesis etmesi ise ikincisini yerine getirecekti.⁴

Bu hâliyle kendi *mitos* anlatısından yoksun Tanzimat bürokrasisinin karşısına Yeni Osmanlılar   ıktı. Dikkate değer olan, bu muhaliflerin hemen hepsinin bir vakitler tenkit ettikleri pa  aların Babi  li’sinde, Tercüme Odası’nda çalışmış,

4 Findley, *Bureaucratic Reform*, 166.

Avrupaî siyasî düzenleri ve imparatorluğun dış siyasetini orada tanımış bir nesil olmasıydı. Karşı-elit, mevcut elitlerle aynı kaynaktan çıkıyordu. Yeni Osmanlıların siyasî anlatısına mâl olmuş en popüler Mehmed Emin Âli Paşa ve Keçecizade Mehmed Fuad Paşa tenkitleri devlet idaresini şahsileştirmeleri, siyaseti toplumdan kopuk bir çevrede belirlemeleri ve sadece kendi hiziplerinden beslenen kapalı bir oligarşi tesis etmeleri idi.⁵ Bu eleştirilerin haklılık payı bir kenara, Yeni Osmanlıların muhalefetlerini gerçek bir iktidar alternatifine dönüştürecek kapasiteye sahip olup olmadıkları sorusu önem taşımaktadır. Anayasacı bir reform çizgisini sürdürme niyetlerinin yanında çeşitli geleneksel değerlere yaptıkları atıflar düşünsel düzeyde bir yandan Osmanlı modernleşmesiyle olan organik bağlarını ortaya koyuyor, diğer yandan ise ileride daha net tebarüz edecek olan siyasî İslamcılığın ilk nüvelerini barındırıyordu.

Pareto'nun kuramından yola çıkarak bir siyasî hareketin kitleleri mobilize edebilmesi için, benimsediği türemelerin -örneğin ideolojilerinin- kitlelerin tortularından kopuk olmaması, bilakis onların yansıması olan duygu ve huzursuzluktan beslenmesi gerektiği söylenebilir. Oysa Yeni Osmanlıların türemi -yani anayasacı programı ve özellikle Namık Kemal'in önerdiği güçlü merkezîyetçi yapı- toplumda modernitenin henüz tamamıyla bertaraf edemediği geleneksel bağlılıklarla çelişiyordu. Daha da önemlisi, literatürdeki liderlik türü bakımından yansıması "aslan" olan korunma tortusu -yani grup bütünlüğü ve güç kullanma kapasitesini yansıtan tortu- bu kadroda hâkim değildi. Zira bu kadronun Mosca'nın

vurguladığı örgütlü azınlık formunda teşkilatlandığı dahi söylenemezdi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu Mustafa Fazıl Paşa'nın yıllar süren patronajı olmasa Namık Kemal, Ali Suavi ya da Ziya Paşa gibi simaları bir arada tutmak imkânsızdı. Nitekim 1870'lerden itibaren kadronun bileşenleri birbirine yabancılaşmaya başlamıştı.

Şerif Mardin'in çizdiği Namık Kemal portresi de bu çelişkileri açıkça gösterir. Mardin Namık Kemal'in söylem üretmedeki maharetine ve yaşadığı döneme has düşünörlere özgü soyutlama düşkünlüğüne dikkat çekerken aynı Kemal'in karmaşık siyasî ihtilafları çözecek yegâne merciin akıl olduğunu savunan, insan davranışının altındaki mantık dışı katmandan habersiz bir akılcı olarak kaldığını belirtmiştir.⁶ Pisarev'in ölçütüne dönölürse Yeni Osmanlılar hayal kurabilmiş olsalar bile siyasa sorununa daha fazla ferdiyetçilik ve parlamentarizmden başka bir formül sunamamış; akla güvenden radikal bir kopuşu beraberinde getiren meta-politik bir nazara -yani Sorel'in *mitosuna*- ulaşamamışlardır. Ufukları sistem içi reform arayışlarının ötesine geçemeyen ütopyacılık anlayışıyla sınırlı kalmıştır.

Tanzimat bürokrasisi ile Yeni Osmanlılar arasındaki mücadelenin akıbeti Pareto ve Mosca'nın ortak bir teorik zeminde buluştukları tahlille yorumlanabilir. Uyum tortusunun -yani yenilikçiliğin- ağır bastığı ve seçkinlerin güç kullanmaya isteksiz olduğu bir yönetici sınıf, kararlı ve örgütlü küçük bir topluluk tarafından planlı ve şiddet içeren bir eylemle alt edilebilir. Nitekim kolluk kuvvetlerini sevk edemeyen nicelikçe çok daha büyük bir kadronun bu suretle bertaraf edilebileceğine önceki yazımda değinmiştim. 19.

5 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), 11.

6 Mardin, *Genesis*, 79.

yy. ortalarında Tanzimat seçkinlerinin krizini çözen de fikrî muhalefet, yani salt yenilikçilerden mürekkep Yeni Osmanlılar olmamıştır. Seçkinlerin devridaimi; konsolidasyon kapasitesini, bir başka ifadeyle cebrî iradeyi elinde tutan ve 1876'da bir saray darbesine girişen Midhat Paşa önderliğindeki örgütlü kadro tarafından sağlanmıştır.

Söz konusu kadro, Yeni Osmanlılar'dan farklı olarak korunma tortusunu bünyesinde barındıran bir bürokrat ve asker koalisyonuydu. Bir süre sonra tahta çıkan II. Abdülhamid'in siyasî karakterini ve idaresinin merkezî kontrole dönüş eğilimini öngören kadro, padişahı anayasa ve meclis şartına bağlamaya çalışmış, Midhat Paşa bu taahhüdü almakla bizzat görevlendirilmişti. II. Abdülhamid bu şartları başlangıçta kabul ederek tahta çıkmış, ardından 1877-78 Harbi (93 Harbi) sonrası Meclis-i Mebûsan'ı feshedip Midhat Paşa'yı tasfiye ederek otoriteyi Yıldız Sarayı etrafında yeniden tesis etmişti. Söz konusu geçiş korunma tortusunun hâkimiyetini ve sabit, kapalı bir meşruiyet anlayışının yeniden tahkimini ifade ediyordu. II. Abdülhamid döneminin saray merkezli idaresini bu çerçevede ayrıntısıyla tahlil etmek başka bir çalışmanın konusu olsa da yazı boyunca tahlil edilmeye çalışılan üç zümrenin serencamı, siyasî idarenin Osmanlı modernleşmesi içinde daha parlamentarist ve liberal bir Tanzimat *ethos*undan saray ve hafiye teşkilatının tekeline intikal ettiği -yani uyuşma tortularının ağır bastığı bir noktadan korunma tortusunun yeniden öne çıktığı noktaya kadar- süreci takip etmek bakımından kâfidir.

