

SAĖDUYU

İKİ AYLIK FİKİR DERGİSİ

SAYI : 5

HAZİRAN-TEMMUZ 2026



SAGDUYU

Genel Yayın Yönetmeni: Abdullah Veli Uçar

Editör: Mehmet Emin Kılıç

Redaktör: Ahmet Önder Uçar

Tasarım: Yusuf İnce

www.sagduyudergi.com

İçindekiler

Karşıdevrim Nedir ?	4
— Abdullah Veli Uçar	
Bekri Mustafa Neden Bizden Daha Büyük Adam?	7
— Mehmet Akif Ezerbolatoğlu	
Ruh Aristokratı Niçin Milliyetçi Değildir?	9
— Ahmed Müşteki	
Hız. İnsan'dan Nöron Yumağına Beşerin Mertebeleri	17
— Eyüp Bedri Öztürk	
Yapay Zekâ İşimizi Elimizden Alacak mı?	22
— Melih Bera Ermiş	
Tanrı'nın Lisanı Demiurgos Ahlakını Boğar	28
— Serhat Çetin	
Heidegger'in Siyaset Düşüncesinde Teknoloji Sorunu	31
— Seyfullah Bozkurt	
Kapitalist Ekonominin Yarattığı Distopyada Üçüncü Yolu Aramak	35
— Hasan Kocabaş	
Osmanlı'da Kamuoyunun Tasfiyesi ve Yeniden İnşası	38
— Cihan Yılmaz Acuner	

KARŞİDEVİRİM NEDİR?

Abdullah Veli Uçar

III

Karşıdevrim dört unsurdan müteşekkildir. “Tradisyonalizm”, “Elitizm”, “Korporatizm” ve “Volontarizm” sözcükleriyle adlandıracağımız bu unsurların hiçbirisi ondan ayrılamaz ve hiçbir unsur tek başına onu ifade etmiş olmaz. Bu unsurlar birbirleriyle çelişmez ve aralarında zamana ve mekâna tâbi koşullar sebebiyle tercih yapılmaz.

İlki Karşıdevrim’in kendisinden neşet ettiği temel motivasyona işaret eder. Tradisyonalizm yahut bir başka adıyla Gelenekselcilik modern zihni geleneksel zihnin tam karşısında konumlandırır ve

ikisi arasında mutlak surette geleneksel olanın tarafını tutar. Reform, Aydınlanma, Romantizm ve Postmodernizme yaslanan; ondan neşet eden veya bunları kısmen de olsa olumlayan tüm fikir akımlarına ve akıl yürütmelere karşı kadim gelenek formasyonunu ve onun öğretilerini müdafaa eder.

Tradisyonalizmin esas vurgusu geleneklerin geneliyle modernite arasındaki temel çelişkilerin vurgulanmasıdır. “Hangi gelenek?” sorusu ikincil önemdedir. Yine de kadim gelenekler arasında farklar olduğu ve pek çok defa bunların yalnızca savaş vesilesiyle iletişime geçebileceği unutulmamalıdır. Bu noktada modern bir sapma olan

Perenniyalizmden -Tradisyonalizmin bizzat kendi perspektifi itibarıyla- imtina edilmesi ve geleneklerin moderniteye karşı yürütülen mücadelede kısmî ittifaklar kurabileceği fikrinin liberal-kozmopolitan bir diyalogculuğa dönüşmesine tavizsizce karşı çıkılmalıdır.

Elitizm Karşıdevrim'in sosyal ve siyasî analizinin çekirdeğini teşkil eder. Bu analize göre kitlelerin ufak ve iyi örgütlü bir azınlık tarafından idare edilmesi kaçınılmazdır. Rejim türü veya iktisadî koşullar ne olursa olsun seçkinler kendi tahakkümlerini topluma kabul ettirir ve onun üzerinde çok yönlü bir tesire sahip olur. Karmaşık toplumsal olayları anlamak için tercih edilebilecek en iyi yol azınlıktaki seçkinler zümresinin sosyolojik özelliklerinin incelenmesidir. Zira geniş çaplı tüm sosyal olaylar azınlıktaki bir grubun iktidardan düşmesi (yahut buna yaklaşması) ve yerine bir başkasının gelmesi (yahut bu potansiyeli edinmesi) süreciyle doğrudan veya dolaylı olarak alakalıdır. Bu grupların iktidara gelirken ve iktidardan giderken gösterdikleri özellikler tarihî akış içinde bariz paralellikler gösterir. Böylece içinde yaşadığımız toplumu analiz etmemiz ve geleceği hakkında fikir yürütmemiz mümkün hâle gelir.

Korporatizm Karşıdevrim'in iktisadî teklifidir. Ekonomik sistemin başarısını toplam çıktı miktarı veya eşitlik durumu üzerinden değerlendirmeyi uygun bulmaz. Korporatizme göre bir ekonomik sistemin başarısının en mühim ölçütü onun toplumsal hayatı ve değerleri muhafaza etme kabiliyetidir. Serbest piyasacılığın ve merkezî planlamanın her ikisinin de reddi anlama gelen Korporatizm, bunların bir karma sistemde birleştirilmesini de amaçlamaz.

Kapitalizmin tüm toplumsal ilişkileri ve materyal

kaynakları piyasa içinde mobilize etme eğilimi serbest piyasa ekonomisi tarafından teşvik edilmekte ve toplumu oluşturan tüm geleneksel grup ve kurumlar bütün yerellikler ve klasik sosyal sorumluluk bağlarıyla birlikte hızla çözündürülmektedir. Kendi dünya görüşünü piyasanın gerçekliklerine uydurmayı en çok başaran kimseler bu sistemin kazananlarıdır. Bu kimseler zamanla toplum üzerinde diğer sistemlerde eşi görülmemiş bir tesire sahip olurlar ve kendilerini koruması için devlet otoritesini etkileri altına alırlar.

Diğer taraftan merkezî planlamacı ekonomilerin devletin kurumsal yapısını devasa hâle getirerek memurlar zümresine çok geniş bir karar yetkisi vermesi, halkın genelinin tecrübe ettiği kaynak dağılım sıkıntılarından etkilenmeyen bir grup insanın bu konularda sorumsuzca tasarruf kullanmasını mümkün kılmaktadır. Zamanla konumlarını daha da sağlamlaştırarak haklarını genişleten ve sayılarını artıran memurlar sistemin sırtında büyük bir yük olmakta ve sahadaki deneyimden daha da uzak kalmaktadır. Böyle bir sistemin uzun ömürlü olmayacağı bir tarafa, memurlar sınıfının dışında kalan insanların herhangi bir özerk sosyal yapıyı bu kuvvetteki bir merkezî devletin çarkları karşısında uzun süre muhafaza edemeyeceği de açıktır.

Korporatizm insan nüfusunun tarihin her döneminde evvela sınırlı topluluklar hâlinde örgütlendiği ve bu toplulukların birbirleriyle ilişkiler kurmak suretiyle daha geniş nüfusları kapsayan siyasî ve iktisadî alanlar inşa ettiği hakikatinden hareket eder. İnsanın tabii eğilimi olan küçük grupların muhafaza edilmesi hayatî önemdedir (modern bir ekonomide bu gruplar aile, köy, yerel sendikalar veya meslek odaları olarak düşünülebilir). İnsanların ve metaların dolaşımı sistemin felce uğramayacağı kadar kolay ancak söz konusu

grupların varlığına zarar vermeyecek kadar da zor olmalıdır. Devlet hakimiyet alanındaki her tekil potansiyel sorunu çözmeye gücünü yitirmeyecek kadar büyük ancak tüm piyasayı sürekli kontrol altında tutmayı arzu etmeyecek kadar da küçük olmalıdır.

Volontarizm ise Karşıdevrim'in tahakkuk ettirilmesi hususundaki yönlendirici prensiptir. Volontarizm sosyal hayattaki değişikliklerin pek çok farklı sebebinden bariz bir biçimde en mühiminin insanların örgütlenmiş iradesi olduğunu öne sürer. Mesela iklim kaynaklı bir kıtlık sonucunda oluşan yaygın yoksulluğun bir rejimi zayıflatabileceği vaki olmakla birlikte söz konusu rejimin yıkılması ancak bir grubun ihtilal yapmasıyla, yani rejimi destekleyen iradelerin toplamının ona spesifik bir yolla karşı çıkan iradelerin toplamından daha zayıf olduğu bir anın yakalanmasıyla mümkündür. Yahut nispeten barışçıl sayılabilecek kültürlerin bir idareci etrafında örgütlü bulunan irade sayesinde militarize edilebildiği pek çok defa ispat edilmiştir.

Öte yandan ekonomik, coğrafi ve tarihî determinizm önüne aldığı kelimelerin ima ettiği koşulları insanın hâkimi görür. İnsanın failliğinin karşısına maddî kaynakların, mekânın ve zamanın failliğini koyar. Volontarizm bütün bu koşulları ancak iradenin etki kuvvetini veya tecelli biçimlerini etkilemeleri dolayısıyla dikkate alır.

Karşıdevrim'in amaçlarına ulaşmasının en önemli şartı bir grup insanın bu yönde gereken (yani diğer dağınık iradeler arasından sıyrılacak kadar kuvvetli ve uyum içinde bulunan) iradeyi göstermesidir. Tarih yaşandıkları toplumlardaki çoğunlukları şaşırtan olaylarla doludur.

Bekri Mustafa Neden Bizden Daha Büyük Adam?

Mehmet Akif Ezerbolatoğlu

Bekri Mustafa 4. Murat zamanında yaşamış, gençliğinde ilmî tedrisattan geçmiş olmasına rağmen bir vakit içkiye müptela olmuş ve dönemin katı yasakları içinde çeşitli anlatı ve fıkralara konu olmuş tarihî bir şahsiyettir. Bu fıkralardan birine göre Bekri Mustafa çevresinin belki içki illetinden kurtulur ümidiyle ettiği ısrarla Küçük Ayasofya'da imamlığa başlamışken kendisi gibi sarhoş olduğu bilinen birinin cenazesi gelir. Hikâyenin başka bir varyasyonunda ise camiinin önünden geçerken onu tutup imam yaparlar. Namaz kılınıp, helallikler verilip, dualar edilince Bekri Mustafa tabuta eğilip bir şeyler fısıldar. Cenaze bitiminde cemaat orada ne fısıldadığını sorunca Bekri der ki: "Gittiğin yerdekiler dünyanın ahvalini sorarsa, Bekri imam olmuş dersin onlar durumu anlar."

İlk yazımızda değişimin var olandan memnuniyetsizlik duygusunu icbar ettiğini söylemiştik. Ancak sâfi memnuniyetsizlik ancak ve ancak

müzmin bir mızımlığa neden olmaktadır. Dolayısıyla memnuniyetsizliğin değişime neden olması için iki çok önemli unsur daha elzemdir. Bunlar irade ve olması gerekene dair bir tasavvurdur. Daha doğrusu irade zaten ikincisine doğrudan bağlıdır. O hâlde olması gereken üzerine birkaç kelam etmek gerekir.

Hemen hemen her düşünce ekolünün kendi varlığını kurması için yapması gereken birincil şey, olması gereken (idealin) tasvirini yapmasıdır. Bu tasvirin netleştirilmesiyle paralel olarak ideale nasıl ulaşılacağına dair bir istikamet çizilmesi gerekmektedir. Bir düşüncenin müntesibi böylece ideal olana hangi istikamet üzerinden ulaşacağını idrak eder. İstenen ve irade edilen bir pratik ancak bu istikamet tayininin akabinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla önce bir ideal, sonra bir istikamet sahibi olmak irade sahibi olmanın birinci şartıdır. O hâlde olması gereken ile olan (olgu) arasındaki

ilişki teori ile pratik arasında kurulan bağlantı ile doğrudan bağlantılıdır. Zira olması gerekenin neliği teori ile belirlenir. Kişi ancak düşüncenin kuvvetiyle etrafındaki akıntıdan kendini sıyırabilir. İstikamet bu bağlamda teori çerçevesinde tayin edilmezse, salt içgüdü ve doğal eğilimle çiziliyorsa buradan bir olması gereken tasavvuru ortaya çıkamaz. Ancak olması gereken tasavvuru ve istikamet de tek başına yeterli değildir. Zira olguyu pratik değiştirir. Dolayısıyla teorinin belirdiği ideal, ona ulaşmak için çizilen istikamet ve bu istikameti takip eden pratik birbirinden tefrik edilmesi mümkün olmayan şeylerdir.

Bütün klasik toplumlarda bir tekamül anlayışı câridir. Burada insan belli bir seyir izleyerek idealize edilen bir noktaya varmak istemektedir. Bu en uç noktaya, ister adı insanı kâmil olsun ister nirvana ister başka bir şey, varmak hemen hemen imkansızdır. Anca o yolda olmanın kendisi dahi güzeldir. Ayrıca yol içerisinde bir mertebeler silsilesi vardır. Dolayısıyla pratiğini ideal olana olabildiğince yaklaştırmak insanların birincil hedefi olmuştur. Başka bir deyişle pratik teoriye, olgu olması gerekene tâbidir.

Modern insanın tavrı insanlık tarihinin tersyüz edilmesidir. Katı bir determinizme iman etmiş bu kitleler olması gerekene dair tasavvurlarını büyük ölçüde yitirmiştir. Zaten yüzyıllardır câri olan ve tüm dünyayı etkisi altına almış liberal düzenin bağlılarının piyasasının dengesine olan imanlarıyla bu tartışmada nerede durdukları çok açıktır. Ancak yüzyıllardır câri olan bu sisteme muhalefetleri ile bildiğimiz kapitalizm karşıtlarından “reel” sosyalistler, seleflerini “ütopik” ve idealist olmakla suçlamıştır. Onlar kendi yaptıklarının yalnızca dünyayı yani olguyu bilimsel bir kanunla açıklamaktan ibaret olduğunu, dolayısıyla tarihinin akışının zorunlu olarak sosyalizme

götüreceğini olguya bakarak gösterdiklerini iddia etmişlerdir. Artık idealist olmak zemmedilen bir şey olmuştur.

Elbette artık insanların çoğu bu ideolojik kalıplar içerisinde düşünmeyi bırakmıştır. Öyle ki ideolojilerin sonu bile ilan edilmiştir. Tüketim toplumunda hayatta kalmak dışında herhangi bir amacı olmayan yığınlar artık ideoloji sahibi olmak lüks gelmektedir. Dolayısıyla teorinin ve olması gerekenin yokluğu pratiği ve olguyu putlaştırmıştır. Bugün bunu toplumsal yaşamın her vechesinde, her alakasız görünen detayında dahi gözlemlemek mümkündür. Söz gelimi bugün artık kimse yeterince çalışmadığı için dersten kalmamıştır, ya hoca kafayı takmıştır ya da başka bir dışsal faktör engel olmuştur. Hiçbir veli çocuğunun ayıbını kabul etmemektedir, çocuğu şımarık değil hipe-raktiftir. Kimse günahkar değildir, herkesin kalbi temizdir hem ne dindarlar var ne günahlar işliyorlar değil mi? Bu tikel örnekleri bir adım soyutladığınızda hep aynı tavır ortaya çıkmakta: Ben ne yapıyorsam doğru odur!

Peki Bekri Mustafa neden bizden daha büyük adam? Çünkü modern insanların aksine o neyin iyi, doğru ve güzel olduğuna dair teorisini yitirmemişti. Pratikte teoriye uymuyor olması, onu teorisini değil kendi pratiğini zemmetmeye itmiştir. Bahane aramamış, hakikatin üstünü örtmemiştir. Her şeyden önemlisi de, bir kişinin pratiğinin teorisine uymamasının kötülüğünü bir tövbe ile gidermesi mümkünken teoride milim bir sapmanın bir ömürlük pratiği hiç edebileceğinin farkında olmasıdır. Hâk vâki olduğunda nasip olur Bekri Mustafa ile müşerref olursak, ona içinde yaşadığımız dünyada tövbenin artık ayıp bir şey olduğunu söylesek, herhalde durumu anlar.

Ruh Aristokratı Niçin Milliyetçi Değildir?

Ahmed Müşteki

Önceki yazıda Ruh Aristokratının din telakisi üzerinde durarak onun İslamcılıktan ne kadar ayrı ve İslamcılığın aksine hakikî bir yerde durduğunu izah etme fırsatı bulmuştum. Yazının şimdiye dek bazı muhataplarına ulaştığını ve Ruh Aristokratına rehberlik etme vazifesini yerine getirdiğini görmek sağ fikriyata İslamcılıktan da çok tesir etmiş olan milliyetçiliği ele almak için teşvik edici oldu. Her ne kadar İslamcılık doğrudan dinin kendisine dair hatalı bir tasavvuru ihtiva ettiği için -metafizik bir iddiayı alenen taşımak bakımından- daha önce ele alınmayı gerektirse de milliyetçiliğin mahiyetini doğru anlamak dahi hayatî ehemmiyete sahiptir. Nitekim önceki yazının mecburen milliyetçiliğe temas ediyor oluşunun da gösterdiği üzere milliyetçi fikirler diğer pek çok diğer modern

tasavvurla iç içe geçmiş hâldedirler ve bunlar görmezden gelindiğinde modernitenin menfi tesirlerinden arınmış bir zihniyete sahip olmaya imkân yoktur. Yine milliyetçilik rasyonel değil sentimental bir hüviyet arz ettiği için zekâsına güvenen pek çoklarının milliyetçiliğin modern tesirlerini zihinlerinden ayıklamayı tek başlarına başaramadıklarını görüyoruz. Tüm bunların bir Ruh Aristokratı bakışıyla tespit edilerek ortaya konması faydalı olacaktır.

Milliyetçilik -önceki yazıda da ifade ettiğimiz gibi- modern devletler arasındaki rekabetle doğrudan alâkalı bulunduğu için milliyetçiliğin aleyhinde görünmek günümüz şartlarında pek çok suizannın oklarını üzerimize çekmek manasına geliyor. Fakat şimdiye kadar

zihniyetimize aşına olmuş okuyucu bizim modernitenin dışından konuştuğumuzun ve modern bir konsepti reddettiğimizde onun karşısında görünen başka modern tavırları da sahiplenmiş olamayacağımızın farkındadır. Yine biz ister İslamcılık ister milliyetçilik eliyle olsun, kadim değerlerin müdafaa edilmesini elbette takdir etmekteyiz. Ne var ki müdafaanın bu iki modern temayülün himmetleriyle değil, kadim konseptlerin bakiyeleri sayesinde ve modern zihne rağmen yapıldığını göremeyecek kadar talihsiz de değiliz. Sahih ve manevî umdelere (yani An'ane) dayanmadan bir takım kıymetli şeyleri müdafaa etmek tamamen manasız olmamakla birlikte bu, mezkûr kıymetleri anlamayı ve lâyıkiyle müdafaa etmeyi imkânsız kılar. Milliyetçiliğin muhtelif biçimleri bazı kadim unsurları muhafaza gayretinde olan insanları bir araya getirmiştir, bunu inkâr etmiyoruz. Fakat bu insanlar ancak An'anevî tefekkür tarzının izlerini zihinlerinde hâlâ taşıdıkları için böyle bir gayret içindeydiler, milliyetçilik ise onların ancak modernite tarafından tahrip edilmiş melekelerine hitap edebilmiştir. Kaldı ki milliyetçilik tıpkı İslamcılık gibi, modernitenin en açık sözlü biçimlerine mukavemet gösteren insanları modernleştirdiği için sanıldığı gibi aksine modernleşmeyi yavaşlatmaz.

İslamcılığın modern dinî özcülüğün İslam dinine tatbiki olduğunu söylemiştik. Milliyetçilik de bir nevi özcülüktür, cemiyete tatbik edilen bir özcülük. Fıtrî şartlarda -daha evvel de söylediğim gibi- bugün millet dediğimiz yapılara yakın bazı cemiyetlerin varlığı inkâr ediliyor değildir. Ancak kadim insanın çok iyi bildiği şey bu cemiyetlerin ne coğrafi olarak ne de hususiyetleri bakımından keskin hatlarla tefrik edilemeyeceğidir. Modern devletlere kadar kimse cemiyetleri böyle taksim etmeyi hayal edemezdi. Milliyetçiliğin tamamıyla modern olduğunu alenen söyleme gereği

duymamız hayret verici olsa da kadim zihniyetten uzaklaşmanın mevcut merhalesi içerisindeki bazı insanların, eski zamanlarda milliyetçiliğin var olduğunu iddia ettiklerini pek çok kere gördüğümüzden buna mecburuz. Aslında hiçbir milliyetçi tam manasıyla modern milletlerin modernite öncesinde var olduğunu savunamaz ama elbette modernler hiçbir sahada anakronizmden tamamıyla azade olamıyorlar. Kesreti kible edinmiş cedelci modernler için “tarihten” aleyhimize müstakil numuneler bulmak her zaman mümkündür. Münakaşaların bayağı seviyesine inmeksiz şunu söyleyebiliriz: An'anevî âlemde modern millet mefhumu bulunmadığı için iddia edildiği gibi bir asabiye de yoktur, bunun aksine belirli şahısların temsil ettiği elit bir zümreye bağlılıkla ve yine bir elitin uhdesinde bulunan, soya atfen ayakta duran bir asabiye vardır. Bu asabiyelerin bugün modernler tarafından belirli modern millet kalıplarının içerisindeymiş gibi tevil edilmesi aslında soy ve elitin mahiyetlerinin de ne kadar az anlaşıldığını meydana çıkarıyor. Modern insan burada da kendi işlenmemiş ve bayağı zihninin almadığı şeylerin var olabileceğini inkâr etmektedir.

Modern manada millet (yazı boyunca kelimenin din mensuplarına işaret eden asıl manasını kastetmediğimiz açıktır) ancak haritalar üstünde tezahür eden hudut belirleme temayülünün bir neticesi olarak ortaya çıkarılmıştır. Bu itibarla modern milletleşme ve milletleştirme ameliyesinin teknolojinin tabiat üzerindeki menfi tesirlerine mutlak surette benzediğini söyleyelim. Nitekim modern zihnin, bir “maddî kaynak” olarak gördüğü tabiatı cüretkâr tasniflere tâbi tutarak keskin hatlarla ayırdığı ortadadır. Modern milletler, cemiyetlerin bazı menfaatler uğruna beşer zihninin en bayağı hâli tarafından “anlaşılabilecek” şekilde paketlenmesinin

neticesidir. Günümüzde milliyetçiliğin aleyhtarı olduklarını iddia eden kimseler hakikaten milliyetçilerin hayalindekine kıyasla daha çok atomize olmuş bir cemiyet arzuladıklarından milliyetçiliğin de ancak ferdiyetçilik sayesinde var olduğunu söylemek birilerini şaşırtacak gibi görünüyor. Evet, milliyetçilik tamamen ferdiyetçi ve demokratik bir zihnin eseridir. (Zaten bahsettiğimiz tasnifçi temayül de her şeyi niceliğe indirmenin neticesidir.) Ferdiyetçilik en başta işlenmemiş insan zihninin her şeyi bilebilmesi gerektiği kabulüyle iç içe olduğundan, modern millet kadar büyük ve idrake sığmayacak sayıda insanı ihtiva eden bir mefhumu kabul etmenin yolunu açar. Ama bundan da mühimi, ferdiyetçilik hiyerarşi ve zümrelere karşı durduğundan belirli hudutlar içerisinde herkesi müşterek bir kimliğin çatısı altında toplama imkânı sağlar. Bu nokta fazlasıyla dikkate şayandır. Modern olmayan insan mahallî düşünme diyebileceğimiz bir hususiyete sahip olduğu ve hiyerarşiyi cemiyetin tarifine dâhil gördüğü için diğer insanları pek çok muhtelif grup içerisinde idrak ediyordu. Aileler, kabileler, meslekler... Tüm bunlar kadim insanın diğer insanları anlayışının esas unsurlarıdır. Modernler ise bu asabiyelere bir mana veremezler. (Bazı milliyetçilerin geçmişte aynı “milletten” farklı ailelerin birbirleriyle savaşmış olmalarının akılsızca yahut haince olduğunu düşündüklerini defaatle gördük.)

Herkesin bildiği üzere milliyetçilik modern savaşın demokratik mahiyetinden de ayrı düşünülemez. Millet fikrine istinat eden modern devlet kurulup kadim savaş usulü terk edildiğinde bir zümrenin işi olan savaş tüm halkın vazifesi sayılmıştır. Bu da ferdiyetçiliğin meselenin ne kadar içinde yer aldığını bir daha gözler önüne seriyor. Milliyetçilik varlığını cemiyet içindeki hiyerarşinin reddine borçludur, milliyetçiliğin kabul

edebileceği tek hiyerarşi milletlerin kendi arasındaki bir hiyerarşi olabilir ki (birilerinin haklı olduğunu varsaydığımızda) milliyetçilerin çoğunun yalancı olmasını gerektiren böyle bir iddiayı ispatın hiçbir yolu yoktur. Eğer soyla aktarılan bazı hususiyetlerin tesiriyle böyle bir hiyerarşinin var olduğu söylenerek itiraz edilecek olursa bu şekildeki bir soy tasavvurunun hakikatten ne kadar uzak olduğunu ifade etmemiz gerekir. Çünkü kadim soy tasavvuru asla bir modern milletin ihtiva ettiği çoklukta insana teşmil edilemeyeceği gibi çok daha az sayıda insandan müteşekkil bir cemaat içerisinde bile soyluluk ve onunla nakledilen hususiyetler farklılaşmaktadır. Bu tabakalaşma kemmiyete değil keyfiyete istinat eden soy mefhumunun tabiatında mevcuttur. Hakikî soyluluğun hiyerarşik yapısının anlaşılmaz hâle gelmesi, kişilerden tamamen ayrı bir şekilde var olduğu vehmedilen modern devlet tasavvurunun ortaya çıkışına tekabül edişi cihe-tiyle de mühimdir. Nitekim milliyetçiliği modern devlete muhtaç kılan da modern devletin kadim hanedanlar ve temsilcilerini ortadan kaldırarak (gerçek bir varlığa işaret etmediğinden) kendisinden asla hesap sorulamayacak “halk” adına meşruiyet ve kimlik dağıtma hüneridir.

Modern devletin insanlar nezdinde Tanrı’nın yerini aldığı defalarca söylenmiştir, buna katılmamak çok zordur. Fakat Tanrı’nın yerini alan modern devletin dışındaki kadim idarenin mahiyeti pek dile getirilmemiş, aslında çokları tarafından da doğru anlaşılamamıştır. Burada meselemizden sapmamak adına kadim ve fıtrî siyasetin aslî unsurlarından biriyle iktifa edelim. Fıtrî bir cemiyette hâlihazırda idareye salahiyeti bulunan şahsın kendisinde mutlak temsiline kavuşan siyasî irade, kişiden ayrı bir varlık olarak tasavvur edilemez. Modern devletse malum olduğu üzere şahıslardan ayrı bir varlığı olduğu zannedilen

(hakikatte bu mümkün değildir) bir yapı olarak karşımıza çıkar. Hiçbir sahada An'änenin nasıl işlediğini anlamayanlar, kadim siyasî idare biçimlerinin -modern "hayalet" devlet aksine- hakikî şahıslara kökten bağlı bir siyaset tasavvuruyla ayakta durabildiğine ihtimal vermedikleri için Tanrı'ya ve dine yapılan kadim siyasî referansları modern hukukta "devlet"e yapılan referanslara eş zannediyorlar. Denebilir ki bu noktada modern devletin Tanrılaşması tespiti de bir anakronizme kurban giderek faydasız hâle gelmektedir. Dikkatli bakılırsa kadim siyasî hükümdarların meşruiyet kazanmak adına dini "kullandıkları" kabulü, monarşinin ve nesebe yahut "yiğitliğe" dayanan idarenin aslında meşru olmadığını hatta belki dinin de bir kurmaca olduğunu tazammun etmektedir. Elbette maddî sahada dinî biçimlere riayet etmek bir hükümdarı aşağı zümreler nezdinde daha makbul kılabilir fakat kadim insan için neseb ve kahramanlık zaten "meşru" meşruiyet kaynaklarıdır ve bazıları tarafından zannedildiği gibi bunların "ciddiyetsizliğinden" doğan ve yamanmayı bekleyen bir açıklık yoktur. Şifahî olarak yapılan bir naklin daima tahrife uğrayacağını, kanunlaştırılmayan teamüllerin güvenilir olmadığını sanan modernler istedikleri kadar inkâr etsinler; cemiyetin tabiatın diğer unsurları gibi belirli bir biçimi vardır ve bu biçimi ayakta tutan An'anevî konseptler insanlık tarihi boyunca işleyen hakikî bir referans kaynağı olmuştur. Bir hükümdara yakışanın ("şâhâne" olanın) ne olduğu fitrî cemiyetlerde sahih bir şekilde nakledilmekte ve hükümdar da fiillerini buna münasip hâlde işleyerek liyakatini ispatlamaktadır.

Şahıslardan ayrı ve görünmez bir varlık olduğu için bayağı zihinlerde gayriihtiyarî meydana gelen gelişigüzel bir analogiyle, tıpkı Tanrı gibi şahısların üstünde zannedilen modern devlet; esasında bir şahsiyete bürünememek itibarıyla şahısların

altında bir mahiyete sahiptir. Pratikte ise her zaman belirli şahısların iradeleri mevcuttur ve modern devlet de pek az sayıda şahsın kısa vadeli iradesinden müteşekkildir. Ne var ki modern fikirlerin taraftarları bir kere bunları anlayacak idraki yitirmişlerdir. Milliyetçilik de aynı hatayı tekrarlar, bunun yanında şahısların üstünde saydığı modern devletin hududu içerisindeki insanları ifade eden milleti de şahısların üstünde bir öze sahip olarak tasavvur eder. Millet içerisindeki hiç kimsede tamamen tahakkuk etmese de o milletin özü denebilecek bazı hususiyetler vardır ve millet bu hususiyetlere ne kadar muvafık davranırsa o kadar iyi olur. Tam da burada milliyetçiliğin millet için varsaydığı özün mevcut bulunan mı olması gereken mi olduğunun müphemliğiyle karşı karşıya kalırız. Milliyetçilik bir yandan millete dahil ettiği insanları ideal bir biçime sokma mücadelesini verirken bir yandan da milletin vasat bir mensubunda dahi var olduğunu düşündüğü faziletlerle övünür. Buradan hareketle milliyetçiliğin Zümreler Doktrinindeki ikinci ve dördüncü zümrelere hitap eden yapısını anlayabiliriz. Milliyetçilik yalnız efsanevî şahsiyetlerde (bunlar tarihten seçilerek hikâyeleri yeniden yazılan şahıslardır) var olup milletin vasat mensubunda bulunmayan hususiyetlerden bahsettiğinde ikinci zümrenin faziletleri olan yiğitlik ve kahramanlığın ideal bir formunu takdim eder. Milletin vasat mensuplarında bulunduğunu varsaydığı hususiyetlerden bahsettiğinde ise dördüncü zümrenin faziletleri olan sadakat ve rızayı öne çıkarmış olur. Elbette kadim hiyerarşi reddedildiği takdirde ortaya çıkan karışıklık milliyetçiliğin de bu iki temayülün ihtilafından neşet eden pek çok tenakuzla dolu olmasına sebebiyet verir. Bununla beraber milliyetçilik bu iki zümrenin bakiyesi olan insanlara hitap etmiştir ki bilhassa ikinci zümreye hitap ediyor oluşu dikkate şayandır. Çünkü hakikaten

yakın tarihte pek çok kahramanca fazilet milliyetçiliğe boyanmış surette tezahür etmiştir. Öyle ki yakın tarihte An'anevî noktainazardan en makbul bulduğumuz bazı kişilerde bile milliyetçiliğin tesirlerini görebiliyoruz. Yine ikinci zümrenin bakiyesi olan kimselerin analitik fikirlere bel bağlamayan tabiatlarının milliyetçilikte bir nebze sakinleşmesi de çok anlaşılırdır. Ne var ki modernitenin en az rasyonalizm kadar tesirli bir veçhesi de santimentalizmdir ve ikinci zümrenin bakiyesi olan kişilerin hakikî manasıyla kalp melekesiyle zannedildiği gibi bir alâkası bulunmayan hislere esir olması katiben kabul edilebilir değildir. Kendini ulvî bir gaye uğruna feda etmek meylini tabiatında taşıyan kimseler sırf bu yüzden takdiri hak etseler de ulvî gayenin yokluğunda görünür gayelerin herhangi birine ulvî muamelesi yapmanın hiç de kahramanca olmadığını hatırlamak gerekir.

Milliyetçilik modern devletin var ettiği modern milleti bir meşruiyet kaynağı olarak alır. Her ne kadar milliyetçiliğin tabiatındaki iki temayülden biri -söylediğimiz üzere- kahramanvari olsa da bu milliyetçiliğin avâmcı mizacını terk edebildiği manasına gelmez. Nitekim milliyetçilik kendisine tarihten seçtiği kişilerde evvela millete mensup olmayı arar. Milliyetçinin selef olarak seçtiği hükümdar ve kahramanlar bu selefliği avâmla müşterek bir hususiyetleri olan millet mensubiyetinden (burada anakronizm yapılmamış olması imkânsız olmakla beraber) alırlar. Oysa kahramanların faziletleri ancak avâmdan onları ayırmakla mana bulur. Milliyetçilik milleti, başka şekilde söylersek halkı ve avâmı bir meşruiyet kaynağı kabul ettiği için hakikî manada metafizikle irtibatını da kaybetmiş olur. Milliyetçiler materyalist bir pragmatizme saplanıp kalmak zorundadırlar çünkü milliyetçilik nezdinde bir şeyin müspet addedilmesi milletle irtibatına

bağlanmıştır. Hâlbuki milliyetçilerin kendilerini nispet ettikleri eski insanların zihinleri An'anevî konseptlerle yani metafizik bir hiyerarşiyle mutlak bir ahenk içinde işlemekteydi, bir şeyin manalı olması onun hakikî umdelere nispetine bağlıydı. Bugün bazı An'anevî biçimlerin milliyetçilik tarafından sahipleniliyor gibi görünmesi çok aldatıcıdır. Hatta bu sahiplenme işi mezkûr biçimlerin modernite tarafından tamamen anlaşılmaz hâle getirilmesine hizmet etmektedir. Çünkü biçimlerin hakikî manaları ve meşruiyet kaynakları aktarılmaz, bunların millî değerler olduğu ve bu yüzden kıymeti hak ettikleri söylenir. Bugün bu aldatmacanın vahim neticeleri iki şekilde açığa çıkıyor: Ya -aslında avâmı ifade eden- millet tarafından anlaşılamayacak kadar girift biçimler sessizce yok oluyor ya da sahiplenildiği söylenen müellif ve sanatkârların "tamamıyla millî görünmeyen" eserleri görmezden geliyor. İlkine pek çok kadim sanatın girift formlarını misal verebiliriz. İkincisine de milliyetçi bir zihinle yürütülen muasır literatür araştırmalarındaki dil taassubu pek iyi bir misal teşkil eder. Bizi (modern olmayan yollarla mirasçısı olmamız sebebiyle) yakından alâkadar eden Osmanlı ediplerinin Farsça ve Arapça eserlerinin bu araştırma metinlerinde sürekli meşrulaştırılmaya muhtaç görüldüğü ortada değil midir? Bu dillerdeki eserler sahiplenildiğinde bile bazen bir "Türk Farsçasından" bazen "henüz kimliğini kazanmamış" ve "az gelişmiş" tarihî şahıslardan bahsedilmesi gülünçtür. Öyle ki bazıları hakikî metafizikle alâkadar olan kimseleri bile ancak modern millî kimliklerine dahil gördüklerinden takdirle karşılamaktalar.

Şimdi Ruh Aristokratının tavrını izah edelim, böylece ehil kimselere rehberlik etmenin yanında şimdiye dek dediklerimizi tam olarak anlamamış bulunanlar için de hakikî bir noktainazarın nasıl

olması gerektiğini anlama fırsatı doğacaktır. Evvela Ruh Aristokratının milliyetçi olmaması onu modern “dünya vatandaşlığı” gibi bir tasavvura asla yaklaştırmaz, bilakis Ruh Aristokrati mahallî bir zihinden mahrum kalmamaya gayret eder. Eğer fitrî bir cemiyette yaşıyor olsaydık bu hususî bir gayreti gerektirmeyecekti fakat Ruh Aristokrati modernleşmiş cemiyet içerisinde kendisine intikal eden en sahih ve anlaması kendisi için en ziyade kolaylaştırılmış (bu elbette mahallî bir mahiyete işaret etmektedir) kadim unsurları yakalamak için uğraşmalıdır. Ruh Aristokrati An’anevî olanın peşindedir, bir şeyi onun nezdinde kıymetli yapan o şeyin hakikî metafizik umdelerle irtibatıdır Bu yüzden modern millet tasavvurlarından hareketle bir şeyin ehemmiyetine karar vermez. Yine aynı sebeple herhangi bir coğrafyaya düşmanlık etmez, onun mücadelesi modern zihinledir. An’anevî âlemin müşterek tasavvurlarının modernite karşısındaki mutlak üstünlüğünün farkındadır.¹ Ancak elbette her fitrî zihin etrafında hazır bulduğu coğrafya ve cemiyetin kadim biçimlerine evvelemedirde meyler. Nitekim fitrî beldelerin insanları için biçimlerin çokça farklılaşacağı kadar uzak bir seyahat istisnâ bir vaziyettir. Bunun haricinde zaten fitrî şartlarda nesebi ve ailesi gibi unsurlardan kopmaması gereken insan için ömrünü sürmesinin en kolaylaştırıldığı şartlar da içine doğduğu şartlardır. Ruh Aristokrati kadim biçimleri bu biçimlerin tarih boyunca nakledicileri olan kimselerin anladığı gibi anlar. O, kahramanlarla aynı insan cinsine mensuptur ve kahramanların yolunun meşru temsilcileri de ancak Ruh Aristokratları içinden çıkar.

1 Bu onu Batı’nın da modernite demek olmadığını anlamaya sevk edecek, modernitenin Avrupalı An’anevî formların da aleyhindeki bir iradeye işaret ettiğini anlayacaktır.

Ruh Aristokrati milliyetçiliğin sevk ettiği cinsten bir avâmcılığı kabul etmez. O cemiyete baktığında gözleri hiyerarşiyi arar. Siyasî idarenin asla halkın elinde olmadığını, cemiyeti idare edenin daima bir elit olduğunu bilir. Bugün bazılarının yaptığı gibi halka atfedilmiş bir “ruha” inanmaz. Yığınlardan müşterek bir irade değil, bir iradeler çatışması doğduğunun farkındadır. Ruh Aristokrati hiçbir zaman kalabalığa hoş görünmek kaydında değildir. Nitekim kıymetini ulvî umdelerle nispetle alan işler kalabalığın takdiri yahut aleyhtarlığı sebebiyle bir şey kazanmaz veya kaybetmez. Ruh Aristokrati insanların sınıf sınıf yaratıldığının farkındadır, cemiyetin cüzleri olan bu kademeleri yok sayacak ve herkesi basitçe bir sayıdan ibaret kılacak milliyetçiliği reddeder. O “Rum Diyarındaki” Müslüman bir Türkmen’in Firdevsî’nin Şâhnâmesinin tesiriyle yazdığı İskendernâme’de öğretilen faziletleri Beowulf’ta gördüğünde tanıyabilir. Gönlü burada bir kargaşa hissetmez, nitekim sanatkâr sanatkârı tanır; sanatkâr için kargaşa avâmda mücessem bir temsile kavuşan nicelik sahasında başlar. Ruh Aristokrati geçmiş büyüklerin hakikî mirasçısıdır. Faziletlerin vehmedilmiş kalabalıklarda değil şahıslarda tecelli ettiğinin en çok Ruh Aristokrati farkındadır.

Son olarak milliyetçiliğin hissî veçhesi üzerine birkaç şey söylememiz gerekiyor. Başta da dediğimiz gibi milliyetçilik rasyonel olduğundan çok santimentaldir ve böyle olması sebebiyle pek çokları her şeyi makul bir zemine oturtma iddialarına rağmen milliyetçiliğin tesiri altına basit hislere kapılarak girerler. Milliyetçilik bilhassa erkek tabiatında tezahür eden yiğitlik ve kahramanlık faziletlerinin modern cemiyetteki eksikliğinden ortaya çıkan boşluğu doldurmak gibi bir vazife üstlenir. Mananın cemiyetin damarlarından çekilmesini ve kişinin manaya sahip

olmak için büyük gayretler göstermesi gerektiğini fark edenler için milliyetçi epik, bu hakikatle yüzleşmekten kaçmanın en kestirme yollarından biridir. Milletler bir spor müsabakasındaki takımlar gibi yarış içerisinde tasavvur edilmektedir ve galip olmanın hazzına eremese de yarışa dâhil olan herkes için fâil olduğunu hissetmenin bir hazzı vardır.

Fakat ne yazık ki modern cemiyette her şey tepe-taklak olmuş hâldedir ve bir insanın hakikaten tanıyıp münasebet kurabileceği kişi sayısı sanıldığına kıyasla pek azdır. İnsan hem doğru mekânı hem de doğru insanları ifade eden manasıyla doğru bir muhite ihtiyaç duyar ve bunu yitirdiği modern şartlarda hiçbir fazileti tamamıyla yaşayamaz. Üstüne yiğitlik ve kahramanlığın ne olduğunu haber verecek bir An'ane kalmadığında bu isimlerin içi boşalır ve vahşîlik yahut şiddet o ulvî faziletlerin birer parodisi hâline gelir. Ne var ki kimse bu parodilerin asıllarını hatırlamaz, ifsat olmuş cemiyet faziletler yerine rezaletleri makbul sayar. Ayrıca avâmı bu denli yücelten ve kendi yüceliklerini de avâma mensubiyetten aldıklarını söyleyen kimselerin başkaları tarafından kolay kolay yapılamayacak (bu yüzden böyle ameliyeler hüner sayılır zaten) yiğitlik hünerleri ortaya koymak iddiasında bulunmaları gülünç bir tenakuzdur. Kral ölmüşse yahut -daha kötüsü- kraldan eser kalmamışsa, kralın ihsan-ı şâhânesiyle dağıtılan beylik de ortadan kalkmış demektir ve herkesin kul ya da herkesin efendi olduğu yerde beylik taslamanın bir manası yoktur. Taç bir tanedir ve onu tüm millet takacaksa hükmedilecek (yahut taçsız) kimse kalmayacaktır, bu mümkün olmadığına göre herkes mütemadiyen tacın hakikî manasının delalet ettiği hüküm sahipliğinin peşinde koşacak ve cemiyet kargaşaya sürüklenecektir. Şayet bir milletin kral, diğerlerinin kul olması hayal ediliyorsa yine fiilî

irade az sayıdaki bir elite ait olduğundan bu sefer bir tek millet içerisindeki kargaşadan çok daha büyük bir kargaşadan söz etmek gerekir.

Bugünün sağcı fikir sahipleri muhafaza etmek istedikleri kadim formların gitgide ortadan kalkmasında kendi paylarının ne olduğunu anlamak mecburiyetindedirler. Yine An'anevî unsurların bir kısmını sahiplenip bir kısmını umursamayan bir zihniyete sahip kimsenin er ya da geç umursadığı unsurları da yitireceğini görmek zorundadırlar. Modernite her sahayı ifsat etmekteyken birkaç sahada bundan şikâyetçi olup kalan pek çok sahada onunla birlik olmak cemiyete pahalıya patlayacaktır. Milliyetçilik gibi fikirlerin uyandırdığı hamasî hislere kapılmak fakat her türlü aidiyet iddiasını silip süpürecek tehlikeyi görmemek, üstüne hiyerarşiyi ve yalnız elitin sahip olduğu hakikî iradeyi reddetmek sebebiyle kayda değer hiçbir şey yapmadan vaziyetin iyiye gidebileceğine inanmak; düşman ordularının yaklaştığı beldedeki birinin ahşap bir kılıçla eğlenmesine benzemektedir. Henüz fırsat varken manevî değerlerin doğru hiyerarşisi zihinlerde kurulmalı, sonrasında da hakikî bir irade ortaya konmalıdır. Aksi takdirde en silik ve umdelerden uzak bir aidiyete bile rahmet okutacak karanlık günler gelmesi mukadderdir.

Milliyetçilik modern devletin var ettiği modern milleti bir meşruiyet kaynağı olarak alır. Her ne kadar milliyetçiliğın tabiatındaki iki temayülden biri kahramanvari olsa da bu milliyetçiliğın avâmcı mizacını terk edebildiğı manasına gelmez. Nitekim milliyetçilik kendisine tarihten seçtiğı kişilerde evvela millete mensup olmayı arar. Milliyetçinin selef olarak seçtiğı hükümdar ve kahramanlar bu selefliğı avâmla müşterek bir hususiyetleri olan millet mensubiyetinden (burada anakronizm yapılmamış olması imkânsız olmakla beraber) alırlar. Oysa kahramanların faziletleri ancak avâmdan onları ayırmakla mana bulur.

Hız. İnsan'dan Nöron Yumağına Beşerin Mertebeleleri

Eyüp Bedri Öztürk

Bilimsel bilginin modern zamanlarda hakikatin yegâne ölçüsü hâline gelmesinin temel sebeplerinden biri, varlık âleminin yalnızca duyularla algılanabilen ve deneysel yöntemlerle incelenebilen unsurlardan ibaret olduğu zannının giderek mutlaklaştırılmasıdır. Görünenin ötesine nüfuz edemeyen bu anlayış zamanla insanı yalnızca maddî olanla kayıtlı bir varlık gibi okumaya başlamıştır. Varlık âlemini bu kadar kısıtlayan beşer ise varlık âleminde alçaldığının farkına varamamaktadır. Çünkü onun için alçalmak ancak şehvetleri uğruna kendini paralarken o şehvetleri elde edememesinden ileri gelmektedir. Şehvetlerini

elde ettiğı ölçüde de kendini yüksek zanneder. İnsanın konumlandığı yer bu bakımdan anlamsızlaştıkça da insan varlık amacını kaybetmektedir. Bu yazımızda çeşitli ekollerce insanın kendisini nerede konumlandırılabilceğine bakış atacağız. İnsanın ulaşabileceğı en ulvî makam olan Hz. İnsan olmağığa bakış attıktan sonra dört ekölü inceleyeceğiz. Bu dört ekölün ilk ikisi ulvî son ikisi ise süflî ekollerden oluşmaktadır.

1. İrâde-i Cüz'yye Sahibi Hz. İnsan

İnsan irâde-i cüz'yyesi olması sebebiyle "İnsan"

olur. İradesi olmayan insan klasik anlamda İnsan değildir. Allah'ın vahyine yine bu sayede muhatap olan insan aklını -iradesini- kaybettiğinde mazur sayılır.

İrâde-i cüz'iyeye; kalp, akıl ve bilincin müşterek işleyişi içinde teşekkül eden insanın önüne gelen farklı yönelimler, arzular ve değerler arasında bilinçli bir tercih yapmasını sağlayan aktif bir kudrettir.

İrâde-i cüz'iyeyi etkileyen iki varlık vardır. Allah'ın Cemal sıfatının bir tecellîsi olan Ruh hak olan, hakikate yaklaştıran şeyleri telkin eder. Allah'ın Celal sıfatının bir tecellîsi olan nefis ise bâtil olana teşvik eder. İnsan ruhunun telkinlerine uydukça Allah'ın Cemal sıfatına mazhar olur, kalbi mutmain olur; nefesine uydukça da Allah'ın Celal sıfatına mazhar olur ve kalbi mühürlenir. Bu bakımdan insan hak silsilesi olan bir yola intisap etmeli ve nefisini ehlîleştirmek adına olanca kuvvetini sarf etmelidir. İnsan nefisini ruhunun işaret ettiği hakikatle uyumlu hale getirip onu terbiye edebildiğinde hakikî anlamda 'Hz. İnsan' mertebesine yükselir.

2. Platon'un Üç Parçalı Ruh Teorisi

Platon "Devlet" adlı kitabında ruhun üçlü yapısını, insanın kendi içinde neden çatıştığını, tek bir öznenin nasıl bölünmüş bir tecrübe yaşadığını açıklamaktadır. Nitekim Platon'un tanımladığı ruh insanın tüm karar alıcı ve karara yönlendirici güçlerini temsil eder.

Ruhun akılcı kısmı (*to logistikon*) hakikikati arar, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt eder ve bütünü gözetir. İradeli ya da öfkeli kısım (*to thumoeides*) onur, cesaret ve özdenetimle ilişkilidir. Çoğu zaman aklın yanında yer alarak onu destekler.

İştahlı kısım (*to epithumetikon*) ise anlık tatmin peşindedir. Hazlara yönelir, ölçü tanımaz. Bu üçlü yapı birbirinden bağımsız "küçük benlikler" değil tek bir öznenin içindeki farklı eğilimlerdir. Karar yine birdir, bölünmez. Ancak insan bu eğilimlerin çekişmesi içinde kendini birçok parçaya ayrılmış gibi deneyimler. "Ben" dediğimiz şey en sahil anlamıyla ruhun akılcı yönüdür çünkü insanı hakikate yönelten, onu kendini aşan bir ölçüye bağlayan ve diğer eğilimleri düzenleyebilecek olan merkez burasıdır. Ne var ki bu merkezin temsil ettiği akıl yürütme süreci bedene ve arzulara karıştığı ölçüde bulanır. Bilse de yapamama hâli -*akrasia*- tam da bu gerilimden doğar. Doğal olarak kararı kimin aldığı veyahut "ben problemi" olarak adlandırabileceğimiz bu açıklamalar yalnızca psikolojik bir mesele olarak karşımıza çıkmaz. Hukukun şekillenmesinde de önem arz etmektedir. Eğer bakış açımızı Platon'un ruh anlayışı ile sınırlarsak insan dünyada herhangi bir kötülüğü isteyerek yapmaz, beden baskısı ve bilgisizliği altında yapar. Bu yüzden aslolan cezalandırmak değil tedavi etmek ve eğitmektir. Ancak ilahî adalet -mitolojik anlatılarda somutlaşan evrensel düzen- ruhun kendi bütünlüğüne verdiği zararı affetmez. Ruh bedenden sıyrıldığında dünyada işlediği tüm adaletsizliklerin izini üzerinde taşır, ölümden sonraki süreçte bu suçların karşılığını kesinlikle görür.

3. Ruh Konuşmayı Reddeden Budizm

Budizm'in en temel öğretilerinden biri, Anatman (Pali: *Anatta*) doktrindir. Yani kalıcı, değişmez ve ölümsüz bir "benlik" ya da "ruh"un (Sanskritçe: *Atman*) varlığının kesinlikle reddi. Budizm'de "ben" ya da "birey" dediğimiz şey sürekli değişen fiziksel ve zihinsel enerjilerin geçici bir bileşiminden ibarettir. Söz konusu bileşim beş küme üzerinden açıklanır. *Skandha* ya da *khandha*

olarak adlandırılan bu beş kategori şöyle sıralanır: maddî biçim (*rupa*), duygu ve his (*vedana*), algı (*sanna*), zihinsel oluşumlar (*sankhara*) ve bilinç (*vinnana*). İnsan bu beş kümenin birlikte işlemlerinden oluşan dinamik bir süreçtir. Arka planda bu süreci yöneten, bedenden bağımsız sabit bir ruh yoktur.

Kararları alan şey bağımsız bir ruh değil, neden-sonuç ilişkisinin içinde ortaya çıkan iradenin (*cetana*) bizzat kendisidir. Budist düşünce, düşüncenin arkasında ayrıca bir “düşünen” aramaz. Düşünen şey düşüncenin kendisidir. Herhangi bir uyarana karşı geçmişte oluşmuş eğilimler (*sankhara*) iradeye dönüşerek kararları mekanizmanın bir parçası olarak alır. Bu özneyi eylemden ayıran değil eylemi özneleştiren bir anlayıştır.

Karma kavramına da göz atmamız “ruh”un izini sürerken önem arz etmekte. Karma alın yazısı ya da kozmik bir adalet mekanizması olarak yanlış anlaşılır. Oysa karma özünde “niyetli eylem” demektir. Buda’nın tanımı bu noktada son derece açıktır: “Ey rahipler, ben karmayı irade (*cetana*) olarak adlandırıyorum. Kişi irade (niyet) ettikten sonra beden, söz ve zihin yoluyla eylemde bulunur”. Karmanın irade ile özdeşleştirilmesinin pratik bir sonucu vardır. Bir eylemde niyet yoksa o eylem karma üretmez. Örneğin uyurgezer hâlde ya da tamamen kazayla bir başkasına zarar verildiğinde bu eylemde irade eksik olduğu için ahlakî bir sonuç (*vipaka*) doğurmaz. Karmanın iyi (*kusala*) ya da kötü (*akusala*) olmasını ve ilerleyen zamanda olgunlaşacak sonuçlarını belirleyen yegâne unsur, eylemin arkasındaki niyet ve iradedir.

Bir iradeyi iyi ya da kötü yapan şey ise onun beslendiği psikolojik köklerdir (*hetu/mula*). Açgözlülük (*lobha*), nefret ya da öfke (*dosa*) ve cehalet ya da yanılgi (*moha*) köklerinden beslenen bir niyet

kötü ya da sağlıklı (*akusala*) kabul edilir. Bu üç zihinsel zehrin karşıtları olan cömertlik, sevgi-şefkat ve bilgelik ise iyi ya da sağlıklı (*kusala*) niyetin kaynaklarıdır. Kararlar ve eylemler ancak bu iç psikolojik durumlar aracılığıyla ahlakî olarak sınıflandırılabilir.

4. Metafizik Bilgiyi Reddeden Freud

Freud insanı bilinçdışı güçlerin yönlendirdiği bir varlık olarak ele alır. Ona göre insan doğasının temelinde iki karşıt içgüdü yatar: Yaşam ve bağlanma güdüsü (*Eros*) ile yıkım ve ölüm güdüsü (*Thanatos*). Bu iki güç insanın tüm eylemlerinin altında sessizce işler.

Kişilik Freud’a göre üç yapıdan oluşur. İd, Süpergo ve Ego. İd tamamen bilinçdışıdır. Doğuştan gelen ilkel dürtüleri barındırır ve haz ilkesiyle hareket eder. İsteklerinin anında, sonuçları düşünülmezsizin karşılanmasını talep eder. Süpergo ebeveynlerden ve toplumdan görülerek içselleştirilen ahlakî kuralları temsil eder. İd’i dizginlemeye ve kişiyi ahlakî mükemmelliğe zorlamaya çalışır. Ego ise bu ikisi arasında çalışan akılcı merkezdir. İd’in isteklerini yok etmez, onları dış dünyanın koşullarını ve süpergoyu göz önünde tutarak kabul edilebilir bir zemine oturtur. Freud bunu at arabası metaforuyla açıklar. Atlar (id) ham enerjiyi sağlar, sürücü (ego) yönü belirler.

Freud’un sisteminde ruh kavramına yani herhangi bir metafizik kuvvetin insanın kararlarındaki etkisine yer yoktur. Ruh’un yerine id, ego ve süpergonun oluşturduğu zihinsel yapıyı ve bu yapının altında yatan devasa bilinçdışını koyar. Ona göre insanın yaratıcı, ruhanî ya da ahlakî olarak nitelendirildiği her etkinlik bile temelde cinsellik ve saldırganlık dürtülerinin şekil değiştirmiş hâlleridir. O buna yüceltme (*sublimation*) der. Freud’un

insanı kendi evinde yabancısıdır. Karar aldığını sandığı anda, çoğunlukla bilinçdışı güçlerin zaten verdiği bir kararı onaylamaktadır.

5. Nörobilimsel ve Psikolojik Gelişmeler Karanlı- ğında “Ben” Nedir ?

Bilimsel bilginin mukaddes hâline geldiği günümüzde “ben”in ne olduğuna dair veya gündelik yaşantımızda aldığımız kararların nasıl verildiğine dair söz söyleme salahiyetine sahip iki disiplin vardır diyebiliriz. Sinirbilim ve psikoloji.

Bilim fiziksel ve doğal dünyanın gözlem, deney ve kanıta dayalı araştırma yoluyla sistematik olarak incelenmesi olarak tanımlanır. Kanıta dayalı olmak bir iddianın veya kararın kişisel görüşlere, tahminlere ya da geleneklere değil; somut, ölçülebilir ve doğrulanabilir (diğer kişilerce) verilere dayanmasıdır.

Sinirbilimciler insanın düşünce ve karar alma süreçlerini nöronlar¹ arası bağlantılar, sinapslardaki² elektrokimyasal etkileşimler ve kompleks sinir ağları üzerinden açıklamaktadırlar. Mevcut bilimsel paradigmada bu fiziksel süreçlerin ötesinde bir fail aramak -en azından bugünkü ölçüm yeteneklerimiz dahilinde- mümkün görünmemektedir. Bilim adamları gerçekleşen tüm gözlemlenebilen olayları iyi açıklamalarına rağmen “ilk hareket ettirici”nin ne olduğu yani beyindeki ilk elektrik kuvvetinin -ilk düşüncenin- nasıl oluştuğu konusunda sessiz kalmaktadırlar. İlk düşüncenin açıklandığı bir gelecek bizi bekliyor olsa dahi bu açıklamanın yapıyor

olması bizi “İnsan” yapmayacaktır. Hatta bizi insanlıktan uzaklaştırması işten bile değildir. Çünkü bizler insanın ancak hayvan-ı nâtık³ olması hasebiyle hayvanlardan ayrıldığı bilgisine sahibiz. Fakat hayvanlardan tek farkının birkaç ilave nörona ve sinapsa sahip olması zannıyla insana bakmaya başlarsak hayvandan farkımız kalmayacaktır.

Psikoloji ise sinirsel altyapının göz ardı edilmediği ancak inceleme odağının daha farklı bir katmana taşındığı bir disiplindir. Psikolojide pek çok inceleme ve çalışma alanı vardır. Bu bağlamda psikolojinin alt dallarından biri de bilişsel psikolojidir. Bilişsel psikoloji düşünen öznenin kim olduğu ve “Ben”in ne olduğuna dair soruları yanıtlamaya çalışır. Bu doğrultuda temel olarak felsefeden, dilbilimden, bilgisayar bilimlerinden ve nörobilimden yararlanarak teoriler ortaya konulmaktadır.

Bir dine bağlı olsun olmasın herkesin modern olduğu bu dünyada hâkim paradigmadan çıkmak hakikaten zor bir iştir. Sonuçta insan mekandan ârî olamaz. Hâkim paradigmanın biz insanları nerede konumlandığı bu kadar aşikâr iken maalesef bu paradigmaya verilen tepki yalnızca elimizdekilere daha çok sarılmak olmaktadır. Ancak ve ancak Hz. İnsan’ın İnsan olarak kabul edildiği bir çevreye doğru ilerlemek için hâkim paradigmayı reddetmek atılması gereken adımların başında gelmektedir.

¹ Sinir sisteminin temel yapı ve işlev birimini oluşturan hücreler.

² Nöronlar arasındaki iletişimin sağlandığı yapı.

³ “Konuşan hayvan”, İnsan.

Karma alın yazısı ya da kozmik bir adalet mekanizması olarak yanlış anlaşılır. Oysa karma özünde “niyetli eylem” demektir. Buda’nın tanımı bu noktada son derece açıktır: “Ey rahipler, ben karmayı irade (cetana) olarak adlandırıyorum. Kişi irade (niyet) ettikten sonra beden, söz ve zihin yoluyla eylemde bulunur”. Karmanın irade ile özdeşleştirilmesinin pratik bir sonucu vardır. Bir eylemde niyet yoksa o eylem karma üretmez. Örneğin uyurgezer hâlde ya da tamamen kazayla bir başkasına zarar verildiğinde bu eylemde irade eksik olduğu için ahlakî bir sonuç (vipaka) doğurmaz.

Yapay Zekâ İşimizi Elimizden Alacak mı?

Melih Bera Ermiş

İnsanın fikri yaşadığı hayattan etkilenir. Etrafınızdaki herkes salyangoz yemeyi makbul buluyorsa ve siz de bu çevrede salyangoz yemenin onaylandığını ve fiilen yendiğini görerek yetiştirdiyseniz en nihayetinde herhangi birinin salyangoz yemesi size çok büyük ihtimalle anormal gelmeyecektir. Bireylerden müteşekkil toplumların fikrî yapısı da bu esasa dayanır. Yani toplum fikriyatı yaşadığı hayatla değişir. Bunu biraz daha açmak gerekiyor zira fikriyat dediğimizde pek çeşitli noktalara değebileceğini öngörüyoruz. Bu yazıdaysa bu kelimeyi kullanmaktan meramımız toplumların hayatı algılamakta kullandığı yöntemlerin var ettiği paradigmayı ifade etmektir.

Türkiye’de nispeten kısa bir sürede -her ne kadar diğer modern kapitalist ülkeler gibi kaymağını doğrudan yiyememişsek de- kapitalizmin en önemli alametifarikalarından ve pratikteki en

temel yöntemi olan bir kavramı fikriyatımıza doğrudan entegre ettik ki o da “verimlilik”tir. Bu kavrayış yöntemine göre bir fiilin en “iyi” yapılış şekli o fiilin en verimli yapılış şekli demektir. Burada hassaten “fiil” kelimesini “iş” kelimesi yerine kullanmayı tercih ediyoruz. Ekonomik getiri üretme aracı anlamında kullandığımız iş için verimliliğin kapitalistlerce hayatî bir kriter olarak görülmesi -fıtrî olmadığının altını çizmekle beraber- anlaşılabilir. Ancak herhangi bir fiiliyet örneğinin iyiliğini tahlil ederken verimliliğine bakmak, fiilin niceliklerinin niteliğine tercih edilmesini beraberinde getirir. Türkiye’de de fikrî dönüşümde bu durumun çok esaslı bir yer teşkil ettiğini düşünüyoruz. Ekonomik gücün askerî güce galebe çaldığı çağlarda geri kalmışlığın yükünü üzerinde hissetmekten kaçınmak kimileri için mümkün olmuş velâkin toplumun büyük çoğunluğu için olmamıştır. Bu sebeple de

toplum bir şekilde verimliliği fikriyatının merkezine yerleştirmiştir. Öte yandan ortaya çıkan durum şudur ki toplum verimliliği fikriyatının merkezine yerleştirirse bir fiilin iyiliğini tahlil ederken o fiilin iktisadî sahada olup olmadığına bakmaksızın verimli olup olmaması üzerinden değerlendirir. Zira toplum liberal bilim paradigmasının dayattığının aksine “farklı sahalar” olarak addedilen ihtisas alanlarına bir bütün olarak bakmaya meyillidir. Nitekim bu sahalar pratik hayatta birbirinden ayrı deney tahtaları olarak değil birbirleriyle çok karmaşık alakalara sahip olarak boy gösterirler. Bundan dolayı fikriyattaki bu dönüşüm şüphesiz ki her türlü amelde de kendisini gösterir. İsaetli bir örnek olarak Türkiye’deki antibiyotik kullanımı verilebilir. Uzun yıllar “her derde deva” olarak görülen antibiyotik hastalıkları 1-2 gün hatta bazen birkaç saat içinde ortadan kaldırmasıyla meşhurdur ve bu anlamda çok verimlidir. Hâlbuki malum olduğu üzere antibiyotik hastalıkla beraber vücut için gerekli olan birçok bakteriyi de ortadan kaldırmaktadır. Türkiye verimliliğin getirdiği yoğun antibiyotik kullanımından ağzı yanıp hatasından dönmek için gözle görülür bir çaba sarf etse dahi antibiyotik reçetelerde hâlen hatırı sayılı bir yer tutmaktadır.

Antibiyotik örneğinde toplum verimliliğin tek başına iyiyi seçmenin yöntemi olarak anlaşılamayacağını görmüşse de -görmemişse bile en azından bununla ilgili iyi kötü bir aksiyon almıştır- verimlilik hâlen toplum fikriyatında merkezî bir konumdadır ve çoğunlukla kendisini belli etmeden hareketlere yön verir. Zira bahsettiğimiz üzere bir fiilin iyiliği verimliliği üzerinden “ölçülür” olduğunda yapılan hareketin verimlilik için değil iyi olduğu için yapıldığı zannı oluşur. Bu fikrî dönüşümü anladıktan sonra aslen hem dünyanın hem Türkiye’nin hâlihazırda içinden

geçtiği süreçle ilgili bir teklifle geleceğiz ama öncesinde hangi probleme mezkûr teklifle geleceğimizi izah etmemiz gerekiyor.

Kapitalizmin toplumda fikrî bir dönüşüm yarattığını ve bu dönüşüm sayesinde toplum nezdinde bir davranışın iyiliğinin verimliliğiyle yer değiştirdiğini söyledik. Bu durumun nüvelerini sadece ekonomik anlamda değil farklı alanlarda da gördüğümüzü zira toplum fikriyatında ekonomik, ahlakî, sosyolojik, dinî, siyasî gibi sahaların bulunmadığını çünkü pratikte hepsine dair olguların birbirlerini dışlayarak değil karmaşık ilişkiler bütününe dayanarak işlediğini de ifade ettik. Bu noktada tanımlanması gerekirse verimlilik fiilin nakit, zaman, enerji vb. bir nicel çıktısının fiilin girdisine yahut “maliyet”ine oranıdır. Bir fiilde verimliliğe dayalı olarak bir değerlendirmede bulunmak en az girdiyle en çok çıktı almayı optimize eden bir bakışla davranmakla sonuçlanır ki bunun da niceliğin niteliğe tercih edilmesi olduğunu belirtmiştik. Şimdi bunun toplumun hayatını nasıl şekillendirdiğine bakmak gerekiyor. Basitçe bir şablon çizelim: Günümüzdeki kapitalist çalışma düzeninde iki tarafı ele alalım ve bunlara işverenler ve çalışanlar diyelim. Kapitalizmde işverenler çalışanlara “mesai” ve “saatlik ücret” konseptleriyle gelir ve büyük çerçevede yapılan “iş”in çoğunluğunu bu iki birbirini tamamlayıcı konsept oluşturur. Mesai düzenine göre çalışanın işini yapması gereken saatler, öğle arası, molalar bellidir. Bu sayede işveren yaptığı ekonomik faaliyete verimliliğe dayalı bir katkıda bulunur zira *division of labour*¹ ile işleyen bir

¹ Türkçede “iş bölümü” anlamına gelen kelime öbeği. Kapitalizmden önce de var olmakla beraber endüstrileşmenin erken dönemlerinde ortaya çıkan Taylorizmle şekil değiştirmiş; insanı tekdüze, basit bir varlık haline getiren bir ifsatı doğurmuştur. Bugün de kalıntılarıyla hayatımızı etkilemektedir.

işletmede herkes aynı mesai saatlerinde birbiriyle uyumlu olarak çalışırken sürekli biçimde ekonomik çıktı veyahut çıktı potansiyeli üretilir. Buna karşılık çalışanlar da bu mesaiye göre çalışarak saatlik ücret neticesinde ay sonunda bir maaş elde eder ve bu bir garanti ücret olarak ödenir. Burada işveren ve çalışan açısından iki farklı verimlilik tercihi mevcuttur. İşverene göre verimlilik en kısa zamanda en çok nakdin üretilmesini esas alırken çalışana göre verimlilik, çalışma düzeninde ve garanti ücretinde bir kesinlik olmasından ötürü endişesiz bir geçim kaynağına sahip olmaktır. Tabii ki burada günümüzdeki gerçekliğe göre maaşların yetersiz oluşu sebebiyle ortaya çıkan bir endişenin var olduğunu iddia etmiyoruz. Fakat ideal düzlemde toplumun bu çalışma düzenini sürdürmekteki gayesini çözümlemeye çalışıyoruz.

Bu ideal düzlemde taraflarca yapılan anlaşmanın mahiyeti bir analogiyle ifade edilebilir. Bu bakımdan psikanalist Erich Fromm'un "Sahip Olmak Ya Da Olmak" şeklinde tercüme edilmiş kitabından faydalanmak yerinde olacaktır. Fromm kitabında "sahip olmak" ve "olmak" fiillerini kendi tanımladığı çerçevede karşılaştırarak endüstrileşmiş toplumu eleştirir. Ona göre "sahip olmak" fiilinin odağa alındığı tüketim toplumunda insan yetişkin olmasına rağmen sonsuz tüketim ihtimalinin gereğince "sürekli ağlayarak biberonunu isteyen ve hiç büyümeyen bir bebek olarak kalır."² Bu görüşü sadece tüketim değil üretim alanına yani kurguladığımız işveren-çalışan tablosuna uyarlayalım. İşveren ve çalışan arasındaki ilişki-terimleri yine Fromm'dan iktibasla söyleyecek olursak- hem anaerkil hem de ataerkil bir yapıya sahiptir. Buna göre işveren bir yandan güvenli

çalışma koşulları, garanti ücret, yan haklar vb. ile çalışanını güvence altına alır ve hatta 9-5 çalışma sistemiyle adeta kundağa sarar ki bu da anaerkil tarafını gösterir. Öte yandan işin ataerkil yüzüne göre çalışan, işverenin gözüne girmek için performansına dikkat etmeli ve böylelikle işinde "başarılı" olmalıdır ki "baba" tarafından cezalandırılmasın. Bu noktada işleyişin ataerkil tarafını kısaca açıklayıp sonrasında dikkati anaerkil tarafa çekmek istiyoruz.

Bu çalışma düzeninde "*labour specialization*"³ gereği çalışan çoğu zaman tek tip iş yapmaya itilir ve işler de uzmanlaşmanın sınırlı olduğu basit işlerdir.⁴ Hasılı çalışanın başarısı ne kadar uzmanlaştığıyla veya maharetli olduğuyla bir noktaya kadar ölçülür, sonrasındaysa ne kadar çok çalışıp ne kadar çok çıktı ürettiği performansın tek kriteri hâline gelir. Bu bakımdan ideal düzlemde disiplin tutturulduğu müddetçe herhangi bir kapitalist işletmede işten atılmak beklenmez. Yani çalışan için ataerkil onayın alınması ve sürdürülmesi tarafı sürekli bir endişeye sebep olmaz.

Çalışanların hayatını asıl şekillendirenlere işverenin anaerkil tarafıdır. Bu noktada analogiyi netleştirmek gerekiyor. Öyle ki kapitalist işletmedeki çalışanın görüntüsü erken çocukluk dönemindeki ev ortamını yansıtmaktadır. Çalışan tabiri caizse bir çocuk olarak kendisine verilmiş oyuncaklar ve ufak sorumluluklar ile baş başadır. Ev içinde bulunduğu müddetçe de annesinin

3 Yukarıda bahsettiğimiz division of labour tabirinin odağa işçinin özneliği alındığındaki isimlendirmesi, işte uzmanlaşma.

4 David Graeber'in "Bullshit Jobs" adlı eseri kapitalist işletmelerde yapıp edilenlerin çalışanlar tarafından ne kadar "boş" görüldüğünü anlamak adına yardımcı olabilir.

2 Erich Fromm - Sahip Olmak Ya Da Olmak, Arınan Yayınevi, 2003, s. 51.

kanatları altında herhangi bir tehlikeden korunmaktadır. Günümüzün kapitalist işletmesiyle ev ortamı arasındaki farksa ev ortamında çocuğa verilen oyuncak ve ufak sorumluluklarla çocuğun yetiştirilmesi, ilerideki hayatına hazırlanmasıdır. Bu bakımdan ev ortamında büyüyen çocuk olgunlaşana kadar elbette tehlikelerden korunmaya muhtaçtır ve bir yandan da boyunu aşmayacak sorumluluklarla hayata hazırlanmalıdır. Hâlbuki kapitalist işletmenin anaerkilliğinde şefkatli kucağa düşmüş, kundağa sarılmış çalışanlar bir tekâmül sürecinde değildir. Aksine odak bu çalışanların kendilerini fitrî olmayan bir güvende hissederek ekonomik çıktı üretmeye devam etmesidir. Diğer taraftan ataerkil tarafın da her an sopasını göstereceği ve bu bakımdan yine verimliliği arttırmak adına bir kırbaç etkisi yaratıyor olabileceği iddia edilirse bu da kabulümüzdür. Fakat bunun etkisinin çalışanın çok da zorlanmadan ortaya koyduğu disiplinle ortadan kaldırılabileceğini ancak diğerinin ortadan kaldırılamayacağını çünkü hâlihazırda çalışanın işine geldiğini, hâliyle de çalışanın durumu değiştirmesi için verimlilik bakımından “mantıklı” bir sebep olmadığını iddia ediyoruz. En nihayetinde kapitalist işletmedeki tüm paydaşların ana odağı verimliliktir. Bu bakımdan da çalışanın mezuniyetinden emekliliğine değin geçen süreçte harcadığı zamanın ferdî tekâmülüne neredeyse hiç katkısı yoktur. Öte yandan toplum fikriyatında da verimliliğin merkezîliğinden ötürü çalışanlar için bu güvenli ortam, en az enerjiyle maişetini kazanma yolu olarak görüldüğünden tercih edilesidir. Nitekim son yıllara kadar Türkiye’de bu işlerin en tepesinde bulunan beyaz yakalılık, memuriyet vb. kurumlar halk arasında avantajlı bir ekmek kapısı olarak pek muteber görülmekteydi. Son yıllarda da her ne kadar kendi işini yapanlara önceki dönemlere kıyasla daha fazla gıpta ediliyor gibi gözükse de -ki bu da çoğunlukla

çok para kazanmalarına yapılan övgüyle yani verimliliğin başka bir cihetinden peyda olmak-tadır- son kertede varılan kapı yine kurumların kapısıdır.

Buraya kadar anlattığımız meseleyle ilgili olarak günümüzde işin ataerkil tarafının anaerkil tarafına baskın gelmeye başladığı bir olgu gün yüzüne çıkmıştır: Yapay zekânın kapitalist işletmede yapılan işlerde insandan daha verimli olma ve işini elinden alma ihtimali, yani çalışanın “baba”sı gözünde performansının başarılı bulunmayıp cezalandırılması. Bu ihtimalin yarattığı endişe ve karamsarlık, mezuniyetleri neo-liberal sınırsız dünya tasavvurunun vefat sürecine denk gelmiş yeni çalışanları ve öğrencileri fazlasıyla meşgul eder gözüküyor. Öte yandan bu kesimin mevzulara yaklaşımında kapitalist işveren kesimini hakikaten bir anne-baba gibi gördüğü, tabiri caizse onunla manevî bir ilişkide yer aldığı söylenebilir. Zira neredeyse kimseden bu sistem dışında maişetini kazanabileceği bir ihtimalin olabileceğine dair ses çıkmıyor. Bu vesveselere gark olan kesimde anne-babasını kaybedecekmiş evhamına kapılan çocuğun izlerini görmek fazlasıyla mümkün çünkü temelde aynı soru yatıyor: Böyle nasıl hayatta kalacağız?

Bu tahlili yaptıktan sonra şunu söylemek gerek: İnsan doğar, büyür ve ölür. Bu süreç içinde de -şayet kapitalist bir anomali içinde yaşıyor olmasaydık- tabîî bir tekâmül süreci geçirmesi beklenir. Hâlbuki fikriyatının merkezinde verimlilik düşüncesi olan bir toplum meslekleri sadece para kazanma aracından ibaret görür; bu materyalizmden vicdanen rahatsızlık duymamak adına da ufak bir eklenti olarak “toplum yararına çalışmak” şeklinde içi doğru dürüst doldurulamayan, Protestan ahlakından devşirme bir kavramı bünyesine katar. Bu bakımdan yapay

zekâ işimizi elimizden alacak endişesi iyiliği verimlilikle eş değer tutmayan herhangi bir insan için ehemmiyetsizdir. Çünkü zaten belli ülkelerin ekonomik yarışta sahip oldukları pozisyonu korumasını sağlamak adına ortaya çıkmış yapay zekânın -var oluşu gereği verimlilik odaklı olmasından hareketle- yapacağı işlerin insanın tekâmülünü öncelediği düşünülemez.

O zaman ne yapmalı? Açıkça kapitalist devirde hayatını idame ettirebilmenin pek çok açıdan zor olduğunu kabul etmekle beraber kapitalizmin dayattığı algıdan kurtulmak isteyen insan, çalışırken kendisi için iyi olanın en az enerjiyle kendisine geçim sağlayacak işler olmadığını fark etmelidir. Sonrasındaysa kendisini kabiliyeti ve kesbettiği alaka ölçüsünde bir zanaate adamalı, eli hakikî anlamda “iş tutar” hâle gelmelidir. Alabileceği sorumluluğun çok çok altında kalan basitliklerden de dış dünyanın maişetine hâle getireceğini düşündüğü tehlikelerinden kendisini koruyan yapay kundaktan da kendisini kurtarmalıdır. Bunun da yolu bir ustanın yol yordam göstermesiyle gerçekleşecek bir zanaat sülûkundan geçmektedir ki sonunda insan gerçek bir meslek sahibi olsun. Bu, herkes bir zanaatin ipini tutmak zorunda demek değildir. Zaten ancak verimliliğin iyiyle eş değer olmadığını idrak edebilenler bu adımı atacak iradeyi ortaya koyabilir. Bununla beraber yine teklifin hedef kitlesini yapay zekânın işini elinden almasının diğer sahalara kıyasla daha muhtemel olduğu teknik alanlarda iş sahibi olmaya hazırlanan insanlardır.

Bir meslek sahibi olmanın mahiyeti o mesleğin salahiyetini haiz şahıslarca bilinir, bu bakımdan sürecin şahsı nasıl tekâmül ettireceğine dair sözümüzün bir kıymeti yoktur. Yalnız bilensizlikten nakille bu yolun iyi olanı verimli olana bağlı kılmadığını aktarabiliyoruz. Fakat eski

meslekler ile hayatını geçirmenin mümkün olup olmayacağı hakkında endişe duyanlar için söylenebilecek birkaç şey vardır: Birincisi günümüzde görüldüğü üzere kapitalist sistemde de hayatı idame ettirmek zordur ve daha da zor hâle gelmektedir. İkincisi yapay zekâ gerçekten işimizi elimizden alabilir, maişetsiz kalabiliriz. Üçüncüsü yapay zekâ işimizi elimizden almazsa bir zaman sonra yapılacak daha fazla iş yükünü beraberinde getirecek; kapitalist sistemde çalıştığı sürece insan hayatını neyle geçirdiğini bilmeden yaşayıp gidecek ve verimlilik algısı değişmediği için birinci ifadeyi ortadan kaldıran bir şey de olmayacaktır. Dördüncüsüyse endüstriyel üretim var olduğu müddetçe “el yapımı”nın, siparişe has üretimin değeri her daim yüksek olacaktır ki bu anlamda kapitalizm içinde de “product differentiation”⁵ olgusu “bilimsel” açıdan yadsınmamaktadır. Ne zaman ki üretilen ürünlerin büyük bir kısmı yeniden el yapımı olur, o zaman toplum olarak iki ustalık arasında kıyas yapmaya yeniden başlarız ve piyasa buna göre şekillenir. En nihayetinde öldüğü düşünülen mesleklerin hatırı sayılır bir kısmı aslında yalnız yeterince verimli bulunmadığı için rafa kaldırılmıştır. Yakın gelecekte tekrar rağbet görmeleri işten değildir. Bu rağbet gelip geçici bir trend de olmayacaktır. Yine zikrettiğimiz üzere hem Türkiye hem dünya olarak bir dönüşümden geçiyorsak bu sadece iktisadî bir dönüşüm değil aksine tüm hayatımızın ve bizden sonrakilerin hayatının nasıl yaşanacağını etkileyecek bir dönüşümdür.

5 Rekabetçi bir piyasada üretimde yapılan tercihlerle üretilen ürünün rakip ürünlere kıyasla tercih edilmesini sağlayacak bir farklılık ortaya koymaya dayalı strateji.

Çalışanların hayatını asıl şekillendirense işverenin anaerkil tarafıdır. Bu noktada analojiyi netleştirmek gerekiyor. Öyle ki kapitalist işletmedeki çalışanın görüntüsü erken çocukluk dönemindeki ev ortamını yansıtmaktadır. Çalışan tabiri caizse bir çocuk olarak kendisine verilmiş oyuncaklar ve ufak sorumluluklar ile baş başadır. Ev içinde bulunduğu müddetçe de annesinin kanatları altında herhangi bir tehlikeden korunmaktadır.

Tanrı'nın Lisanı Demiurgos Ahlakını Boğar

Serhat Çetin

Gnostisizm en başta kötülük problemine verilmiş radikal bir cevaptı. Kusursuz bir Tanrı'nın böylesine kusurlu bir dünya yaratmış olamayacağı düşüncesinden hareket ediyordu. Savaşın, ölümün, haksızlığın, kıskançlığın ve zulmün hüküm sürdüğü bir düzen mutlak iyiliğin doğrudan eseri olamazdı. Bu nedenle Gnostik düşüncede maddi dünyanın yaratıcısı gerçek Tanrı değil, ondan taşan fakat ondan daha aşağı bir varlık olarak tasavvur edilen Demiurgos'tu. Demiurgos yalnızca bu dünyayı yaratmamış, onun kurallarını

da koymuştu. İnsan ise bu kuralların içine doğmuştu fakat hakikatte bu dünyaya ait değildi.

Bu yönüyle Gnostisizm yalnızca metafizik bir öğretisi değil, aynı zamanda yaşanan dünyaya karşı duyulan derin bir yabancılığın ifadesiydi. İnsan bu dünyada yaşıyor ama bu dünyanın aslî olduğuna inanmıyordu. Kurtuluş cari dinî pratiklerin içinde kaybolmakta değil onların arkasındaki hakikate, yani Gnosis'e ulaşmaktaydı. Fakat burada önemli olan şudur: Gnostisizm

bütünöyle bağımsız, dışarıdan gelen bir hareket değildi. Yahudilikten Hristiyanlığa geçişte, özellikle de Hristiyanlığın Helenistik dünyaya açılma sürecinde işlevsel bir ara form olarak belirdi.

Hristiyanlık Yahudiliğin kavmî, sert ve otantik yapısını evrensel bir dile tercüme etmek zorundaydı. Eski Ahit'in kıskanç, cezalandırıcı ve sınır çizen Tanrı tasavvuru Roma-Helen dünyasının kozmopolit ufkuna taşınırken ciddi bir gerilim yaratıyordu. Gnostik düşünce bu gerilimi yumuşattı. Kötülüğü Tanrı'ya değil Demiurgos'a yükleyerek Hristiyanlığın Yahudi köklerinden gelen sertliği aşındırmasına imkân verdi. Böylece Hristiyanlık Yahudiliğin otantik direncini kırmadan ama onu esneterek Helenistik dünyaya açılabilirdi.

Bu noktada Gnostisizm istemese de Helenleştirici bir rol oynadı. Hakikate ulaşma iddiasıyla ortaya çıkan bir düşünce, merkezî dünyanın diline geçişi kolaylaştırdı. Otantisiteyi korumaya çalışan bir damar zamanla otantisitenin dönüştürülmesinde kullanıldı. Bu yüzden Gnostisizm merkezden çok çeperde etkili oldu. Çünkü merkez zaten kendi düzenine inanıyordu. Yeni esnek formlara ihtiyaç duyanlar; merkezin dışında kalan, eski aidiyetini sürdüremeyen ama yeni düzene de bütünöyle dahil olamayan topluluklardı. Sonrasında ise kilise güç kazandıkça bu Gnostik damar pasifize edildi. Kuruluş aşamasında işe yarayan esneklik kurumsallaşma aşamasında tehdit olarak görüldü.

Katılım finans sektörünün modern dünyadaki konumu da benzer bir gerilim taşır. Modern kapitalist finans sistemi Müslüman toplumlar için yalnızca teknik bir ekonomik düzen değildir. Faiz üzerine kurulu bu sistem birçok Müslüman için yanlış kurulmuş bir dünyanın sembolüdür. Para kendi başına üretken kabul edilir, zaman fiyatlandırılır, borç metalaştırılır ve

insan ilişkileri piyasanın kurallarına bağlanır. Bu anlamda katılım bankacılığı, içinde yaşadığı dünyanın Allah'ın aslî düzeni olmadığını düşünen bir bilinçten doğar. Fakat aynı anda bu dünyada hayatta kalmak zorundadır.

Özellikle petrol sonrası dönemde¹ bu gerilim daha görünür hâle geldi. Müslüman coğrafyalarda büyük sermaye birikimleri oluştu. Petrolün dolar üzerinden fiyatlanması çevre ülkelerin elinde ciddi miktarda fon biriktirdi. Ancak bu para ya sistemin dışında kalıp etkisizleşecekti ya da küresel finans düzenine bir şekilde dâhil olacaktı. Şirket kurmak, yatırım yapmak, devletleri ayakta tutmak ve merkez ülkeler karşısında pazarlık gücü kazanmak için finansal araçlara ihtiyaç vardı. Katılım finans bu ihtiyacın içinden doğdu. Müslüman sermayenin modern finans sistemine tamamen teslim olmadan girebilmesi için bir ara yol sundu.

Fakat tam da burada trajedi başladı. Katılım finans sömürgeci ve faiz merkezli finans

¹ 1971'de ABD Başkanı Richard Nixon'ın doların altına doğrudan bağımlı sona erdirmesiyle birlikte dünya para sistemi altın standardından koparak daha esnek, finansallaşmış ve itibarî para temelli bir yapıya geçmiştir. Ancak doların küresel rezerv para konumunu sürdürebilmesi için yeni bir dayanak mekanizmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda petrol modern üretim ve tüketim sistemlerinin temel girdisi olması nedeniyle stratejik bir araç hâline gelmiş; petrol ihracatçısı ülkelerin petrolü dolar üzerinden fiyatlandırıp satmaları, doların uluslararası talebini canlı tutan başlıca unsurlardan biri olmuştur. Buna karşılık söz konusu ülkeler ABD'nin güvenlik şemsiyesi altında dünya piyasalarına istikrarlı biçimde petrol arz etmiş, yüksek petrol gelirleri elde etmiş ve bu gelirlerin önemli bir kısmını yeniden Batı merkezli finansal sisteme yönlendirmiştir. Böylece "petrodolar" düzeni hem doların küresel hâkimiyetini pekiştiren hem de petrol üreticisi ülkeleri dünya ekonomisinin merkezî aktörleri hâline getiren bir mekanizma olarak işlemiştir.

düzeninden kurtulma iddiasıyla ortaya çıktı ama zamanla o düzene göbekten bağlandı. Alternatif gibi görünen yapı Müslüman sermayenin sisteme entegrasyon aracına dönüştü. Nasıl ki Gnostisizm Yahudiliğin Helenistik dünyaya tercümesinde bir geçiş formu olduysa, katılım finans da Müslüman dünyanın kapitalist finans sistemine girişinde bir geçiş formu hâline geldi.

Merkez ile çeper arasındaki ilişki burada belirleyicidir. Merkez kendi düzenini sürdürebilmek için çeperin kaynaklarına, insanına, sermayesine ve meşruiyetine ihtiyaç duyar. Fakat bunu doğrudan yapamaz. Önce çeperdeki yerleşik iradeyi çözmesi gerekir. Otantik direnci kırmadan onu kendi diline tercüme eder. Gnostisizm bu anlamda Yahudiliğin sert metafiziğini esneterek Hristiyanlığın Helenistik dünyaya yayılmasına hizmet etti. Katılım finans ise Müslüman sermayenin modern kapitalist sisteme girişini mümkün kıldı.

Elbette bu giriş tamamen teslimiyet olarak okunamaz. Katılım finans aynı zamanda bir savunma refleksidir. Müslüman toplumların “bu dünya bizim aslî dünyamız değil ama burada güç kazanmak zorundayız” deme biçimidir. Fakat savunma refleksi uzun süre devam ettiğinde kendi doğasını kaybetme riski taşır. Çünkü sistemin içine giren her yapı sistemin ölçüleriyle sınanmaya başlar. Katılım finans da kârlı olmak, büyümek, rekabet etmek ve verimlilik üretmek zorundadır. Oysa sistemin başat kuralı zaten kârlılıktır. Başta ahlakî bir itiraz olarak doğan yapı zamanla piyasanın performans kriterlerine göre değerlendirilir.

Bu yüzden katılım finans Avrupa’nın merkezinde yaygın bir tercih değil, daha çok sistemin çeperinde kalan toplumların başvurduğu bir modeldir. Çünkü merkez zaten kendi finans

düzenini doğal kabul eder. Katılım finans ise modernleşmek isteyen ama tamamen çözülmek istemeyen toplumların aracıdır. Bu nedenle ikinci sınıf görülür, tali görülür, yerel görülür. Çünkü merkezin gözünde asıl olan ahlakî meşruiyet değil kârlılıktır.

Gnostisizm ile katılım finans arasındaki benzerlik tam burada ortaya çıkar. İkisi de yanlış kurulmuş bir dünyada doğru kalma çabasıdır. İkisi de otantik bir hakikati korumak isterken merkezî sisteme geçiş kanalı haline gelir. İkisi de başlangıçta itiraz ettikleri dünyanın dilini kullanmak zorunda kalır. Ve ikisi de sonunda şu soruyla karşılaşır: Sistemin içinde güç kazanmak sisteme ait olmadan mümkün müdür?

Merkezin zayıflaması ancak çeperden yeni bir gücün doğmasıyla mümkündür. Fakat bu gücün göbeği merkeze bağlıysa onunla birlikte çökmekten kurtulamaz. Bu yüzden mesele yalnızca katılım bankacılığının varlığı değil onun neye hizmet ettiğidir. Eğer yalnızca Müslüman sermayeyi mevcut düzene daha uyumlu hâle getiriyorsa bu bir kurtuluş değil entegrasyondur. Fakat gerçekten bağımsız bir iktisadî akıl, üretim kapasitesi ve ahlakî düzen kurabiliyorsa, o zaman Demiurgos’un dünyasında yalnızca hayatta kalan değil yeni bir dünya imkânı taşıyan bir güç haline gelebilir.

Heidegger'in Siyaset Düşüncesinde Teknoloji Sorunu

Seyfullah Bozkurt

“Emek yalnızca başkaları için mal üretmekten ibaret değildir. Emek sadece geçimini sağlamak için bir fırsat veya araç da değildir. Aksine; bizim için çalışma eyleminin kendisi bireyin, toplumun ve devletin sorumluluğu altında gerçekleştirilen ve bu sayede Alman halkının (Volk) yararına olan her türlü düzenli eylemin yegâne adıdır.”

Martin Heidegger

Modernite olarak adlandırılan hadise tabiatı nesneleştirmeye, onu kontrol edilebilir ve yönetilebilir bir obje hâline getirerek insanoğlunun tabiat üzerindeki tahakkümünü temin etmeye yönelik girişimlerin ortak adıdır. Dolayısıyla modernleşme süreci insanların bizzat kendileri

de dâhil olmak üzere her şeyi sömürülebilecek ve tüketilebilecek bir hammaddeye dönüştürme arzusuyla sonuçlanır. Teknoloji ise bahsi geçen bu modern tahakküm arzusunun ve sömürüye dayalı üretim süreçlerinin en gözde enstrümanı olarak karşımıza çıkar. Teknolojik ilerleme dediğimiz şey de bilimsel olana dair “epistemik” bir ilerlemeyi değil üretim süreçlerine dair “teknik” bir gelişimi ifade eder.

Bu yazıda temel hedefim Alman filozof Martin Heidegger'in teknolojiye yönelik eleştirilerinin felsefî bağlamını izah etmektir. Bunun yanında şeylerin nasıl olduğuna dair bir tasvirden öteye geçip şeylerin nasıl olması gerektiğine yönelik bir

teklif sunan Heidegger'in bu bağlamda müdafaa ettiği politik dönüşümü ele almaktır. Muhtelif çevrelerce eleştirel bir bağlamda sık sık gündeme getirilen meşhur "Heidegger'in Nazi partisine olan mensubiyeti" tartışması da burada çizilecek olan çerçevede anlam kazanacaktır.

Bilindiği üzere Heidegger'in felsefesinde "büyük Varlık sorusunun unutulduğu" fikri merkezî bir yere sahiptir. Heidegger "Varlık'ın çekilmesi" olarak tabir ettiği bu durumu Batı'nın bugün yaşadığı krizin de temel sebebi olarak görür. Burada Varlık meselesini uzun uzadıya ele alıp esas konumuz olan teknoloji bahsini ıskalamamak adına, Varlık meselesinin teknoloji eleştirisi ile ilintisini gösterecek mahiyette birkaç şey söyleyip genel bir çerçeve sunacağım.

Heidegger'e göre insanoğlunun Varlık sorusuyla karşılaşması iki şekilde tezahür eder. Bunlardan ilki bizim gündelik işlerimize taalluk eden *Zuhandenheit* (ready-to-hand/el altında olma) kavramıdır. Burada varlıklarla ilişkimiz soyut düşüncede değil pratik kavrayış temelinde şekillenir. İkincisi ise teoriye, yaşantının "hergündeliğinden" kopan ve pratiği ihmal eden bir form olarak *Vorhandenheit* (presence-at-hand/elde hazır bulunma) kavramına tekabül eder. Bu ikinci form Heidegger'e göre Platon'dan itibaren Batı'nın pozisyonunu karakterize etmektedir. Hıristiyanlığın ortaya çıkışından "Tanrı'nın ölümüne" uzanan ve moderniteyi doğuran süreç de Varlık sorusundan gitgide uzaklaşılmasına sebep olmuştur.

Yazının başında teknolojinin takriben neye tekabül ettiğini ifade etmiştim. Heidegger teknoloji vasıtasıyla tabiatı suistimal etmek arzusunun yarattığı tehlikelerin iki fikrî temelden neşet ettiğini öne sürüyordu: Amerikanizm ve Marksizm.

Batı'nın kurtuluşunu ise Avrupa'nın bu iki sürükleyici kuvvet arasında sıkışıp kalmayı bırakması olarak yorumlamıştı. Zira bu iki yaklaşım da "teknolojinin yalnızca bir araç olduğu" yanlıgisına kapılıyor ve insanlığın kendi çöküşünün farkına varmasını engelliyordu. Dolayısıyla Heidegger'e göre Batı'nın kurtuluşu, gitgide kendisinden uzaklaşan Varlık sorusunu bir "teknoloji sorusu" olarak yeniden gündeme getirmesiyle mümkündü. Heidegger'in Nazi hareketine yönelik desteğinin temelinde de bu fikirler yatmaktadır. Ruhanî hayatı baltalayan iki yaklaşım olarak Amerikanizmin ve Marksizmin arz ettiği tehlikelerden azade bir siyasetin gerekliliğine olan inancı, Heidegger'in Nazi partisine yönelik desteğinin ardında yatan motivasyonlardan biridir. Fakat belirtmek gerekir ki bu izah, üçüncü bir yol olarak bir başka "-izmin" değil de Nazizmin tercih edilmesini açıklamak için yeterli bir gerekçelendirme sunmamaktadır.

Heidegger'in Nazizme yönelik ilgisinde daha da merkezî bir yere sahip olan bir diğer motivasyon ise yeni "estetik" bir dinin gerekliliğine olan inancıdır. Heidegger, modernite öncesinde var olan Alman komünal hayatının yeniden teşekkülünün ancak yeni bir estetik dinin icadıyla mümkün olabileceğine inanıyordu ve erken dönem Nazi düşüncesinde *Blut und Boden* (Kan ve Vatan) kelimeleriyle ifade edilen yaklaşımın bu türden estetik bir dine zemin hazırlayabileceğini düşünmüştü. Burada Heidegger'in daha ziyade *Boden* kavramını kullandığını ve dolayısıyla biyoloji temelli ırkçı bir Nasyonal Sosyalizmi reddettiğini belirtelim.

Transformatif bir zihnin süzgecinden geçirilmiş kadim Alman geleneğini merkeze almayı vaat eden bir hareket olarak Nazizmin Heidegger'in alakasını celbetmesi gayet anlaşılırdır. Fakat bu

“estetik din” arzusu ve yeni bir toplum inşası da Heidegger’in neden bir başka ulusçu hareketi değil de Nazizmi tercih ettiğini bütünüyle açıklamaktan âcizdir. Heidegger’in Nazizme olan ilgisinin ardında çok daha farklı bir felsefî yaklaşım yatar. Onun nazarında Nazizmi diğerlerinden ayıran esas özellik, Aristoteles’in *phronêsis* (amelî hikmet) olarak adlandırdığı bir tür bilgi-eylem kavrayışına getirdiği yorumların Nazi hareketinde bulunduğu karşılıklardır. İşte mesele tam da burada büyük Varlık sorusuna ve onun bir teknoloji sorusu olarak yeniden gündeme getirilmesine bağlanıyor.

Heidegger’in düşünce dünyasının teşekkülünde Aristoteles’in rolü oldukça belirleyicidir. Öyle ki meşhur eseri “Varlık ve Zaman” on beş sene boyunca Aristoteles üzerine verdiği derslerin bir çıktısı olarak görülür. Heidegger’in yorumuna göre Aristo’nun nazarında *logos* sahibi varlıkların Varlık’ı, “bir arada var olmayı” (Being-with-one-another) yahut Grekçe ifadesiyle *koinônia*’yı ifade ediyordu. Heidegger’in *Dasein* kavramsallaştırmasında işaret ettiği de bu türden bir Varlık kavrayışdır. Zira *Dasein* kişinin akrabalarıyla, arkadaşlarıyla ve Polis’in diğer tüm vatandaşlarıyla beraber “orada” (Da-) tezahür etmelerini (*alêthia*) ifade eder.

Aristoteles bu tezahürün beş farklı formda gerçekleşebileceğini söyler. Esas teknoloji bahsini alâkadar eden kısım da burasıdır. Bunlar *sophia*, *epistêmê*, *technê*, *phronêsis* ve *nous*’tur. Bunlardan ilk ikisi değişime tâbi olmayan sabit şeylere dair teorik formlardır. *Technê* ve *phronêsis* ise değişime tâbi olan şeylere dair pratik formlardır. Sonuncusu ise zihinsel farkındalığa yani “*intellect*”e tekabül eder ve diğer dört formu hâvidir. *Technê* üretim süreçlerine karşılık gelir. *Phronêsis*’in ortaya koyduğu “ürün” ise sahih eyleme ve ahlakî

yaşama dair farkındalığın kendisidir.

Heidegger için esas soru bu formların tasnifinde hiyerarşik olarak üstünlüğün hangisinde olacağına dairdir. Aristo, Heidegger’in kanaatine göre Platon’un sorunlu yorumlamaları sebebiyle *sophia*’yı bu hiyerarşide en tepeye koymuştur. Her ne kadar Aristo’daki siyaset ve etik vurgusu *phronêsis*’in önemine işaret etmişse de *sophia* hiyerarşik olarak üstün kabul edilmiştir. Heidegger bu kabulün hatalı olduğu iddiasındadır. Bütün bir felsefe tarihi bu hatalı yaklaşım sebebiyle Varlık sorusundan uzaklaşmış, nihayet modern zamanlarda *technê*’nin üstün kabul edildiği dönemler gelmiştir.

1930’ların başına gelindiğinde Heidegger, Almanya ve Batı medeniyetinin dönüşümü için belirleyici anın geldiğine inanıyordu. O dönemlerde Batı’nın içinde bulunduğu hâli şöyle tasvir ediyordu:

“Her yerde sarsıntılar, krizler, felaketler... Sefalet içinde dünya: siyaset alabildiğine kaotik, bilim bîçare kalmış, sanatın altı oyulmuş, felsefe köksüzleşmiş, din ise güçten düşmüş durumda.”

Heidegger bu durumu bir fırsat olarak görmüştü. Artık insanlık olarak Varlık sorusuyla yüzleşmenin vakti gelmişti. Amerikanizmin ve Marksizm’in bu krize verdiği tepkiler ise onu hayal kırıklığına uğratmıştı zira onların nazarında esas mesele teknolojiyi insanîleştirmek değil üretim süreçlerini daha verimli hâle getirmenin yollarını bulmaktı. Heidegger ise kurtuluşu Nazi hareketinin siyasi ve sosyal programında aradı. Naziler teknoloji sorunuyla hesaplaşabilir, onu *phronêsis*’in boyunduruğunda terbiye edebilir ve dolaşısıyla teknolojiyle daha özgür bir ilişki kurulmasını sağlayabilirdi. Tabii ki Nazi hareketinin mensuplarının bu türden bir felsefî farkındalığı

yoktu. Böyle bir teknoloji devrimini gerçekleştirmenin tek yolu Alman entelektüel elitinin bu harekete dâhil olarak onu içeriden yönlendirme-siydi, Heidegger'in hareket içerisinde kendine biçtiği rol de bu kabildendir.

Modern dünyada teknolojinin bulunduğu konuma dair endişe sahibi olsa da Heidegger katı bir teknoloji düşmanı değildi. Teknolojinin ilgasını veya tahrip edilmesini arzulamıyordu. Onun karşı çıktığı şey teknolojinin sahih insan eylemi üzerinde kurduğu hegemonyaydı. Teknolojinin insan faydasına çalışabilmesinin tek yolu insanların eylemlerini teknolojiden azade kılmasıyla ve "gayriteknolojik" bir yaşam sürmesiyle mümkündü.

Özetleyecek olursak Heidegger'in nazarında *technê* egemenliği altında idame ettirilen üretim süreçleri emeği gayriinsanîleştiriyor ve ruhanî hayatı öldürüyordu. Dolayısıyla ancak *phronêsis* temelli bir varlık kavrayışı Alman halkının her bir ferdine neden ve ne amaçla var olduğunu hatırlatabilir, toplum ancak bu şekilde ortak bir kaderde birleşerek en sahih hâliyle bir *Volk* olabildi. Fakat sıradan insanlar gündelik işlerle olan meşguliyetleri sebebiyle bu türden bir kavrayışa kendi başlarına sahip olamazlardı. Bu sebeple ancak Varlık sorusuyla yüzleşmeyi göze alabilen sayıca az bir grup topluma önderlik etmeliydi.

Nazi hareketi Heidegger'in hayalini kurduğu düzeni tesis etmekte başarısız oldu. Ölümünden sonra yayımlanması şartıyla *Der Spiegel* dergisine verdiği meşhur mülakatta söylediği "bizi ancak bir tanrı kurtarabilir" sözü, dünyanın gidişatına dair beklentilerinde yanıldığının da bir itirafı niteliğindeydi. Modern tekno-medeniyetin hâkimiyetinin dayandığı temeller tahmin ettiğinden çok daha güçlü çıkmıştı. Heidegger Nazizmin de

tıpkı Amerikanizm ve Marksizm gibi tekno-medeniyetin esiri olduğunu erken sayılabilecek bir dönemde fark etmiş, 1934'te mevcut vazifesini bırakıp tabiri caizse köşesine çekilmişti fakat müdafaa ettiği fikirlerden de hiçbir zaman taviz vermedi.

Son olarak şunu söyleyelim: Heidegger gece yarısında şafağın sökmesini bekleyerek yanılmıştı. Ayrıca *An'anevî* olanla irtibatını pek tabii sorgulayacağımız bir postmodern dünyayı arzuluyordu. Peki küresel düzenin çözündüğü şu zamanlar, modern ve postmodern tasavvurlara baş kaldırma cesaretini gösteren Karşıdevrimciler için bir şafak vakti olabilir mi?

Kapitalist Ekonominin Yarattığı Distopyada Üçüncü Yolu Aramak

Hasan Kocabaş

Bugünün dünyasında -ikinci ya da üçüncü bir ekonomik yol tahayyül etmenin giderek zorlaştığı düşünülürken- iktisadî kavramların yalnızca mevcut düzenin doğal ve değiştirilemez parçaları olarak algılanması şaşırtıcı değildir. Ticaretin, ithalatın, ihracatın ve nihayetinde dolaşım hâlindeki sermayenin tek bir küresel sistem üzerinden anlam kazandığına inanan toplumlar, alternatif bir ekonomik modelin işlerlik kazanabileceği fikrine çoğu zaman mesafeli yaklaşmaktadır. Bu durum yalnızca ekonomik bir tercih değildir, aynı zamanda modern dünyanın düşünsel sınırlarını belirleyen bir kabule de dönüşmüştür.

Özellikle son birkaç yüzyılda küresel piyasaların yerel ekonomik yapıları belirgin biçimde şekillendirmesiyle birlikte, ekonomik faaliyetlerin merkezine neredeyse bütünüyle para ve sermaye yerleşmiştir. Üretim biçimlerinden tüketim alışkanlıklarına, emek ilişkilerinden devlet politikalarına kadar geniş bir alanı finansal hareketliliğin ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlanmıştır. Böyle bir düzende toplumsal dayanışma, kültürel değerler ya da etik ilkeler gibi para dışındaki unsurların aktif ekonomik yaşam içerisinde ikincil hatta önemsiz görülmesi olağan hâle gelmiştir. Ekonomik başarının çoğu zaman yalnızca

büyüme oranları, piyasa değeri veya sermaye akışı üzerinden ölçülmesi de bu yaklaşımın en görünür sonuçlarından biridir. “Ancak başarının ölçütü başka nasıl belirlenebilir?” diye soranlar elbette olacaktır. Esasında burada vurgulanan nokta nicel verilerin ya da ölçülebilir göstergelerin bütünüyle değersiz olduğu değildir. Aksine mesele bu göstergelerin tek başına yeterli kabul edilmesi ve bunun çoğu zaman sorgulanmamasıdır. Çünkü her analiz bakış açısına ve merkeze alınan değişkenlere göre farklı sonuçlar üretebilir. Buna rağmen, genel kabul görmüş ekonomik metriklerin tarafsız ve mutlak ölçütler olduğu düşüncesi oldukça yaygındır. Oysa bu metrikler de belirli ön kabul-lerin ve önceliklerin ürünüdür.

Örneğin yalnızca kârlılık oranlarının veya gelir-gider dengelerinin esas alındığı bir kurumda çalışan bağlılığına, kurumsal aidiyete ya da verimliliği artıracak insani faktörlere ilişkin stratejilerin geri planda bırakılması mümkündür. Hâlbuki çalışan motivasyonu ve aidiyet hissi doğrudan finansal performansı etkileyebilecek unsurlar arasında yer alır. Ancak kısa vadeli mali göstergeler dışında kalan bu alanlar çoğu zaman ölçülmesi zor olduğu için yeterince önemsenmez. Çünkü bu şirketler ve yöneticiler için yeterince önemli göstergeler değillerdir.

Benzer şekilde, temsil gücünü kaybettiğini hisseden bir meslek grubunun zamanla sistem içerisindeki etkisini ve karar alma kapasitesini yitirmesi de dikkat çekici bir örnektir. Ekonomik sistem içerisinde görünürde varlığını sürdürse bile söz hakkı zayıflayan ve kendisini ifade edemeyen toplulukların üretkenlikten, yenilik kapasitesinden ve kolektif etkiden giderek uzaklaştığı gözlemlenebilir. Dolayısıyla ekonomik etkinin yalnızca finansal çıktılar üzerinden okunması toplumsal yapının daha derin ve uzun vadeli

dönüşümlerini gözden kaçırma riskini beraberrinde getirir.

Peki yazımızın başlığında neden “üçüncü yol” ifadesini kullandık? Yazının başından itibaren verdiğim açıklamalar daha çok kapitalizmin dünya üzerindeki tahakkümü ve sistem dışı herhangi bir yolun düşünülmemesi üzerindeydi. Günümüzde kapitalizm yalnızca ekonomik bir sistem olarak değil, aynı zamanda alternatifsiz bir düzen olarak da sunuluyor. Bu nedenle mevcut sistem dışında farklı bir iktisadî modelin tartışılması çoğu zaman gerçek dışı ya da uygulanamaz bir düşünce olarak değerlendiriliyor. “Üçüncü yol” ifadesi ise tam olarak bu noktada ortaya çıkıyor. Sosyalist ve kapitalist görüşlerin dışında konumlanan alternatif bir yaklaşımın varlığına işaret ediyor. Bu alternatifin ismi de Korporatizm.

Alternatifinin olmadığı düşünülen bir sistemde alternatif bir iktisadî rejimin kurulmasını nasıl hayal etmek gerekir diye sorulabilir. Bu soruya da bir takım sistematik açıklamalar getirmek mümkün. Bir ideolojinin kurulması, yayılması ve toplum içerisinde yaygın bir görüş haline gelmesi birçok farklı etkene bağlı. Ekonomik krizler, toplumsal dönüşümler, siyasal istikrarsızlıklar ve tarihsel kırılmalar bu süreçte önemli rol oynayabilir. Ancak özellikle toplumsal olaylar ve tarihsel gelişim süreçleri, bir ideolojinin hangi koşullar altında güç kazandığını anlamak açısından önemli bir unsur oluşturur. Çünkü toplum içerisinde ortaya çıkan ekonomik ve sosyal memnuniyetsizlikler zamanla farklı arayışların ve alternatif düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır

Hâlihazırda kapitalist ve zaman zaman da anarko-kapitalist özellikler gösteren Türkiye piyasalarında çalışan tabanda da böyle bir talebin oluşmaya başladığını görmek mümkün. Özellikle

ekonomik güvencesizlik, çalışma hayatındaki temsil sorunları ve piyasanın birey üzerindeki baskısının artması mevcut düzene yönelik sorgulamaların artmasına yol açıyor. Bu durum alternatif iktisadî modellerin yalnızca pratikten kopuk teorik tartışmalar olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir ihtiyaç çerçevesinde de yeniden gündeme gelebileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak üçüncü yolu aramak mevcut düzeni yumuşatmaya dönük teknik bir tercih değil, hayatın sermaye tarafından belirlenmesine yönelik açık bir itirazdır. Bugün ekonomik düzen, insanı merkeze alan bir yapı olmaktan çıkmış, kârı ve birikimi esas alan kapitalist mantığın mutlaklığına teslim edilmiştir. Zira mevcut sistemin tüm girdileri ve çıktıları tek bir kapitalist mantığın doğal ve değişmez sonucu değildir; aksine belirli tarihsel, toplumsal ve siyasal koşulların bir araya gelmesiyle şekillenmiş farklı kapitalist örüntülerden söz etmek mümkündür. Kapitalist sistemin farklı ülkelerde farklı şiddette eşitsizlikler oluşturabilmesinin sebeplerinden biri de budur. Bu nedenle kapitalizmin alternatifsiz olduğu yönündeki yaygın kanaat çoğu zaman kapitalizmin gerçekten tek mümkün yol olmasından değil, başka ihtimallerin hem yeterince tartışılmamasından hem de yeterince bilinmesinden kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'da Kamuoyunun Tasfiyesi ve Yeniden İnşası

Cihan Yılmaz Acuner

Daha önceki yazılarımda da bahsettiğim üzere Osmanlı siyasî tarihi uzun yıllar boyunca merkezî otoritenin kuvvetlenmesi, devletin tek elde toplanması ve sultanın mutlak hâkimiyyetin tahkimi üzerinden okunmuştur. Bu anlamda merkezîleşme fenomeni düzenin, dağınık güç odakları ise çoğu zaman kaosu ve geriliğin sembolü olarak değerlendirilmiştir. Ancak Osmanlı tarihine dair son dönem çalışmaları, meselenin bundan çok daha karmaşık olduğunu göstermektedir. Özellikle yeniçeriler, ulema, loncalar ve ayanlar gibi çeşitli ara yapılar yalnızca “devleti zayıflatan unsurlar” değil aynı zamanda merkezi sınırlayan, dengeleyen ve toplumun farklı kesimlerinin siyasî alana müdahil olmasını

mümkün kılan yapılar olarak da değerlendirilebilir ve değerlendirilmesi gerekir.

Daha önceki yazılarımızda yeniçerilerin yalnızca askerî bir sınıf olmadığını, şehirle bütünleşen, ekonomik faaliyetlere eklemlenen ve toplumsal meşruiyet üreten bir aktöre dönüştüğünü tartışmıştık. Yeniçeriler bu yönüyle yalnızca sarayın emrinde bulunan paralı askerî kuvvet değil aynı zamanda şehir toplumunun siyasî reflekslerini merkeze taşıyan bir ara mekanizma işlevi görmekteydi. Bu sebeple Osmanlı'daki isyan tecrübesini yalnızca askerî kalkışmalar olarak okumak eksik kalmaktadır. Zira bu hareketler çoğu zaman iktidarın yeniden müzakere edildiği,

meşruiyet sınırlarının yeniden çizildiği kolektif müdahaleler niteliği taşımıştır.

Bu yazımda ise konuyu biraz daha farklı bir açıdan değerlendirerek, Osmanlılarda kamuoyu ya da bu yazıda karşımıza çıkacağı şekliyle irade-i ümmet kavramı üzerinden incelemeye çalışacağım. Nitekim Namık Kemal'in meşveret mektuplarında yaptığı bir tespit bu yazının odak noktası olarak son derece dikkat çekicidir. Namık Kemal, meşrutiyet ve meclis fikrinin Avrupa'dan ithal edilmiş yabancı bir unsur olmadığını savunurken şu ifadeyi kullanır:

“Devlet-i Aliyye ta Yeniçeriler kalkıncaya kadar yine irade-i ümmet ve binaenaleyh bir nev usûl-i meşveretle idare olunuyordu. Mebusâna vereceği hakk-ı nezareti ahali bi'n-nefs kendi icra ederdi. Her kışla bayağı bir silahlı Meclis-i Şura-yı Ümmet hükmünde idi.”

Bu pasaj oldukça önemlidir. Çünkü Namık Kemal burada Osmanlı'daki siyasî düzeni merkezî bürokrasi üzerinden okumak yerine yeniçerileri toplumun siyasî iradesini taşıyan ve devlet üzerinde bir “nezaret hakkı” kullanan aktörler olarak değerlendirmektedir. Buradaki mesele tabii ki de modern anlamda bir demokrasi değildir. Ancak toplumun farklı kesimlerinin doğrudan yahut dolaylı biçimde siyasî karar alma süreçlerine müdahil olabilmesi iktidarın mutlaklaşmasını sınırlandıran fiilî bir denge düzenine işaret etmektedir.

Namık Kemal'in kullandığı “irade-i ümmet” ifadesine de ayrıca değinmek ve bunu daha fazla irdelemek istiyorum. Burada ümmet kavramı yalnızca dinî bir topluluk olarak değil padişahın doğrudan siyasî meşruiyetinin kaynağı olan kolektif bir varlık olarak düşünülmektedir. Eğer bu meşruiyet kaybedilirse hanedan içerisinden başka

birisinin tahta çıkarılması kaçınılmaz olacaktır. Bu kavramın anlaşılması bilhassa Osmanlı siyasî tarihyazımı için önemlidir ve daha önceki yazılarda bu kavramı destekleyici nitelikte olan “cumhur” kavramından bahsetmiştim. Dolayısıyla yeniçerilerin varlığı bu kolektif iradenin fiilî taşıyıcısı hâline gelmiştir ve Namık Kemal'in anlatısında yeniçeriler yalnızca askerî bir sınıf olarak değil tüm şehrin nabzını tutan kamuoyunun kurumsal bir biçimi olarak vücut bulmuştur.

Elbette Namık Kemal bu yapıyı bütünüyle idealize etmez. Aynı metinde yeniçerilerin zaman zaman “hadd-i nezareti tecavüz” ettiğini, mazlumiyet adına zalim hâline geldiklerini de söyler. Ancak buna rağmen asıl dikkat çekici olan nokta, yeniçerilerin tasfiyesiyle birlikte yalnızca bir askerî sınıfın değil toplumun siyasî denetim kapasitesinin de ortadan kalktığını düşünmesidir ve bu düşüncenin 1870'li yıllarda var olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda çok kıymetlidir. Nitekim Kemal şöyle devam eder:

“Bu keşâkeş birkaç yüz seneler devleti harap ettikten sonra nihayet irade-i ümmet arada mahvoldu gitti.”

Burada “mahvolup giden” şey yalnızca yeniçeri teşkilatı değildir. Ortadan kalkan şey devlet ile toplum arasındaki müzakere alanıdır. Vak'a-i Hayriye bu yönüyle yalnızca askerî bir reform değil aynı zamanda Osmanlı'daki ara kurumsal yapıların büyük ölçüde tasfiye edildiği yeni bir merkezîleşme hamlesidir. Dolayısıyla devlet merkezîleşirken toplumun siyasî müdahale kapasitesi de ciddi biçimde daralmıştır.

Murat R. Şiviloğlu'nun *The Emergence of Public Opinion* adlı çalışması tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Şiviloğlu, 19. yüzyıl Osmanlı siyasetinin giderek “kamuoyu” kavramı etrafında

şekillendiğini ve özellikle 1860'lardan itibaren kamuoyunun siyasî bir güç hâline geldiğini ifade eder. Ona göre 19. yüzyıl Osmanlı siyaseti kamuoyuna yapılan göndermelerle doludur ve 1860'lardan itibaren giderek daha fazla mesele "kamuoyu kürsüsüne" taşınmaya başlanmıştır.

Ancak burada Namık Kemal ve Şiviloğlu'nun argümanlarını birleştirmemiz gerekmektedir. Bu birleştirmeden çıkarılabilecek temel sonuç, Osmanlı'da kamuoyunun Tanzimat bürokrasisinin doğal bir ürünü olarak ortaya çıkmadığıdır. Aksine Vak'a-i Hayriye sonrasında ortadan kaldırılan siyasî müzakere alanı yaklaşık otuz-kırk yıl boyunca ciddi biçimde zayıflamıştır. Ancak matbuatın, gazetelerin ve tercüme faaliyetlerinin yeniden canlanmasıyla birlikte Yeni Osmanlıların da yükselişi sayesinde bu alanın yeniden inşa edilmeye başlandığı görülmektedir.

Görüldüğü üzere 1860'lar yalnızca gazeteciliğin geliştiği yıllar değildir. Aynı zamanda Osmanlı toplumunun yeniden siyasî özne hâline gelmeye başladığı bir dönemdir. Kahvehaneler, gazeteler, vapurlar ve gündelik tartışma alanları yeni bir "efkâr-ı umumiye" üretmeye başlamıştır. Özellikle Namık Kemal gibi figürler yalnızca gazeteci değil kamuoyunun sözcüsü ve yönlendiricisi hâline gelmişlerdir.

Aslında burada tarihsel olarak ilginç bir süreklilik vardır. Yeniçeriler döneminde kamuoyu daha çok fiilî güç üzerinden ortaya çıkarken 1860'lardan sonra bu güç giderek matbuat ve entelektüel alan üzerinden yeniden üretilmiştir. Bir başka ifadeyle Osmanlı'daki kamuoyu askerî-korporatif biçimden çıkıp kolektif entelektüel-matbu bir karakter kazanmaya başlamıştır.

Bu dönüşümün en somut sonuçlarından biri ise

Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi sürecinde görülebilir. Çünkü Abdülaziz'in hal'i yalnızca bürokratik bir saray darbesi değildir. Bu süreçte gazeteler, Yeni Osmanlılar, bürokratik klikler, askerî unsurlar ve kamuoyunu şekillendiren çeşitli aktörler birlikte hareket etmişlerdir. Artık Osmanlı'da sarayın yanında bir de toplum adına konuştuğunu iddia eden yeni bir siyasî alan oluşmaktadır.

Bu nedenle Osmanlı modernleşmesini yalnızca "devletin modernleşmesi" olarak okumak eksik kalmaktadır. Aynı zamanda kamuoyunun yeniden icadı söz konusudur. Üstelik bu kamuoyu tamamen Batılı bir ithal unsur da değildir. Namık Kemal'in yeniçeriler üzerinden kurduğu tarihsel anlatı tam da bunu göstermektedir. Ona göre meşveret, nezaret ve ümmet iradesi Osmanlı siyasal geleneğinin tamamen dışında değildir aksine belirli biçimlerde zaten mevcuttur. Dolayısıyla Namık Kemal'in "irade-i ümmet" vurgusu yalnızca nostaljik bir tarih okuması değil, aynı zamanda Osmanlı'da kamuoyunun tarihsel sürekliliğine dair güçlü bir iddiadır.

Sonuç yerine geçmişten bugüne bakarak söyleyebileceğimiz bazı sözlerin var olduğunu düşünüyorum. Tarihe dönüp bakıldığında mesele yalnızca Osmanlı'daki yeniçerilerin yahut ayanların tarihsel rolü değildir. Asıl mesele toplum ile devlet arasındaki ara yapıların tasfiyesinin siyasî alanı nasıl kırılgaılaştırdığıdır. Modern devlet çoğu zaman toplumu doğrudan bireyler ve merkezî bürokrasi arasında sıkışmış atomize bir yapıya dönüştürmüştür. Loncaların, cemaatlerin, yerel güç odaklarının, vakıfların ve çeşitli kurumsal denge unsurlarının zayıflamasıyla birlikte toplumun kendi adına konuşabilme kapasitesi de aşınmıştır. Bu itibarla korporatif yapılar yalnızca geçmişe ait arkaik kurumlar değil devlet

ile toplum arasındaki müzakereyi mümkün kılan tarihsel denge mekanizmaları olarak da değerlendirilebilir. Belki de modern siyasetin temel krizlerinden biri tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Toplumun bütün organik ara yapılarının çözülmesiyle birlikte birey, merkezî devlet ve piyasa karşısında giderek daha yalnız ve etkisiz hâle gelmiştir. Osmanlı tecrübesi ise -tüm kusurlarına rağmen- siyasî istikrarın yalnızca merkezî otoritenin kuvvetiyle değil farklı toplumsal unsurların iktidarı sınırlayabildiği ve ona müdahil olabildiği çok katmanlı bir denge düzeniyle de ilişkili olduğunu göstermektedir.

