

düşünen şehir

SAYI 11 • ŞUBAT 2020 • ISSN 2564 - 6354

6

ŞEHİR VE
ZAMAN

136

METAFİZİK VE
ŞEHİR

142

İSMET ÖZEL'İN
ŞİİRLERİNDE ŞEHİR



KAYSERİ
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

www.kayseri.bel.tr



ERCİYES KAYAK MERKEZİ

18 Adet

SON TEKNOLOJİ ÜRÜNÜ TELEFERİK

154 Adet

SUNİ KAR MAKİNESİ

102 Km

34 FARKLI KAYAK PİSTİ

FIS
SNOWBOARD
WORLD CUP

DÜNYA KUPALARI
EV SAHİBİ KAYAK MERKEZİ

- ✓ Havalimanı 25 dakika
- ✓ Şehir merkezi 15 dakika
- ✓ Kapadokya 50 dakika

[f](#) [t](#) [i](#) [y](#) /ErciyesKyKMrkz
www.kayserierciyes.com.tr



DÜŞÜNEN ŞEHİR
Şubat 2020 SAYI: 11
Ücretsizdir
Yerel Süreli Yayın
ISSN: 2564-6354
E-ISSN: 2564-7121



İMTİYAZ SAHİBİ

Kayseri Büyükşehir Belediyesi adına
Kayseri Büyükşehir Belediyesi Genel
Sekreteri Hüseyin Beyhan

**GENEL KOORDİNATÖR VE
SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ**
Yusuf Yerli

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Dursun Çiçek

YAYIN KURULU
Prof. Dr. Köksal Alver
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Doç. Dr. Faruk Karaaslan
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Salih Özgöncü
Gürcan Senem
Yusuf Yerli

HAKEM VE DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu
Prof. Dr. Köksal Alver
Prof. Dr. Yunus Apaydın
Prof. Dr. Hakkı Büyükbaş
Dr. Aynur Erdoğan Coşkun
Mehmet Çayırdağ
Prof. Dr. Celalettin Çelik
Dursun Çiçek
Prof. Dr. Ayhan Çitil
Dr. Abdulkadir Dağlar
Can Deveci
Prof. Dr. Muhittin Eliaçık
Doç. Dr. Alev Erkilet
Doç. Dr. Fatih Ertugay
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu
Dr. Yonca Gençoğlu
Fatih Gökdağ
Prof. Dr. Tahsin Görgün
Dr. M. Fazıl Himmetoğlu
Leyla İpekçi

Semih Kaplanoğlu
Doç. Dr. Faruk Karaaslan
Fikret Karakaya
Prof. Dr. Atabey Kılıç
Prof. Dr. Turan Koç
Prof. Dr. Yurdagül Mehmedoğlu
Ayşe Önder
Prof. Dr. İlhan Özkeçeci
Prof. Dr. Osman Özsoy
Prof. Dr. Ali Uzun Peker
Prof. Dr. Selahattin Polat
Prof. Dr. Şefaettin Severcan
Doç. Dr. Lütfi Sunar
Prof. Dr. İhsan Toker
Prof. Dr. Ömer Türker
Prof. Dr. Nur Urfaloğlu
Dr. İbrahim Halil Üçer
Yusuf Yerli
Hasanali Yıldırım
Dr. Ali Yıldız

YAPIM

 **bilge tasarım atölyesi**

Barbaros Mahallesi Oymak Caddesi
Sümer Hukuk Plaza A Blok Kat: 10 D: 55
Kocasinan - KAYSERİ
t: +90 352 221 16 16
bilgi@bilgegrafik.com

KAPAK FOTOĞRAFI

Ahmet Zeki Okur

KAPAK TASARIMI

Ali Saraçoğlu

İLLÜSTRASYON

Tuğba Dökmeci (s.70)

TASARIM

Ahmet Deniz Doğan
Şerife Bozdağ

REDAKSİYON

Mustafa İbakorkmaz
Rumeysa Ersözlü

FOTOĞRAF KURULU

Dursun Çiçek
Ali Saraçoğlu
Abdullah Koç
Faik Çiftçi
Fatih Çolak



İLETİŞİM

Milli Mücadele Müzesi
Tacettin Veli Mah. İnönü Bulvarı No.72
38050 Melikgazi / KAYSERİ
t: (0352) 220 70 50 - 90
sehir38@kayseri.bel.tr
www.kayseribusam.com

BASKI

M GRUP MATBAACILIK
Kayseri Organize Sanayi Bölgesi
8. Cadde No: 7 38070
Melikgazi-Kayseri

Düşünen Şehir Kayseri Büyükşehir Belediyesi'nin dört ayda bir yayımlanan hakemli dergisidir.

Bu dergide yer alan yazı, makale, fotoğraf ve illüstrasyonların elektronik ortamlar da dahil olmak üzere çoğaltılma hakları yalnızca Kayseri Büyükşehir Belediyesi'ne aittir. Yazılı izin olmadıkça makul alıntılar dışında bir kısmının ya da tamamının çoğaltılması yasaktır. Yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergimiz TÜRDEB -Türkiye Dergiler Birliği üyesidir.

BAŞKAN'DAN



Hunat Camii Şadırvanı F.: Yılmaz Topcu

Zaman bendedir ve mekân bana emanettir der Necip Fazıl... Zaman ve mekânın insan boyutunu belki de en iyi bu mısradan anlar insan. Çünkü zaman ve mekân insan ve onun eylemleri ile ilgilidir. Bunun içindir ki zamanı anlayan mekânda kalıcı olur. Başka bir deyişle mekânda kalıcı olabilmek için zamanı en yalın hâliyle idrak etmemiz gerekir.

İnsanın zamandaki en somut hâli mekânı kullanabilme ve değerlendirebilme kabiliyetidir. Cennetten yeryüzüne indirilen insan müşahhas anlamdaki mekân tasavvurunu belki de asıl bu dünyada hissetti. Bu dünyaya geçici ve belli bir zaman dilimi bağlamında gönderilen insan, mekânı en güzel biçimde imar etme ile de sorumlu tutuldu. Allah'ın insana geçici bir zaman diliminde, bu dünyada verdiği ömür, zamanını nasıl en iyi biçimde değerlendireceği ve Allah'a verdiği ahdi nasıl yerine getireceği ile de doğru orantılıdır.

Bundan dolayıdır ki Cenab-ı Hak Kur'an-ı Kerim'de sürekli, cennetten başlayarak bu dünyada devam eden insanın geçirdiği zamansal dönemlere işaret eder, atıflarda bulunur. Çünkü insanın tecrübesinin toplamıdır geçmiş zaman. Bu hâliyle de onun hafızasıdır. Öyleyse zaman bugünü yaşamada ve geleceği planlamada birinci derecede elimizdeki en önemli tecrübe birikimidir de diyebiliriz. Nitekim geçmişini tarih yapan toplumlar ancak bugüne ve yarına söz söyleyebilme gücü ve kabiliyetine sahip olabilirler.

Şehir ekseninde bakacak olursak, zaman şehirde mekân bulur diyebiliriz. Başka bir deyişle zaman mekânda, mekân da şehirde anlam bulur. Öyleyse zamanı ve mekânı anlamının en önemli yollarından biri şehirleri anlamaktır. Şehirler insanın zamanı idrak ettiği, geçirdiği, beklediği, hayal ettiği yerlerdir. Bu yanı sıra zamanı en iyi şehir ekse-

ninde anlayabiliriz. Çünkü insan kendini, düşüncelerini, hayallerini, beklentilerini, zihnini şehirde somutlaştırır.

Bununla beraber zamanla ilgili sosyal ve zihinsel değişimi yine en iyi şehirlerde hissederiz. Kimi şehirde zamanın uzaması, kimi şehirde zamanın durması, kimi şehirde zaman duygusunun kaybedilmesi insan ve toplumdaki zaman fikrinin şehre yansımalarıdır. Bundan dolayı da sırf mekanik bir zaman anlayışı şehirlerimizi anlamından soyutlarken, sırf mistik bir zaman anlayışı da şehirlerimizi anlamından soyutlar. Dolayısıyla zamanla ilgili en önemli mesele vasatı, dengeyi yakalayabilmek ve bunu şehirlerimize yansıtabilmektir.

Bu düşüncelerle dergimizin bu sayısında ana dosya konusu olarak “Şehir ve Zaman” konusunu ele aldık. Pek çok hocamız, düşünce ve sanat insanımız bu hususla ilgili fikirlerini ortaya koydular. Kimisi felsefi anlamda, kimisi sosyolojik anlamda zaman konusunu ele alırken bazı hocalarımız edebiyatımızda zaman telakkisini, bazıları da tasavvufta zaman telakkisini yazdılar. Konuyla ilgili kitap, düşünür tanıtımları ile beraber çok güzel bir dosya ortaya çıktı. Bu sayımız, Şehir Akademisi'mizde zamanla ilgili yapılan derslerin hasılasıdır diyebiliriz.

Bunlarla birlikte dergimizin akademi, araştırma inceleme, çeviri, düşünce, deneme, sanat ve kitabiyat bölümleri de şehir, kültür, sanat eksenli pek çok kıymetli yazı ile dolu.

Siz “Şehir ve Zaman” konulu bu sayımızı okurken bizler “okuyan, okutan ve düşünen şehir” ekseninde “Şehir ve Kitap” konulu bir sonraki sayımızın hazırlıklarına başladık bile. Hepinize zaman bendedir ve mekân bana emanettir bilinci ile bol kitaplı günler diliyorum...

Dr. Memduh Büyükkılıç
KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANI

DOSYA

DURSUN ÇİÇEK
*Modern Şehirlerin ve Mekânların
Zamansızlığı Zamanı Görüntüde
Durdurmak ve Şehri Görünmez
Kılmak*
6

CELALEDDİN ÇELİK
*Zaman ve Şehir, Kültürün
Mekânsal Ritimleri*
16

FARUK KARAARSLAN
*Modern Zamanın Organizasyonu:
Toplumsal Unutma*
28

İBRAHİM HALİL ÜÇER
Düşüncenin Zamanları
38

ÖMER TÜRKER
Varlık, Zaman ve Zamanda Oluş
46

MESUT SANDIKÇI
İbnü'l-Vakt: Vaktin Oğlu
52

ATABEY KILIÇ
*Edebiyatımızda Zamâna Dâir
Veya O Da Bir Zamân İmiş*
56

KÖKSAL ALVER
Saat Kulesi
70

ALPER ASIM
*Kudüs'te Zaman - Zamanı Aşan
Şehir'de İz ve Gösterge Peşinde*
74

OSMAN SÜREYYA
Hesse ve Zamanın Yargılanması
84

AHMET HAŞİM
Müslüman Saati
88



MUSTAFA DEMİRCİ
Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru
92

CELALEDDİN ÇELİK
*Zamanın Coğrafyası -Kültürlerin
Zaman Algısı Üzerine-*
100

HAYRETTİN OĞUZ
*Zaman Makinesi Saat ve Toplum
1300-1700*
104

MUSTAFA İBAKORKMAZ
Norbert Elias; Zaman Üzerine
108



ÇEVİRİ

EDGAR ZİLSEL
Fizik Kanunu Kavramının Doğuşu
112

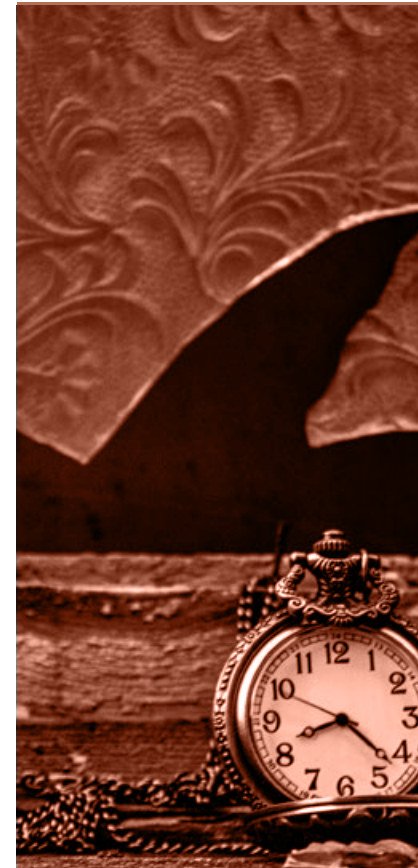
ŞEHİR AKADEMİ

LÜTFİ SUNAR
*Hegel'in Ödipal Sfenksi: Doğu-
Batı Karşılaşmalarının Bir
Yansıması*
128

ARAŞTIRMA-İNCELEME

ENGİN ERDEM
Fârâbî: Metafizik ve Şehir
136

ALİ YILDIZ
İsmet Özel'in Şiirlerinde Şehir -I-
142



ALİ KORKMAZ
*Bir İletişim Biçimi Olarak Eser
Bırakma: Mahperi Hunad Hatun*
150

DÜŞÜNCE-DENEME

HASİBE ÇERKO
Işık Kuyuları
154

İNCELEME-ARAŞTIRMA

ÖZLEM ELBÜSTAN
*İslamiyet Öncesi Türklerde Ölü
Gömme Geleneği*
160

MUSTAFA ERYAMAN
*Su Kültürünün Bir Ürünü Olan
Taş Testiler: Niğde Örneği*
166

KİTÂBİYAT

FARUK KARAARSLAN
*Alexis de Tocqueville'in
Entelektüel Portresi*
174



Modern Şehirlerin ve Mekânların Zamansızlığı Zamanı Görüntüde Durdurmak ve Şehri Görünmez Kılmak

Yahut o kimse gibi ki bir şehre uğramıştı, altı üstüne gelmiş ıpissız yatıyor, “Bunu bu ölümünden sonra Allah nereden diriltecek?” dedi, bunun üzerine Allah onu yüz sene öldürdü sonra diriltti, “Ne kadar kaldın?” diye sordu “Bir gün yahut bir günden eksik kaldım.” dedi, Allah buyurdu ki: Hayır, yüz sene kaldın, öyle iken bak yiyeceğine, içeceğine henüz bozulmamış, hele merkebine bak, hem bunlar, seni insanlara karşı kudretimizin canlı bir âyeti kılayım diyer, hele o kemiklere bak onları nasıl birbirinin üzerine kaldırıyoruz? Sonra onlara nasıl et giydiriyoruz? Bu suretle vakta ki ona hak tebeyyün etti, şimdi biliyorum, dedi: Hakikaten Allah her şey’e kadir. (Bakara Suresi, 259. Ayet-i Kerime)

“Zaman yakınlaşmadıkça kıyamet kopmaz. Bu yakınlaşma öyle olur ki bir yıl bir ay gibi, ay bir hafta gibi, hafta da bir gün gibi, gün saat gibi, saat de bir çıra tutuşması gibi (kısa) olur.”

Hadis-i Şerif/Tirmizi

Bir şehrin seyirlik hâle gelmesi onu görünmez kılar. Mekânın olmadığı bir yerde ise zaman yoktur...



F: Mahmoud Serdar

DURSUN ÇİÇEK

GİRİŞ

BU YAZIDA RÖNESANS-AYDINLANMA SÜRECİYLE BİRLİKTE ZAMAN TELAKKİSİNİN NASIL DEĞİŞTİĞİNİ, BU DEĞİŞME SÜRECİ İLE BİRLİKTE MODERN şehrin mekânsal değişimini, zamanın mekanik algısı ve kontrol edilebilirliği ile tabiattan soyutlanarak nasıl bir hafıza yitimine yol açtığını değerlendireceğiz.

Modern zaman telakkisinin mekânda tezahürü olarak ortaya çıkan eski ve yeni, tarihî ve modern gibi paradoksal ikili yapıların, gündelik hayata toplumsal yansımaları ile birlikte, tarihin ve an'ın mekanikleşmesinin, gerek şehri ve gerekse insanı zamansız ve mekânsız bırakmasını, bunun sonucu olarak da mekânın yalnızlaşmasını ve görünmez hâle gelişini, görünen ve görüntü kavramsallaştırmaları bağlamında açıklamaya çalışacağız.

Burada görünen derken bizatihi metafizik anlamda varlığı, varlığın tabii oluş sürecini, insan ötesi bir aşkın güç tarafından tanımlanan ve belirlenen, tecelli ve tezahürleri kastederken, görüntü ile özellikle insanın tabiata/varlığa müdahalesi sonucu, bizatihi insanın fizik ve matematik tanımı sonucunda ortaya çıkan durumları ve tezahürleri kastediyoruz. Başka bir deyişle ilahî yaratımı görünen, insanî yaratımı ise görüntü olarak niteliyoruz. İnsanın ilahî yaratıma uyumlu biçimde ortaya koyduklarını görünen içinde değerlendirirken, yine insanın aşkın herhangi bir gücü kabul etmeyerek, kendi imkân ve tanımları ile ortaya koyduklarını (yaratımlarını) görüntü olarak tanımlıyoruz.

ZAMANIN ZAMAN OLMAKTAN ÇIKIŞ SÜRECİ

Aydınlanma öncesi başlayan ancak Aydınlanma ile birlikte daha belirgin olan zamanın ve mekânın mekanik tasarımı ve tasarrufu ciddi bir gerçeklik sorununu ortaya çıkarmıştır. Modern zaman ve mekân algısı, fizik ve mate-



F: Mehmet Bedir

matik eksenli bir düzlemi zorunlu kıldığı için, tabiatın kontrol edilmesi, tanımlanması, biçimlendirilmesi ve yönlendirilmesi tartışmaları gittikçe sorgulanır ve tartışılır hâle gelmiştir. Bugün önemli ölçüde camlaşan, aydınlanan, şeffaflaşan, müzeleşen, maketleşen, görüntüleşen şehirlerimiz bir mekân sorunu olmakla birlikte, bir zaman sorununu da yaşamaktadır. 17. yüzyıldan bu tarafa süren tabiatın kutsalından arındırılarak (vahşiliğinden ve ilkeliliğinden de arındırılarak) rasyonelleştirilmesi çabası, mekanik bir dünya, tanrı ve insan tasavvuru, hafızası olan şehirler açısından da ciddi travmalara yol açmıştır. Tarihî mahiyeti olan bütün şehirler tıpkı geleneksel kodları hâlâ diri olan insanlar gibi ikili bir karaktere sahip olmaya başlarken, bunun zaman ve mekâna yansımaları daha da çözümsüz bir hâle doğru evrilmiştir. Söz konusu kırılma yeni zaman üzerinden yeni mekânların üretilmesini, yeni mekânlarla beraber de eski mekân ve zamanların ortadan kaldırılmasını gerekli kılmıştır.

Bugün ister Türkiye’de isterse dünyanın herhangi bir yerinde hangi şehri ele alırsak alalım sözünü ettiğimiz bu ikili yapı ile karşılaşırız: Bir tarafta tarihî



şehir diğer tarafta ise yeni/modern şehir. Tarihî şehir gittikçe daralıp bir nostalji ve müze mevzuu hâline gelirken, yeni şehir gittikçe büyümektedir. Tarihî şehir “ilkelliği”, eskiyi, geçmişi, vahşiyi temsil ederken, yeni ve modern şehir yeryüzü cennetini, güzelliği, görülmesi

ve yaşanılması gerekeni, uygarlığı ve ileri olmayı temsil etmiştir.

Ancak bu büyüme, sözü edilen “cennet”, varsayılan uygarlaşma ve ilerleme, bir gerçeklikle ilgili değil, görüntü ile ilgilidir. Çünkü yeni şehirler ana hatları ve çizgileri ile doğal değil, kurgudur. Söz konusu şehirler adeta zihinde oluşturulan ve hazırlanan maketlerin mekânda uygulanmaları ile ortaya çıkar. Bu şehirler insanların doğal ilişkilerinden tezahür eden şehirler olmaktan ziyade, matematiksel olarak düşünülen, kurgulanan ve üretilen mekanik yapılardır. Mekân herhangi bir biçimde aşkın bir ilgiye göre tanımlanmaz.

Bu yeni yaklaşıma göre geleneksel

şehir, metafizik yönünden dolayı ilkel olarak kabul edildiği için, o artık sadece tarihin, arkeolojinin, antropolojinin malzemesidir. O geçmiştir ve sadece geçmişin göstergesidir. Yalnızca bugünü meşrulaştırmak amacıyla numune olarak kullanılabilir.

Descartes-Newton ekseni ile birlikte, tabiatın, eşya ve hadiselerin hatta tanrının ve insanın fizik ve matematik izahı, zaman ve mekân tasavvuru ile ilgili temel dönüşümün de doğal ve zorunlu sebebidir. Bu mekanikleşmenin sonucu olarak, zamanın sabitlenip an’da durdurulması ve sonsuzlaştırılması, mekânı da aşkın olandan arındırır. Böyle bir durumda geleneksel herhangi bir zaman parçasından söz edebilmek mümkün değildir. Mevsimler, aylar, kutsal/gele- neksel günler artık anlamsızdır. Mekân ve şehir de bu sabitlenmeye göre oluşur. Dünyevileşen zaman, görüneni ilkel kabul ettiği için görüntüleşen zamana dönüşür. Zamanın ve mekânın insan tarafından tanımlanma imkânı, onlara hükmetmeyi de içinde taşır. Zamanı tabiattan kurtarmadan hızlandırma ya da onu kontrol etme, rasyonelleştirme, güzelleştirme imkânı söz konusu olamaz. Hız, akışkanlık, dijitalleşme, sanallık, imaj, zamanın tabiattan, gelenekten ve aşkın olandan kurtarılmasının sonuçlarıdır.

Saatin icadı ile zaman artık insan “yaratımı” hâline geldi. Zaman miras alınan, geçmişten veya tarihten gelen bir süreklilik içinde değil, insan tarafından yaratılan bir “şey” durumuna indirgendi. Aydınlanma ile birlikte insan nasıl her şeyi yaratıyorsa, zamanı ve mekânı da yaratmak zorundaydı. İnsan zamanı ve mekânı yaratarak ilkel, barbar, kötü olan geçmişten de kurtulabilir. İnsanın kendi denetimini ele geçirmesinin yolu onu geçmişten kurtarmaktır. Dolayısıyla zamanı tanımlayan mekânı, mekânı tanımlayan da zamanı tanımlayabilir.

Burada geçmişten kurtulmanın içine pek çok şeyi katabiliriz. Modern insanın zihin dünyasının arka planında cennetten kovulma, bu dünyaya atılma olgusu önemli derecede belirleyicidir. İnsanın geçmişten kurtulması aynı zamanda kovulduğu cennetten kurtulması, kendisini kovan tanrıdan da kurtulmasıdır. O hâlde bu dünyayı yeniden tanımlamak, bir anlamda



F.: Özlem Akgül

yaratmak, zamanı ve mekânı üretmek, bu dünyanın “tanrısı” olarak, dünyada bir “cennet” yaratmak, yeni insanın idealidir de. Öyleyse yeni şehirleri, mekân ve zaman tasarımını bu anlamda düşünmek zorundayız.

Diğer taraftan sürecin temellerini daha iyi anlama bakımından; Protes- tan/Kalvinist hareketler ile kapitalizm,

boyun eğdirilen tabiat tasavvuru ile evrimci tarih anlayışı birbirinden bağımsız olaylar değildir. Kapitalist bir zaman telakkisi aslında modern zaman telakkisinin de zeminini oluşturdu. Görev eksenli bir zaman anlayışı gittikçe mekanikleşmeye başlayarak, toplumsal olandan hatta mekândan bile ayrılmaya başladı. Benjamin

Franklin'e ait olduğu söylenen “vakit nakittir” sözü dönemin zamana bakışı ile ilgili en önemli göstergedir. Başka deyişle bu söz kapitalizmin zamanı ele geçirip onu burjuvazi ekseninde istismar etmesinin de göstergesidir. Artık kapitalist toplumda zaman bir kurgudur ve herhangi bir meta gibi alınabilir, satılabilir, harcanabilir ve tüketilebilir.

Aydınlanma sonrası modern süreç mekanik zamanı, pragmatik hatta oportünist anlamda içselleştirerek sonsuzlaştırmıştır. Böylece ilerlemeci ve evrimci zaman anlayışı ile geçmişten kurtulunduğu gibi, zaman da sonsuzlaştırılarak dünya kalıcı hâle getirilmiştir. Buradaki sonsuzlaştırma aşkın anlamda bir sonsuzlaştırma değil, matematik ve fizik anlamda dünyanın sonsuzlaştırılmasıdır. Yani bir bakıma zamanın modern ve ilerlemeci bağlamda dondurulmasıdır. Ne ahiret vardır ne de dünyanın ötesi... Tanrı yoktur ve cenneti insan bu dünyada kuracaktır. Bu durumda artık kıyametten de söz edilemez. Hesap günü veya kıyamete göre kurgulanan bir zaman tasavvuru ortadan kalkınca din ve tanrı bile insanî

çıkarılarak insanî her çalışma biçimi ibadet hâline getirilirken, geleneksel ibadetler anlamını ve önemini yitirmeye başlayacak ve bir süre sonra da içselleştirilerek zaman ve mekân dışına atılacak ve ortadan kalkacaktır. Ancak



insanın ölümsüzlük iddiası ve arayışı sadece bir arayıştır. Gerçekliği yoktur. Modern insan bile, insanın da âlemin



hâle gelecektir. Herhangi bir ibadete gerek kalmayacaktır. Bunun yerine çalışmak da ibadettir vurgusu öne

de öleceğini bilmektedir. Çünkü zamanı ne kadar dönüştürürse dönüştürsün onun Varlığın boyutu olduğu gerçe-

ğini değiştiremez. Tecelli ve tezahür bağlamını görmezden gelerek bildiği hâlde bununla mücadele eder. Onun derdi birinci derecede gerçeklik değil, inanırlılıktır. Belki de bunun için doğal insan, hep geçmişe gitmek ister.

Geçmişe gidiş cennete dönüşle ilgilidir. Modern insanın geçmişi yok ederek cenneti bu dünyada kurma çabası bu anlamda değerlendirilmelidir.

Artık bu durumda Turgut Cansever'in Osmanlı Cennetleri olarak telakki ettiği şehir tasavvuru yerine, modern cennetlerin kastedildiği modern şehir tasavvuru söz konusudur. Osmanlı cennetleri/şehirleri var oluşları itibarı ile insana, mekânın ve zamanın geçiciliğini, aslî cenneti unutmamak olarak gösterirken, modern cennetler kalıcılığı öne alarak zamanın ve mekânın sonsuzluğunu ve modern şehrin ebediliğini, yeryüzü cenneti olduğu vurgusunu öne çıkarır. Modern şehirde ve mekânda zaman geçici değil matematik anlamda sonsuzdur. O hâlde modern ve insanî bir mekânı farklılıklar düzleminde düşünemezsiniz. Modernleşen insan, mekân ve zaman, hatta rasyonel tanrı, tekdüze bir hâle geldiği için farklılıkların varlığı geçmişle ve

gelişmemişlikle ilgilidir. Bu durumda farklılıklara göre bir mekân oluşturmak yerine, farklılıkları üst üste yığarak teklaştırmak/tektipleştirmek gerekir.

Farklılığın zamansallaştırılması, tarihselleştirme sorunu, geçicilik-kalıcılık problemi, küreselleşme, tektipçi zaman algısı ile yakından alakalıdır. Zamanın tektipleştirilmesi ve zaman dilimlerinin ortaya çıkması, beyaz adam eksenli bir tarih ve zaman tasarımının sonucu olarak ortaya çıkarken, bunun dışındakiler antropolojinin, arkeolojinin konusu hâline gelmiştir. Bir anlamda Avrupa'nın ve kısmen Amerika'nın dışında tüm dünya, tarihin, mekânın ve zamanın dışına atılmıştır. Batı

getirirken, doğal olarak Batı düşüncesi ve metafiziğini de merkez hâline getirecektir. Bu durumda söz konusu metafiziğin dışında kalanlar Batı tarafından tanımlanacak ve konumlanacaktır. İlerici-gerici, modern-ilkel, gelişmiş-geri kalmış, geleneksel-modern ayrımları kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Richard Sennett'in da altını önemle çizdiği gibi mekanik hayat mekanik mekânı, mekanik mekân mekanik zamanı üretti. İnsan da, eşyası/aleti de makineleşti ve zaman an'a, şimdiki zamana dönüştü. Rönesans çağında insanlara şehirlerde mekanikleşme imkânı veren makinenin, yani saatin üretilmesi ile süreç daha da hızlandı.



ülkeleri ve şehirleri modern mekân ve zamanın mihengi olunca, Batı dışı toplumlar kendilerine kıstas olarak ya modern mekân ve zaman telakkisini alarak Modernleşecek/Batılılaşacak veya tarihin dışında kalacaktır. (Oysaki modernleşmenin bizatihi kendisi modernleşen toplumlar için tarihin dışında kalmanın bir başka biçimi olarak da yorumlanacaktır.) Bu durum zamanı kontrol edenin ve tanımlayanın dünyayı, insanı ve tarihi de tanımlaması anlamına geliyordu.

Zamanın ve mekânın tektipleşmesi modernleşmeyi bir hedef ve ideal hâline

Böylece geleneksel toplumun zaman algısı ile mekanik toplumun zamanla mekanikleşmesi yer değiştirdi. Ona göre 19. yüzyılda şehirler uzamsal mekanik ızgaranın amansız genişlemesine uygun tarzda yapılmaya başlandığında, zaman çok daha önceden buna benzer bir işleme maruz kalmıştı zaten. Çünkü saat zamanı bir ızgaraya tabi kılarak mekanize etmişti.

ZAMANIN TÜKETİMİ VE MEKÂNIN KAYBOLUŞU

Bu zaman telakkisi, mekânda zorunlu olarak yıkıcı bir zaman tasavvurunun

ortaya çıkmasına neden oldu. Modern mimarlar bu dönemin en belirleyici aktörü oldu. Corbusier kuşağı mimarları artık geçmiş, yani modern binaların gotik kalelere ya da Rönesans saraylarına benzetilmesini tekrarlamaktan kaçınılması gerektiğini savunuyorlardı. O, yeni bir zaman bilinci, şimdi duygusu uyandırmayı hedefliyordu. Geçmişin ölü ağırlığından kurtulunmadığında geçmiş, geleneği ve geçmiş temsil eden bir baskıcı ana baba gibi bizi belirleyebilir, sınırlandırabilir ve tanımlayabilirdi. Aslında Tanrı ve Cennet tasavvuru ile oluşan geleneksel şehir anlayışından kurtulmanın farklılıkları yok etmekle mümkün olduğunun farkında olan Corbusier yeni zaman telakkisi ile mekândaki farklılıkların yok edilmesini aynı düzlemde düşünüyordu. Yani mekânın hafızası ancak yeni zaman telakkisi ile ortadan kaldırılabilirdi. Bir başka deyişle cennet ve tanrı eksenli bir zaman ve mekân tasavvuru, geçicilik algısı yeni bir zaman, mekân ve sonsuzluk algısı ile bertaraf edilebilirdi.

Modern mimarının tarihsel zamanı şehirden silmesini isteyen Corbusier, yeni şehir ve yeni mekân prototipi olarak Amerikan şehirlerini kabul eder ve Amerikan şehirlerini makinelere benzetir. Amerikan şehirleri ızgara-cadde makinesi ve gökdelen makinesidir; bunların içinde bizler temiz, boş ve özgürüz, zaman da sonsuzdur der.

Tarihsel ilişkilerin yitirilmesinin, yani zaman telakkisindeki değişimin mekânın algısı ve değişimindeki zorunlu ilişkinin farkında olan Corbusier bir bakıma insanın yerleşiminin taşıdığı kayda, hafıza oluşturmaya karşı çıkar. Ona göre tarihsel ilişkiler yitirilmeli, unutulmalıdır.

Zamanın kategorik anlamda tabiatan koparılışı onu gerçekliğinden de kopararak istenildiği gibi düzenlenen bir bağlama taşımıştır. Artık böyle bir durumda zamandan söz etmek tartışmalı hâle gelmiştir. Mekânın görüntü hâline gelmesi gibi, zaman da bir tüketim

unsuru ve an'a dönüşmüştür. Bu aynı zamanda başta da belirttiğimiz gibi mekânda ve zamanda ikili bir paradoksal duruma da yol açtı. Şehirlerin ikili yönü (eski ve yeni, tarihî ve modern şehir) mekândaki paradoksal durumu gösterirken, bunun zaman üzerindeki etkisi de gecikmedi. Yeni olan ile nostaljik olan, paradoksal anlamda hep yan yana durdu. Bu durum John Urry'nin deyiimiyle modern toplumlardaki çeşitli süreçler, insanları hem zamana doğru bir yönelim gösteren hem de zaman tarafından disipline edilen mekanik ve zamansal öznelere dönüştürdü. Başka bir deyişle modern insan, mekânı zaman telakkisindeki değişimle yok ederken, zamanı da ürettiği mekânla yok etmeye başladı. Nitekim bunun farkında olan Marx, kapitalist üretim biçiminin mekânı zamanla yok ettiğini modern mekânın da zamanı mekânla yok ettiğini ısrarla söyler. Hatta bur-

bu husustaki bireyselleşmeye paralel olarak mahalleler ortadan kalkmaya başladı. Mahallelerin mekânsallığı ortadan kalkarken, zamanı olmayan apartmanlar şehirleri kuşattı. Mahremiyet alanındaki dönüşüm şehirlerin yeni mekân ve zaman tasavvuruna göre

Bugün herhangi bir şehre girdiğinizde eski şehir ile yeni şehrin birbirinden yalıtıldığını rahatlıkla hissedebilirsiniz. Eski şehir müzeleştirilerek, yeni şehir ise görüntüleştirilerek zamandan ve mekândan koparılmıştır. Bir tarihî şehir akvaryuma alınmış balık gibidir. O sadece görüntü anlamıyla önemlidir.

oluşturulmasını hızlandırdı. Akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ilişkileri ya ortadan kalktı ya da değişti. Artık akraba ziyaretlerinin, bayram günlerinin, dinî ve geleneksel ayin ve ritüellerin rasyonel bir karşılığı yoktu. Çünkü insan ilişkileri mekanikti. Geleneksel

olmadığı metafizik bir bağlam ile değil, pragmatik, siyasi, iktisadi bağlamlara göre tanımlandı.

Şehir eski ve yeni şehir olarak ikiye bölünürken, toplum da geleneksel toplum ve modern toplum diye ikiye bölündü. Geleneksel toplumun moder-

nleşmesi ise belirleyici bir metafiziği olmadığı için aslında sadece bir zaman meselesiydi. Çünkü kendine ait mekânı gittikçe daralırken, kendine ait zamanını ise sadece nostaljik anlamda hissedebilmekteydi. Modern metafizik, mekânı ve zamanı kendine göre tanımlarken hafıza sorununu ise nostalji ile şehrin geleneksel yanını müzeleştirerek hallediyordu. Böylelikle hem kendine bir geçmiş oluşturuyor hem de onun belirleyicilik imkânını ortadan kaldırıyor. Tarihî bir eser, nostaljik bir malzeme veya müzeler, görüntü unsuru hâline geliyordu. Onlar sadece görüntülenen, görülen ve seyredilen maketten başka bir şey değildi.

İnsanın gittikçe bireyselleşmesi, ailenin dönüşümü, internet ve sanal ortamın/dijitalleşmenin zamana yansması, sanal alışveriş ve arkadaşlıklar zamanı ve mekânı bir bakıma görüntüleştiriyordu. Mekânın görüntü veya müze hâline getirilişi, mekânı ortadan kaldırdığı gibi zamanı da mekânsız kılarak anlamsızlaştırıyordu. Bir bakıma burada kaybolan geçmiş, hafıza ve tarihi. Buradaki durum zamanın metafizik anlamda sonsuzlaşması değil aksine zamanın dondurulmasıydı.

Jean Baudrillard'ın simalasyon, Guy Debord'un gösteri, Kevin Robins'ın imaj dediği süreci, mekân bağlamında şehirlerin görüntüleşmesi olarak da



juvazinin kendi suretinde bir dünya yarattığını özellikle vurgular.

Modern mekânın mekân dışılığı ile modern zamanın zaman dışılığı, öncelikle aile başta olmak üzere şehir hayatında büyük travmalara yol açtı. Geniş aile yerini çekirdek aileye bırakırken,

toplum, zamanı ayinlere, ritüellere, mevsimlere, tabiata göre tanımlarken modern toplum zamanı modern olgulara göre; alışverişe, turizme vb. hâllere göre tanımladı. Bu süreçte elbette ki en önemli sorun ahlak sorunu olarak ortaya çıktı. Neyin ahlakî olup



niteleyebiliriz. Görünenin gerçekliğinin reddedilmesiyle başlayan bu süreç, görüntünün insan yaratımı olarak ortaya çıktığı bir süreçtir. Modern ressamın görüneni vahşi ve ilkel görüp onu tualinde güzelleştirme, yeniden yaratma ya da fotoğrafçının görüntüyü görünenden kurtarma arzusunda olduğu gibi görüntü insanın yarattığı bir unsurdur artık. Modern ressam

ve fotoğrafçıya göre asıl sanat eseri "yarattığı" olduğuna göre, modern mimar ve şehir planlamacısına göre de modern şehirler, geçmişten izler taşımayan, geleceği ve yüceliği, seyri temsil eden sadece modern mimarın yarattığı yapılar olabilirdi.

Görüntünün konusu hâline gelmiş bir şehir artık zaman dışıdır. Öyleyse bir şehrin seyirlik hâle gelmesi onu

görünmez kılar. Alabildiğine ışıklarla, camlarla, geniş pencerelerle ve balkonlarla görüntü hâline gelerek şeffaflaşan şehirler, mahremiyetin de ortadan kalkmasının simgesi olurken AVM'ler başta olmak üzere yeni sosyalleşme alanları, boş zaman mekânları, insanî ilişkileri bile gösteri ve görüntü hâline getirmektedir. Başka deyişle modern mekânda zaman da bir görüntü ve gösteriden ibarettir. Görüntüleşen her şey buharlaşmaktadır sanki...

Mahalle ve sokağın ortadan kalkışı, AVM ve gökyüzünü delen gökdelenlerin yaygınlaşması, insanların sosyalliğini, sokak ve mahalleden AVM'lere taşıması, yeni mekanik insanın görünme ve görülme arzusu ile doğru orantılıdır. İnsanlar artık vakitlerini birinci derecede AVM'lerde, iş merkezlerinde, rezidanslarda geçirmekte, kafeler ve büyük restoranlar, oteller toplantı mekânları hâline gelirken, kültür ve sanat galerileri, bankaların, holdinglerin görünür yanlarına eklenmiştir. Kütüphaneler üniversite sınavlarına hazırlanan gençlerin mekânları olurken, bol teşhirli ve yüksek volümlü konserler, maç salonları ve stadyumlar, gösteri merkezleri zaman ve mekân mefhumunu temelden değiştirerek özellikle zamanı bir tüketim ve görüntü unsuru hâline getirmektedir. Bu anlamda artık zaman satın alınan ya da harcanan bir şeydir. İnsan ise görünmek, görülmek, gösterilmek, bilinmek, izlenmek istemektedir. Tıpkı modern şehirler gibi...

Bugün herhangi bir şehre girdiğinizde eski şehir ile yeni şehrin birbirinden yalıtıldığını rahatlıkla hissedebilirsiniz. Eski şehir müzeleştirilerek (ki bu da bir görüntüleştirme değildir), yeni şehir ise görüntüleştirilerek zamandan ve mekândan koparılmıştır. Bir tarihî şehir akvaryuma alınmış balık gibidir. O sadece görüntü anlamıyla önemlidir. Hatta sanki bir gösteri alanıymış gibi zamandan ve mekândan yalıtılarak, yaşamdan koparılmış, nostaljinin konusu hâline gelmiş, sadece turistlerin

gelip geçebilecekleri iktisadi amaçlı alanlara dönüştürülmüştür. Böyle bir tarihî mekânda eski kıyafetlerle fotoğraf çekmek veya bir köşede nargile içmek ise hayatla ilgisi olmayan görüntülerden ibarettir. Çünkü yaşanan hayatın içinde bir anlamı ve sürekliliği yoktur. Modern mekânda ağaçların maket ve akvaryum niteliği, ormanlar yok edilirken şehir çevresinde parkların oluşmasına neden

ve dinî mekânlar almıştır. Bu anlamda Kâbe ve Mekke'nin mekânsal ve zaman-sal bağlamından kopararak görüntü hâline getirilmesi, tam da anlatmaya çalıştığımız hususla doğrudan ilgilidir. Bugün Kâbe fotoğraflarına baktığı-nızda bir maket, bir fotoğraf, resim veya görüntü görürsünüz. Kâbe etrafı betonlarla ve gökdelenlerle çevrilmiş modern mekânların ortasında bir



olmuştur. Parklarda vakit geçirme-nin bireyselliği, banklarda oturarak vakit geçiren insanların birbirinden kopukluğu ve iletişimsizliği aslında üst üste olmasına rağmen birbirinden bağımsız apartmanların hâllerinden farklı değildir.

Şehirlerin hız ve kolaylık eksenine göre mekanik bir biçimde otomobillere, trenlere, uçaklara göre dizayn edilmesi, araçların insandan daha ana ve belirleyici unsur hâline gelmesi, mekanik zaman ve mekân içindeki insanın asıl makinaların gölgesinde-duldasında kalmasından ibarettir. Aslında ortada trajik bir durum vardır ama modern bağlama göre paradoksal bir durum söz konusu değildir.

Mekânın ve şehrin görüntüleşmesin-den elbette ki en büyük nasibi geleneksel

seyirlik malzeme hâline getirilmiştir. Bir bakıma görünmez hâle getirilmiştir Kâbe. Aslında görüntünün görünmez-liğine en önemli örnek Kâbe'dir. Sadece Kâbe değil tüm dinî iz'ler görüntü hâline getirildiği için de Hac ibadeti adeta bir turistik seyahat hâline gelmiştir.

Dolayısıyla seyirlik bir malzeme/ meta hâline gelen bir şey görünmez/ görülmez. Çünkü o artık bir teşhir mevzuudur. Öyleyse eski şehir canlı değildir. Orada akan bir zamandan söz edilemez. Söz konusu mekân ve zaman dilimi görüntüde dondurulmuş bir resim veya fotoğraftan farksızdır. Nitekim buraları gezmeye gelenler de bunları bir fotoğraf olarak algılarlar. Bir başka deyişle baktığımız ve içine girdiğimiz “mekân” ve “zaman” aslında bir film ve fotoğraftır. Bu durumda

birbirine benzemesine rağmen başka paradoksal bir hâl de söz konusudur. Tarihî mekân müzeleştirilerek dondurulurken, yeni mekân da maketleştirilerek dondurulmaktadır. Böylelikle her ikisi de görüntü hâline getirilmektedir. Bu nostaljik sonsuzlukla modern sonsuz-luk olarak da tanımlanabilir. Bu aynı zamanda hem geçmiş hem de geleceği an'da dondurarak/sonsuzlaştırarak yok etmektir.

Bu durum modern şehirler ve mekân-ların yerliliği/yersizliği problemini ortaya çıkarmaktadır. Yersiz olan şehirde zaman geçirme paradoksal bir bağlama dönüştüğü için, artık zamansal görüntüler söz konusu-dur. Artık bizatihi yaşamın kendisi görüntüden ibarettir. Görüntü verme yeni süreçte bir sosyal etkinlik hâline gelmiştir. Modern şehirlerde insan görüntü vermeyi tercih eder. Turistik bakış açısı, turistik görme ve gösterme biçimi bunu zorunlu kılar. Dolayısıyla popüler olanın zamanı ve mekânı, dünü ve yarını olmaz. O an'ındır; başlamaz ve bitmez. Tatil, boş zaman, balayı, yıl dönümü, doğum günü vb. zaman dilimleri, kapitalist üretim biçimleri, liberal yaşam bağlamları modern şehir/ mekânla doğru orantılıdır. Turist aslında zamandan da mekândan da kaçmaktadır. Turizmle birlikte hem mekân hem tarih bir yanılsama hâline getirilmektedir. Tabiata-mekâna boyun eğdiren insan zamana da boyun eğdirmiştir.

SONUÇ

Görüntünün mevzuu hâline gelmiş bir şehir sadece mekân değil aynı zamanda zaman dışıdır. Böyle olduğu için de gerçekliği yoktur. Hayatla ve zamanla sürekliliği olmadığı için orada herhangi bir yaşamdan, kültürden ve sosyallikten söz edilemez. Tarihî şehirler tarihî olması itibarı ile sadece modern insanın nostalji, romantizm, resim, video ve fotoğraf konusudur. Bu hâliyle de o tarih ve zaman dışıdır. Orada yaşayan insanlar olmadığı için

orada bir hayat da söz konusu değildir. Çünkü şehir, hayatın bir bütünlüğünün ve sürekliliğinin olduğu yerdir.

Görüntülenen şehirde zaman yoksa veya tarihte kalmışsa şehir an'ı ve geleceği temsil etmiyor demektir. Çünkü zamansız şehir tarihsiz ve hafızasızdır. Cenneti an'da ve gelecekte kurma arzusu zaten modern insanın böyle bir kaygısı olmadığını da göstergesidir. Modern insan için geçmiş yoktur. Nostalji zamansal bir şey değildir. Evrimsel tarih anlayışı bir kurgu olduğu için, bir geçmiş tasarımı değil, bir gelecek tasarımıdır. Başka deyişle düşlenen gelecek tasarımının meşruiyet kaynağıdır. Zamanın tekdüzeliği ve mekânın hafızasızlığı geçmiş de bir tüketim unsuru hâline getirir. Zaman da mekân



da kimliksizdir.

Şehirler gerçekliğinden-kimliğinden kopup bir görüntü hâline gelirken, modern insan o görüntünün aydınlığında an'ı yaşar ve geleceği hayal eder. Nitekim modern zamanlarda sosyal ve dijital medyanın böylesine yaygınlaşması bir sonuçtur. Sosyal medyada zaman yoktur sadece an vardır. Geçmiş ve gelecek, dün de, bugün de, yarın da,

an içinde yok olur. Zamanın mekânı, mekânın zamanı ortadan kalktığında görüntünün egemenliğindeki bir şehirde yaşar. Böyle bir insan köyüne ya da kırsal bir yere, ormana, doğaya, açıkçası görüntü hâline gelmiş bir şehrin dışına, sosyal medyanın/internetin/televizyo-nun olmadığı bir ortama gittiği zaman “vaktin geçmediğini”, hatta uzadığını düşünür. Aslında insan bizatihi zamanı hissetmeye, gerçek zamanın içine girmeye başladığı için böyle demek-tedir. Çünkü zaman doğal mekânda hissedilebilir. Zamanın geçmediğini söylemesi, simülatif olanın gerçeğin yerini aldığına da göstergesidir.

Bugün modern mekân ve şehirler yersiz ve kimliksiz olması itibarı ile tıpkı modern insan gibi yalnız hatta tek

biçimleri, camlaşma, şeffaflaşma, mahremiyetin ortadan kalkışı, şehri insana göre değil de seyredene göre inşa etme çabası, zamanı ve mekânı düzleştirirken şehri de insanı da tek başınalaştırıyor. Nostaljik unsurların modern insanda zaman zaman tahrip edici duygusallıklara, travmalara yol açmasının nedeni de bu yalnızlığın, tek başınalığın, yersizliğin ve kimliksizliğin derinliğinde yatmaktadır.

Modern dünya böyleyken modernleşmekten başka seçeneği! bırakılmayan dünyanın şehirleri daha da derinden yaşıyor bu kimliksizliği ve yersizliği. Hatta konuyla ilgili Batı'daki kadar bir sorgulama bile söz konusu değil. Hâlâ modern metafizik tek ve tartışılmaz paradigma olarak kabul edildiği için, paradigmaya uyum sağlayamamanın sonuçlarını kendilerini tüketerek ve bitirerek tartışmaya devam ediyorlar. Batı düşüncesinin kendi içindeki “iç-e-leştirileri” mihenk alarak modern meta-fiziği eleştirmek de başka bir çıkmaza ve paradoksa sebep oluyor. İslam dünyası başta olmak üzere Batı düşüncesinin iç eleştirilerini bağlamından kopararak alan Batı dışı toplumların aydınları, bu eleştirilerden yola çıkarak karşı çıkışla-rını gerçekleştirdikleri için yine modern metafiziğe eklemelenme sorunu ile baş başa kalıyorlar. Eleştirilerini öncelikle kendi tarihî tecrübelerinden tahkik yolu ile çıkaracaklarının farkında değiller.

O hâlde öncelikle bu travmayı daha derinden yaşayanlar olarak bizlerin, şehirlerin de insan olduğu bilinciyle şehirleri kimliği, yeri, yurdu, zamanı ve mekânı olan varlıklar hâline getirme-miz gerekiyor. Bunun için de şehrin ve insanın hafızası, ortak dili, hayat nizamı ve dünya görüşünün olması gerekiyor. Modern tecrübeyi de yok saymadan kendi geçmişimizi tarih yapmak için mevcut olan iz ve göstergelerimizi fark edebilmekle başlayacak belki de her şey... Yoksa tarihin, zamanın ve şehirlerin değil, insanın sonunu konuşacağımız günler uzakta değil... ■

ZAMAN VE ŞEHİR, Kültürün Mekânsal Ritimleri

CELALEDDİN ÇELİK
Prof. Dr. E.Ü. İlahiyat Fakültesi
celikcelal@gmail.com

“Time precedes existence”

“Çünkü zaman şarta göre değişir. Büyümekte olan bir çocuğun zamanı başkadır, bir hastanın zamanı başka... Biz umumi zamanın dışındayız... Yani zaman tempomuzu değiştirmek mecburiyetindeyiz, demek istiyorum. Biz dünyaya yetişeceğiz. Benim söylediğim, kafilenin en sonunda olsak bile ona katılmak, onunla yürümek, hususi patikadan umumi caddeye çıkmak içindir. Zaman şüphesiz bir amildir, fakat dünya için başkadır; çalışmasının hızıyla dünyaya katılmış milletler için başkadır; bugünkü halimizde bizim için ise büsbütün başkadır. Kendi başına bırakırsak, lehimizde çalışmaz; bizim gibilerde her şey derine doğru çeker. Kanat değil ayaktaki demirdir. Hayır biz Shakespeare’in dediği gibi ‘zamana doğru’ koşmağa mecburuz.”
(A. Hamdi Tanpınar, Huzur)

ZAMAN İÇİNDE VAROLMAKTAN, ‘ZAMAN İLE VAROLMAYA’

ZAMAN, İNSANIN ANLAMAKTA ÇOK ZORLANDIĞI SORUNLARDAN biridir. Varlığın temel boyutlarından biri olmasına karşın zamanı doğrudan tecrübe edemeyiz; Augustinus’un dediği gibi “ne olduğunu bilsek de anlatamayız” çoğu zaman. Zamanı açıklama serüveni genel olarak ya dışsal-fiziksel veya içsel-zihinsel dünyaya göre farklılaşmıştır. Böylece zaman ya fiziki düzlemde ölçülerek ya da psikolojik bağlamda tecrübe edilerek açıklanır. Bir de varoluşsal boyutu vardır ve insan buna göre “bir zaman içinde varolma” durumundan çok “zaman ile bu dünya içinde var olduğunun ve birlikte bulunduğunun” farkına varır. Zaman bu yaklaşımda bir varoluş zemini, ancak pratikte insan kendi zamanını daha çok ait olduğu kültürün dil ve anlam dünyasında tecrübe eder. Bu bakımdan zamanın medeni ritimleri zihniyet ve kültür temelindeki en esaslı ayrımlardan ve farklılaşma eksenlerinden biridir. Fakat Modernlikle birlikte dünyanın farklı kültürel zamanları da artık hafızanın folklorik birer tortusu hâline geldi.

Zamanın modernlikteki serüveni evrensel bir standartlaşma ve nicelleşme ile hayatın gelişerek eşzamanlı kontrol ve denetimine imkân verdi, lakin hem dönüşen zaman algısı hem de kendisiyle dönüşen çağın kendisi bir krizle karşı karşıya kaldı. Bugün zamanın krizi aslında modernliğin sıkıntılarıyla ortaya çıkmış bir zamansal aritmi daha çok. Günümüzün “saat zamanı” yerel-kültürel zamanları küresel bir ritimle tekdüze ederken en çok insani varoluşun renklerini, daha doğrusu tabiatın harmonik ritimlerini soldurmaktadır. Öte yandan bugün dile getirilen en büyük rahatsızlık ve şikâyet konularından biri de zamanın giderek “hızlanmasıdır”. Hızlanma sorunu her dönemin gelecek hakkında kaygılar yaratan müstesna bir meselesi iken içinde yaşadığımız postmodern iklimde ise en az hızlanma kadar önemli olan başka bir soruna işaret edilmektedir: “Zamanın dağılması ve mesnedini kaybetmesi”. Chul Han’ın ısrarla altını çizdiği “zamansal dağılma” yüzünden bugünün bireyi artık bir lahza durup tefekkür edebilme yeteneğini yitirmiştir. Zira kültürlerin tektipleştiği bir dünyada zaman, dayanağını da istikametini de kaybetmektedir (Chul Han 2018, 9-12). İnsan ve varlık anlayışının tarumar

olduğu bir dünyada “zaman” artık hakikate götüren bir değerle ifade edilmemektedir.

F.: Celaledin Çelik

olduğu bir dünyada “zaman” artık hakikate götüren bir değerle ifade edilmemektedir.

ŞEHRİN ZAMANI, ZAMANIN MEKÂNDAN KOPUŞU

Bugün gündelik hayat dünyası kültürel ve geleneksel olanı gittikçe etkisizleştiren yeni küresel dinamiklerle kuşatılmıştır. Ekonomik argümanlar dışında siyasi, kültürel, çevresel ve hatta dilsel bir ortak yaşam küresine doğru evrilen dünyada artık kentin de bittiğine ilişkin nidaları duymak şaşırtıcı gelmiyor. Mekânsal benzeşme kenti bitiriyor, bitirirken eşzamanlılık ise denetimci bir zamanın içine topluyor hepimizi. Bugünün bireyi artık daha çok neoliberal tüketim kültürüne özgü bir zaman-mekân deneyiminde varol-

maktadır. Kültürün bu yeni evresinde zaman da artık kurumsal, bürokratik, evrensel bir çalışma ve disiplin düzeni için hayatı hizaya çekerek hızlandırmaktadır.

Oysa istikametini ve şehrini kaybetmeden önce “zaman” her bir medeniyetin ve şehrin kültürel ritimlerini ikmal ediyordu. Şehirde hayatın istikrar ve devamlılığını sağlarken günlük ilişkiler dünyasında ise her bir bireyin içindeki medeniyeti sağlamlaştırıyordu. Modern öncesi dünyada zaman bir disiplin ve denetleme aracından çok kimliğin ve kişiliğin tecrübe edildiği ritmik bir eksendi. Modernlikle birlikte zamanın akışı ve işlevi değişmiş, artık insanı bir kemâle taşıyan istikamet ve emanet değil, daha ziyade niceliğin egemenliği için bir planlama ve denetleme aracı





olmuştur. Kurumsallaşmış bürokratik alt sistemlerin bir üst sosyal sisteme entegre olması ve bireyin de bu devasa Leviathan'a tabi kılınması için araçsallaşmıştır. İnsan zamanın farkına varamayacak kadar nesneleşmiş, hayat zamanla birlikte metalaşmıştır.

Modern kent hayatının dinamiklerinden birini oluşturan zamansallık her şeyden önce zaman-mekân uzaklaşması denilen olguyla ilişkilidir. Bugün fiziksel mekândaki değişimin zamana bağımlılığı zayıflamıştır. Giddens değişimin bu kadar hızlandığı modernlikle birlikte hayat üzerinde birçok şeyi kontrol etme ve belirleme kabiliyetimizin de zayıfladığını vurgular. Bir başka deyişle yaşamı ve toplumu yönetmede birtakım kolaylıklar getiren modernite, diğer yandan insanın mekâna ve zamana müdahil olma becerisini de kırmıştır. Bu durum bireylerin modern kurumlara ve sistemlere daha fazla güven duymalarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İnsanları mekanik bir

uyum içerisinde yaşamaya alıştıran şey mekânın zamansal planlama ve organizasyonla düzenlenmesidir; sosyal sistemler ancak bu sayede düzenli çalışabilmektedir. Modern dünyada zaman, artık mekândan bağımsız değiştirilebilir bir ölçekleme birimidir (Ritzer-Stepnisky 2013, 111). Zaman mekândan uzaklaşır ve coğrafyayla sınırlı kalmazken daha kısa zamanda daha çok şeye ulaşmak ve daha çok şey elde etmek için araçsallaşmaktadır. Geçmişte haftalarca süren Hac ibadeti bugün uçakla bir kaç saate inmiş, yolculuk meşakkat ve çilesi azalmış, ancak birçok yerin ziyaretini de içeren Hac yolculuğuna ilişkin kadim tecrübe de bu arada kaybolmuştur. Sürekli gelişen teknoloji fiziksel mesafeyi kısaltırken, temaşa, tefekkür ve talim içeren bir seyahatin imkânını da kaldırmıştır.

Bugün gündelik hayatımızı yöneten kentsel zaman, toplumun hedefleri için disipline edici yapısal bir dizge olarak insani davranışın da özünü oluşturuyor.

Bir başka deyişle toplumsal zaman, bedensel zamanı tahakkümü altına almıştır. Modernlik şehir hayatını ve bedenlerimizi nicelleştirilmiş bir saat zamanı içinde disipline etmektedir. Öte yandan denetim ve gözetim olgusunun zamansal disiplini, sürekli gelişen teknoloji sayesinde kurumsal zorlamaya gerek kalmaksızın bizzat bireylerin içselleştirdikleri bir algı olarak işlemiş, belki de bu yüzden geçmişin işlevsel saat kuleleri de artık sadece tarihsel semboller hâline gelmiştir. İnsanların zamanı öğrenmek için mekanik saatlere ihtiyacı zayıflamıştır. Saatler, dakikalar ve saniyeler adeta bedenimiz ve hareketlerimizin organik ritimleri gibi daha çok birey zamanımıza ait durumlarımızı yansıtıyor. Bedenimiz ise sadece bir saat gibi çalışıyor.

Sistem için koordine edilmiş kentsel bir zaman düzeni, hayatımızı, düşüncemizi, davranışlarımızı ve ilişkilerimizi nasıl değiştirmektedir? Zamanın hangi kullanımları ya da mekanizmaları bir

kontrol ve denetim mekanizması gibi işlev görmektedir? Esasen bu sorular zamanın kapitalist mekân tasavvuru üzerindeki etkilerini de açığa çıkarıyor. Nitekim kapitalizmin ruhu rasyonel-kurumsal eylemin yaygınlaşması, ilişkilerin sistemli ve ekonominin kârlı olması için zamanın standardize edilmesini gerektirmiştir. Bu süreçte insan artık kendi çevresinden ve tabiatından gelen zamanın ritimlerinden uzaklaşarak yarattığı “kafes”in zamanına teslim olmuştur. Şehir hayatında ve kültüründe ortaya çıkan uyumsuzluk ve rahatsızlıkların temelinde zamanın varlıktan kopması yer alır.

İnsan zaman üzerinde söz sahibi olma imkânını yitirince kendi farkındalığını ve yaratıcılığını da kaybetmektedir. İnsan bugün sadece “bir zaman içinde varolmaktadır”. Oysa insanın “bir zamanda bulunduğunu fark ederek varolması” anlamlıdır. Varlığı hesaba katmayan bir zaman ekseninde “özne” olacağını düşünen insan, üretim ve tüketimin disiplinli çalışma zamanında daha çok “nesneleşmiştir”. Nesnel zaman insanın kendisine, doğasına ve varlığa yabancılaşmasına yol açmaktadır. Sürükleyen ve koşturan zamanda yorgunluğunu atmak için planlı dinlenme, tatil ve hobi zamanlarını üretmesi bile insanı nesnel zamanın bir parçası olmaktan kurtarmıyor.

Modernliğin tektipleştirici dizgesinin dışında kalmış yerel-mahallî zaman algıları antropolojik çalışmaların ilgisini çekmiştir. Bu bağlamda her kültürün kendine özgü zamansal haritası bir yaşam çevresi ve mekânla rabıtalı olarak oluşmaktadır. Modern dünyada kültürel zamana ait görünümeler ya Batı-dışı toplumların gündelik hayat pratiklerinde ya da etnik, folklorik incelemelerde izlenmiştir. Tarihsel derinliği olan şehirlerde kimliği ikame eden mekânsal mimari ve sosyal yapılar her şeyden önce kültürel zamana ait koordinatları içerir. Zamanın bu şehirlerde kültüre nüfuz etmiş seyri

nispeten geleneksel mekânın kendine özgü ritimlerinde yer tutmaktadır. Nitekim mahalle gündelik ilişkiler gibi zamanın da sakin kıvamda aktığı

mekânların standartlaşmasına rağmen zamansal tutumlar aynı eğilimi göstermemektedir. Bu çerçevede Batı-dışı toplumların kültürel farklılıkları daha



F.: Celaledin Çelik



sosyal bir mekândır. Bu bakımdan her ne kadar küresel saat zamanının egemenliği diğer ritimleri etkisizleştirse de, mekânsal düzenlemeye bağlı bazı mahalli zaman tasavvurlarına şahit olmak mümkündür. Öyle ki kentsel

çok özel zaman rutinleri üzerinden vurgulanmaktadır. Elbette modernitenin zaman tasavvuru toplumsal zaman pratikleriyle birlikte kültürel tutumları ve davranışları da dönüştürmektedir. Ancak toplumsal farklılıklar hâlâ



zamansal uyumsuzluk ve yavaşlık gibi göstergelerle ifade edilmektedir. Nitekim Batı-dışı toplumlarda insanların gündelik hayatta “olağan dışına çıkma” veya “rutini aksatma” eğilimleri adeta bu zamansal uyumsuzluk, gecikme ya da yavaşlık temalarıyla vurgulanmaktadır. Öyle ki kültürlerarası bir mukayese için farklı yaşam hızlarına sahip şehirleri ele alan Levine, bu bağlamda insanların “bir yabancıya yardım etmek için zaman ayırma” eğilimlerini öğrenmeye çalışmıştır. Bunlardan hareketle şehirler, kültürler ve topluluklar arasındaki yaşam hızı farklılığının aslında zaman kullanımındaki farklara dayandığı (Levine 2013) görülmüştür.

Diğer yandan kültürleri tasnif etmede kullanılan zamansal kavramlar genellikle etnosentrik ve ideolojik kategorilerdir. Bir başka deyişle tarihte ve toplumda bazı toplulukları ve kültürleri ötekileştirmek için bunlar ya “geleneksel-modern” gibi tipolojilerle ya da “evrim, ilerleme, aydınlanma,

modernleşme ve medenileşme” gibi kavramlarla bir zaman akış şemasına yerleştirilmektedir. Dolayısıyla zamansal kategoriler çoğu zaman kültürel manada bir “öteki” yaratmanın aracı olarak kullanılmaktadır. Evrimci ya da sömürgeci için ‘tasnifi’ ya da ‘talanı’ meşru kılan şey ise ilkelin-vahşinin “başka bir zamanda” yaşamasıdır (Fabian 1999, 38-39, 50).

Modern için “tarihin periferisinde ya da gerisinde kalan” ne ‘özne’dir ne de saygın bir kültür. Aslında bir yönüyle “bu zamanda ve şimdide yaşamak”, küresel çağın tüketimci kültürüne ve nesnelerin egemenliğine boyun eğmektir. Eşzamanlılık ise, gerçekte küresel dolaşıma girmiş piyasa kültürüne uyum ve teslimiyet vasfını kazanmaktır. Burada ‘zaman’ yeni kapitalizmin ve liberalizmin pazarında bir müşteri bulmak-olmak için araçsallaşır. Bir zamanlar “vakit nakittir” anlayışıyla bireyi bir çalışma ve üretim disiplini içinde aktif-özne olmaya çağıran modern

algı, şimdilerde online alışverişlerle fazla kayıp vermeden pasif-tüketiciye dönüştürmektedir.

Kültürel bir davranış kodu olarak “dakiklik” artık kendini dünyanın diğerlerinden ayırt eden modernitenin spesifik bir yanı değil. Dakiklik bugün kentsel hayatın bir dinamiği olarak modernleşme süreçlerine giren bütün kültürlerde öne çıkan ve talep edilen bir davranış kodudur. Kentte yaşamak ancak dakikliği içselleştirmekle mümkün. Yeni zaman algısı esasen onunla ilgili kendinizi eksene alan bir plan yapamayacağınız kadar size hükmeden bir güzergâh, siz zamanı değil şehrin zamanı sizi planlamaktadır daha çok. Kurumsal mekanik zamana uyum sağladığınız ölçüde varolabilirsiniz. Sosyal sistemler bürokratik kurumsallaşma ve rasyonalizasyon “demirden kafes”i yalnızca mevzuat ağıyla örüyor, zamansal düzenlemelerle de neyi ne zaman yapacağınızı tayin ediyor.

YAŞAMIN TEMPOSU, ZAMANIN YORGUNLUĞU

Yaşam hızındaki farklılaşma kentsel büyüklüğün durumuna göre değişmektedir. Başka bir deyişle büyük şehirde hayat daha hızlı akmaktadır. Kentsel yaşamda fiziksel ve demografik büyüme ile finans ve sermayenin yoğunlaşmasına bağlı olarak hem karmaşa hem de sosyal zamanın hızı artar. Hız artışı gerçekte zamanın giderek değerlenmesine yol açan bir daralmaya işaret eder, ancak yine de zamanın kıt hâle geldiği büyük kentte yaşamının cazibesi hiçbir zaman azalmaz. Hız artışının bireysel ve sosyal yaşam dünyasına dönen performans ve verimle ilgili maliyetleri vardır. Esasen stres, psikolojik rahatsızlıklar ve sosyal gerilimlerin pek çoğu zamansal hız artışıyla ilgilidir. Öte yandan insani cevelân ve nüfus yoğunluğu arttıkça kişisel karşılaşmalar ve sohbetlere ayrılan zaman da azalır; fiziksel-mekânsal yakınlaşmaya karşın sosyal-kültürel mesafe giderek açılır. Büyükşehir kişisel muhabbete, sohbete ve söyleşmeye daha az fırsat bırakır, birbirlerine zamanı kalmayan bireyler ise daha fazla özel alana çekilir. Şehrin nesnel-mekanik zamanından bağımsız kalmak imkânsız gibidir. Modern bireyin kendine ayıracağı zamanın adı da aslında kültür endüstrisi tarafından muhtevası doldurulan boş zamanlardır.

Şehir hayatının insanı doğal ritminden uzaklaştıran hız ve yoğunluğu, bedensel ve zihinsel yorgunluğun temel sebebidir. Böyle durumlarda insan çoğu zaman şehirden uzaklaşarak temponun düştüğü ve zamanın sakinleştiği taşraya ya da kırsal alanlara kaçmak ister. Büyük şehirlerin hızlanan temposundan kurtulmak ve sakin bir yaşam sürmek isteyenler için “yavaş” şehirler alternatif bir yaşam dünyası olarak pazarlanır. Öte yandan hızın bunalttığı ve yıpratdığı bireyler için piyasada rehabilite edici çeşitli zaman öldürme seçenekleri de üretilir. Bireylerin bu şekilde rahatlayarak yeni bir

enerjiyle işlerine dönmesi sonuçta yine piyasa ve tüketim toplumunu ayakta tutmaya yönelik bir önlemdir. Emeklilik ise ortalama yaşam süresine göre belirlenen bir çalışma müddetinden sonra paketlenmiş turlara, gezilere ya da umre ve hacca niyet etmek için ertelenmiş bir zamandır.

Şehir hayatında insan doğasını ve ilişkilerini sendeleten kriz; stres, telaş ve koşuşturmacayı besleyen hızlanmadan kaynaklanmaktadır. Hızla ilgili davranış bozukluğu çok yaygın bir rahatsızlık kaynağıdır. Bir yabancıya yardım etmek dışında insanlar artık tanıdıklarına, akrabalarına bile zaman ayıracak ve hemhâl olacak durumda değildir. Koşuşturmaca ve telaşe, yakınlık durumunun gerektirdiği ziyaret, sohbet, hâl-hatır ve muhabbet ihtiyacını sürekli ötelemekte ve ertelemektedir. Zaman darlığı için hep bir mazeret vardır, ancak kentsel rutinler en çok kişisel ve manevi ihtiyaçlara ayrılması gereken zamanı çalmaktadır. Zira kentsel zaman haritası öncelikle karmaşık insan ilişkilerini ve ekonomik faaliyetleri senkronize etmeyi amaçlar. Kurumsal senkronizasyon öncelikle sistemi ayakta tutmaya yönelik çalışır, nitekim bu durum dinî alanda bile böyledir; öyle ki dinî ve dünyevi faaliyetlerin istikrarlı bir zaman kalıbı içinde düzenlenmesi tarih boyunca hep kurumlar tarafından icra edilmiştir (Elias 2000, 80). Kurumsal dindarlık ise aslında modern zaman tasavvurunun ve dakiklik bilincinin inşasından sorumlu tutulmaktadır.

Küreselleşmenin etkilerinin derin hissedilmediği dönemlerde zamanın ritimleri insanın tabiatına ve yaşam döngüsüne uyumlu şekilde akıyordu. Modern çekirdek ailede çocuklar sosyal zamanın işleyişini kavramlarıyla birlikte içselleştirmekte ve artık kent yaşamının gereklerine göre hareket etmektedirler. Ancak dünyanın zamansal standardizasyonuna rağmen gündelik hayatın kültürel eksnlere göre farklılaşması, ister istemez zamansal davranışlarda



F.: Celaledin Çelik

bir çeşitlilik ortaya çıkarmaktadır. Bu farklılık kültürler ve hatta şehirler bağlamında kendini gösteren karakteristik zaman tutumları olarak karşımıza çıkar. Fakat bu farklar sosyal gerçekliğe ve kurumlara bütünsel bir etki yapmaktan çok kısmi folklorik ya da nostaljik bir unsur olarak yüzeye çıkmaktadır. Bununla birlikte geleneğin dönüşüm sancısı yaşadığı Anadolu şehirlerinde dinî günler, bayramlar ve faaliyetlerin şehirden şehire değiştiğini ve bunların birer kent kültürü olarak devam ettirildiğini görmek mümkündür. Her şehir kendi içinde tarihsel kimliğine göre bir tarihsel şahsiyete ve dolayısıyla özel bir zamansal örüntüye sahiptir.

Takvimin mahalli renklerinde her şehir, kendi sosyo-tarihi ve dinî arka planını yaşatır. Zamanın parmak izleri şehirlerin mekânsal dokusunda ve insani ilişkilerin ifade bulduğu dil dünyasında içkindir. Dil ve konuşmanın satır araları bir zaman ekseninde uzlaşma ve anlaşmanın kelime ve kavramlarıyla

doludur. Ortak bir dilin dünyasında konuşanlar ise müşterek bir zaman haritası kullanırlar.

saatin hegemonik gücü karşısında geri çekilmiş ve susmuştur. Daha çok modern öncesi dünyaya ait olsa da farklı

Moderniteyle birlikte zaman ve mekân tasavvuru küreselleşirken bir bakıma modern öncesi dünyayı da varlık kategorilerinde ve kültür boyutlarında ötekileştirmiştir. Doğulu zaman tasavvurunu temsil eden “yavaşlık, sakinlik, istikrar ve çevrimsellik” gibi nitelikler kapitalist gelişme ve evrim anlayışına göre daha çok “atalet, durgunluk, gerilik ve statiklik” gibi tarih dışı zaman kategorileri olarak vasıflandırılmıştır. Öte yandan küresel modernliğe rağmen Doğulu toplumlar da hâlen modern kurumlara, araçlara ve ilişkilere intibakta geniş zamanın başka bir deyişle “gecikmiş, ertelenmiş ve mühürlenmiş” bir zaman pratiğinin izlerine rastlamak şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda Batılı modernitenin dakikliğini özümsemiş birisi için neredeyse standart hâle gelen ilginç gözlemler vardır.

Çoğu zaman eleştirel değerlendirmelerde öne çıkan gözlemler Doğulu zaman tutumlarını karikatürize edebilmektedir. Ancak yaygınlığı şüphe götürmeyecek şekilde görülmektedir ki, Doğulu toplumlar da işler “zamanında” yapılmaz, randevulara vaktinde gidilmez, trenler, otobüsler, metrolar ve hatta uçaklar saatinde-dakikasında kalkmaz, işe zamanında gelinmez mesai vakti beklenmez, taahhütler zamanında yerine getirilmez, zamana bağlı tüm işlerin ve ilişkilerin elastikiyeti ve değişkenliği yadırganmaz. Kentsel bürokrasinin, modern kurumsal yaşamın dakiklik vasfı, kültürün diplerindeki “işler yetişir, aceleye gerek yok” tutumları arasındaki gerilim bazı iletişimsel pürüzlere ve aksaklıklara yol açabilmektedir. Acele etmekle “yetiş (tir) mek” arasındaki ince çizgi, tahammül, sabır ve tevekkül kavramlarını aşındıracak kadar etkilidir. Onun için “modern zaman algısı”, zamanı özgün doğasında sürdürmeye çalışan Doğulu toplumlar için sürekli gerilimler ve çatışmalar içeren bir süreçtir. Modernlik kurumsal, araçsal ve kavramsal düzeyde sosyal yaşamı belirliyor olsa da zamansal

tereddütler ve hafıza kırılganlığı her türlü uyumsuzluğun temeline oturmaktadır. Esasen ortalama Müslümanın toplumsal hayatında ve ilişkilerinde “gecikme” ya da “ertelemeler” hep bir “hayr” a çıkar, “acele işe şeytan karışır”, “geç olsun güç olmasın” teselli ya da temennileri ile huzursuzluğa meydan verilmez ve zaten “her şeyin bir zamanı vardır”. Bu davranışsal kodlar ve onun zihinsel arka planı o kadar belirleyicidir ki modern kurumsal yapılar bile artık bunu bir kültürel refleks olarak dikkate alır ve bu durumu kabullenir; başka bir deyişle geleneksel “yavaş kültür” modern kurumları da kendi ritmine alıştırmaktadır. Aslında zamanın krizi eski-yeni bütün medeniyetleri içine almaktadır.

Modernliğin zaman eksenli değişim modu, insan ve toplum anlayışını büyük ölçüde belirliyor. Kentsel büyüme ile hayatın temposunda ortaya çıkan hızlanma, yaşam standartlarında da daimî bir değişkenlik getirmektedir. Bireyler için yüksek gelir, statü ve refaha ulaşma ihtimali kentin büyümesine paralel olarak artmakta, kârlılığın ve refahın doğrusal artışı sağlayan bu ihtimal kentsel büyüme isteğini ve büyük kentlere göç etme eğilimini de beslemektedir. Ancak gelişmeyle birlikte yaşamın artan temposu, zamanı giderek daha hızlı, değerli, pahalı ve stres sebebi yapmaktadır. Zamanın kıt ve değerli bir kaynak hâline gelmesi ile kültürel bireycilik arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bireyciliğin kariyer ve rekabet temelli karakteristiği ile kentsel gündelik yaşamın artan hızı birbirine uyumludur. Kentin pragmatik davranan rasyonel bireyi için artık çok yakınları da olsa başkalarına ayıracak zamanı yoktur.

“Hızlı” ve “yavaş” insanları kültür ve medeniyetlerin sanayileşme, gelişmişlik, yüksek nüfus ve bireycileşme gibi faktörler üzerinden ayırt eden Levine, zamana daha fazla değer verme tutumunu “dünya görüşü ve inançlardan”

ziyade “ekonomi, bireycileşme ve refah düzeyi” gibi değişkenlere bağlamaktadır. Ona göre tarihin ve toplumun “kenarına itilmiş ya da dışına sürülmüş” insanlar ve kültürler “yavaş” ve “rahat” insanlardır. Paradoksal biçimde ekonomik ve teknolojik gelişme arttıkça zaman baskısı ve darlığı da artmaktadır. Modernliğin en büyük ironisi, zaman tasarrufu yaratacak bütün kurumsallaşmalara ve teknolojik ilerlemelere rağmen zaman kıtlığını da aynı ölçüde arttırması, insanın kendine ve yakınlara ayıracak zaman bırakmamasıdır.

ise telaşeye ve paniğe izin vermeyen bir esneklik içkindi. Buna karşılık bireyci kültürlerde “hızlı konuşma, seri yürüme, çabuk yeme, bekleme sıkıntısı, huzursuz enerji, aynı anda birden fazla işi yapma ve dakikliğe özen gösterme” gibi içselleştirilmiş davranışlar özel bir kişilik yapısının nitelikleri olarak öne çıkmıştır.

Zamanın hızlandığı kültürlerde aciliyet duygusuyla hareket eden bireyler rekabetçi, niceliksel zihnin egemenliği yüzünden artık hafızaya yaslanamazlar, hatıra biriktiremezler. Bugünün

F.: Özlem Akgül

ZAMANIN MEDENİYET KODLARI VE SEMBOLLERİ...

“Japonlar her şeyin özünün zamanla kendiliğinden ortaya çıkacağına inanıyorlar, bu yüzden ayrı ayrı her yaşın izlerini tam bir büyülenmişlikle, hayranlıkla karşılıyorlar. Yaşlı bir ağacın koyulaşmış rengi, bir taşın yosun bağlaması, hatta üzerine dokunan pek çok elin izlerini taşıyan bir remimdeki yıpranmışlık onlara müthiş çekici geliyor. Uzak zamanların bu izlerini Japonlar ‘pas’ anlamına gelen ‘saba’ sözcüğüyle karşılıyorlar. Saba: hakiki pas... Geçmiş zamanların güzelliği, zamanın mührü.” (Gazeteci Ovçinnikov’un Japonya anılarından /Andrey Tarkovski –Mühürlenmiş Zaman)

“Her şeyin gittiği” bir çağda farklılıkları benzeştiren küreselleşmeye rağmen R. Levine yine de “zaman aksanlı konuşur” der. Oysa bir köy gibi küçülen ve her şeyin aşına hâle geldiği modern zamanlarda bütün zamansal aksanlar

zaman tasavvurları en üst düzeyde medeniyet perspektiflerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim insan, tabiat ve toplumu bütünsel bir tasavvurda “uyumlu” kılan Doğu ile “çatışma”lı bir tarihselliği içeren Batı arasında zaman algıları bakımından farklılıklar görülebilir. İçeride dönük Doğu medeniyetinde zaman ‘çevrimsel’ dönerken, dışarı dönük Batı medeniyetinde ‘çizgisel ve ilerlemeci’ bir zaman anlayışı vardır. Bu iki medeniyet tasavvurunun arasında ise zaman “helezonik, tekrara dayalı gelişmeye açık” bir aksana sahiptir (Sunar, 2017-1, 66-68). Burada elbette teorik ve teolojik düzeyde zamanın ayırt edici tarihsel kodlarına işaret edilmektedir. Modernliğin Aydınlanma sonrası gelişen zaman anlayışında ise varlıkla ilgili yeni bir dünya görüşü ve zihniyet yatmaktadır.



F.:Fahri Dev

Piyasa kapitalizmi içinde üretim ve tüketimin kitleselleşerek artması zaman kıtlığı sorunu doğurmuştur. Artık insanlar boş zamanlarında bile zaman kaybetmekten endişe duymakta, zaman baskısı psikolojik ve manevi rahatsızlıkların yaygınlaşmasına yol açmaktadır. Öte yandan başarı üzerine odaklanmış bireyci kültürler de sosyal ilişkilere ve aidiyetlere öncelik veren kültürlerle göre daha hızlı tempoda yaşamaktadırlar. Doğulu kültürlerde

bireyinde “şimdiki zamanı derinliğine yaşayamama” sıkıntısı vardır. Acilci ve huzursuz kişilik yapısı sadece manevi bir tatminsizliği ya da psikolojik bir tedirginliği beslemiyor, aynı zamanda fiziksel, nörolojik ve kardiyolojik rahatsızlıkları da davet ediyor. “Acele hastalığı” büyük şehirlerin kültürel ilişkileri sürükleyen enerjisiyle ilişkili iken, kişisel tempo ise ait olduğu çevreye göre hızlanmakta veya yavaşlamaktadır.

ZAMANI YAVAŞLATMAK MÜMKÜN BİR ÇÖZÜM MÜDÜR?

Şehir küçülmeden zamanı yavaşlatmak mümkün görünmüyor. Esasen kentleşme ve sanayileşme derecesine göre şehirde hayat, mevcut kurum-

Osmanlıda günler ve haftalar İslami takvime göre belirlenmiş olsa da aylar konusu karışık kalmış, Hicri takvim, Jülyen takvim ve Rumi takvim belli aralıklarla kullanılmıştır. Öte yandan 19. yüzyılın sonlarından itibaren şehir meydanlarına saat kulelerinin inşa edilmesi Osmanlı modernleşmesinin sembolleri olarak öne çıkmıştı.

lar, ulaşım, iletişim, siyasi ve hukuki süreçlerle birlikte devinimin ritmik ve sisteme uygun bir hızda sürmesini gerektirmektedir. Yaşamı yapısal olarak mekanikleştiren ve zamansal olarak hızlandıran bu ritmik dünya bireylerde artan ve çeşitlenen yeni kent hastalıklarıyla birlikte bir “yabancılaşma, can sıkıntısı ve yersizlik-yurtsuzluk duygularına” yol açabilmektedir. Sistemin hızından ve temposundan yorulan ya da devre dışı kalanlar için rehabiliteye ve yeniden canlanmaya yönelik tatil ve dinlenme seçenekleri üretilmekte, ancak bunlar mekanik zaman baskısının yordduğu insani özünü sağaltmaktan çok performans ve verimliliği düşüren sistemi ayakta tutmaya yaramaktadır. Doğrusu sistemin zamanına adım uyduramayanların yerini dolduracak talipliler her zaman için mevcuttur. Disipline edici bir faktör olarak zamansal düzen Foucault’cu anlamda özel bir denetim ve kontrol işlevi taşımakta belki ama bu yönüyle de sosyo-psikolojik arızalara ve yan etkilere sebep olmaktadır.

Bugün şehir kültürünün yarattığı en önemli yoksunluk, insanın kendini dinlemeye vakit bulamamasıdır. Her şeyin bir plan ve düzene göre yürüdüğü ve bu bakımdan bir karmaşaya ve kendiliğindenliğe fırsat vermeyen şehir yaşamı en temelde varoluşsal bir “zamanın içinde yaşama” tecrü-

besine yabancıdır. Hız alışkanlığı öyle kuşatmaktadır ki, devasa yeşil alanlar ve parklar bile şehrin ritmine alışmış kentli için cazip gelmemekte, belki de bireyler bu hızı deneyimleyeceği eğlence ve alışveriş mekânlarına koşmaktadır. İnsanın ‘ân’ın içinde veya “sürekli bir

şimdiki zamanda yaşamaya” olan gereksinimi ise hiçbir zaman karşılık bulamamaktadır. “Şimdi ve burada olanı” fark edemeyen birey, zaten kendinin içinde olmadığı bir hayatı yaşıyor demektir. İnsan “burada ve şimdiye” daha fazla alıştıkça şimdiki zamanın



F: Hasan Yılmaz

genişlediğini ve kendi potansiyelini açığa çıkaracak derinleşme fırsatını fark edecektir. Belki o zaman ancak zamanı varlıkla uyumlu bir tecrübenin anlamına vakıf olacaktır.

Bir insan ve toplum modeline hayat ve umut verdiği takdirde bir şehrin cazibesi artar veya azalır. Şehir bir medeniyet inşasıdır, ama aynı zamanda bu tasavvuru geleceğe aktarmanın da tek imkânıdır. Şehrin bir medeniyet bağlamında özel bir gelecek ümidini içermesi, şehre aidiyet ve şehirli kimliğin en güçlü amillerinden birisidir. Gündelik hayat dünyasında istikrar ve gelişimi dengelemeyen, harekete ve devinime imkân vermeyen ve nihayetinde bir hafızaya yaslanmayan şehirlerde gelecek arayışı da olmaz. Bir gelecek umudu yeşertmeyen şehirlerde ise kültürel anlamda içe çöküş süreci kaçınılmaz hâle gelir. Varlığını bir medeniyet ve anlam sistemi temelinde kuramayan her kültür için içe çöküşün muhtemel göstergeleri şizofrenik, taklitçi ve kimliksel savrulmalarla tezahür edecektir. Gelecek ümidi ve tahayyülü ise kaynığını ancak bir medeniyet tasavvuru ve

tarihsel derinlikten alır.

Zaman, İnsan’dır... İnsan iyi ise zaman da iyidir; insan kötü ise zaman da kötüdür. (Âşık Paşa)

MÜSLÜMAN SAATİNDE ZAMANIN İSTİKAMETİ...

İslam geleneğinde zaman insana sunulmuş bir nimet ve ikram şeklinde kabul görmüş olup özünde varlığı istikrar ve hakikate taşıyan bir akıştır. Bu yüzden geçen zamanın farkında olmak ve emanet bilinciyle yaşamak, zamandan gaflete düşmemek esastır. Dolayısıyla zamanın akışına kapılmaya değil zamanda var olmaya değer atfedilir.

Zamanın değerli oluşu, kulluk bilincini tamamlamaya fırsat vermesinden dolayıdır ve bu bilinci uyanık tutacak zaman eşiklerini belirlemek İslam kültürüne özel bir geleneğin oluşumuna yol açmıştır. Zamanın ölçümü, taksimi ve tayini konusunda özellikle ibadet vakitlerini belirleme düşüncesi ve çabaları etkili olmuştur. 9. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar İsfahan, Meraga ve Semerkant rasathanelerindeki Müslüman astronomlar zamanın hesaplanmasında gök cisimlerini gözlemlemişlerdir. Bir zaman uzmanı olarak münecimler modernlik öncesi İslam dünyasında yeni zaman sisteminin gözlem ve matematik parametrelerini oluşturma dışında astrolojik bileşenlerini de hesaplama görevini üstlenmişti (Blake 2017, 10).

Günlük zaman tasavvuru geleneğin kodlarına göre değişkenlik arz etmekteydi. Örneğin Osmanlı’da gün güneşin batışıyla başlıyor, bir gün gün doğumundan gün batımına ve gün batımından gün doğumuna 12 saatlik iki kısma ayrılıyordu. Günün zamansal taksimi namaz vakitleri üzerine yapılmış, zamanı belirleme ilmi denilen ilm-i muvakkit disiplini oluşmuştu. Namaz vakitlerinin hesaplanması astronomiye, güneş takvimine ve camilere güneş saatlerinin yapılmasına yöneltmiştir. Güneş saatlerinin hava durumu ve mevsimler kaynaklı elverişsizliği üzerine su saatleri öne çıkmış ve 15. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. Süreci içerisinde özel günler ve bayramların, önemli dinî, siyasi ve kültürel olayların hatırlanması

ve ritüel olarak tekrarı için takvim çalışmaları devam etmiştir. 15. ve 16. yüzyıl başlarında güneş saati ve su saati başlıca zaman ölçüm cihazları olmaya devam etmiştir. 16. yüzyıl ortalarına doğru Osmanlı münecimleri artık eski zaman ölçüm cihazlarını yetersiz bulmaya ve mekanik saatlere ilgi göstermeye başlamıştı. Osmanlı sarayına ilk mekanik saatler de bu dönemde zamanın



Avrupa devletlerinden getirilmişti. Bu dönemden itibaren ev saatleri de hayata girmeye başlarken, bir yandan da mesleki anlamda bir saatçiler loncasının teşekkülü söz konusudur. Osmanlıda günler ve haftalar İslami takvime göre belirlenmiş olsa da aylar konusu karışık kalmış, Hicri takvim, Jülyen takvim ve Rumi takvim belli aralıklarla kullanılmıştır. Öte yandan 19. yüzyılın sonlarından itibaren şehir meydanlarına saat kulelerinin inşa edilmesi Osmanlı modernleşmesinin sembolleri (Blake 2017) olarak öne çıkmıştı.

İslam geleneği Doğulu toplumların zaman tasavvuru içinde düşünülse de başlangıçtan itibaren aslında iki dünya

arasında özel bir çizgiye sahip oldu. İbadetlerin rutinleşmiş zamanlarını belirleme bağlamında günlük namaz vakitleri, Ramazan ayının başlaması ve benzeri durumlardan dolayı gök cisimlerinin hareketlerine yönelik gözlemler, astronomi ve astroloji gibi zaman ölçümüne yönelik ilmî disiplinlerin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Günlerin, haftaların ve ayların belirlenmesinde

diğer medeniyetlerin müktesebatından istifade edilmiş, hatta Osmanlı örneğinde olduğu gibi sosyal hayatta karma takvimler bile kullanılmıştır.

İslam düşünce geleneğinde zamanı anlamaya dönük yorumlar ise Farabi, Kindi ve İbn Sina’ya kadar uzanır. İslam düşüncesinde hikemî düşünürlerin zamana yaklaşımları Aristo ve Yunan felsefesiyle irtibat ve etkileşimin izlerini taşır. Kendi varlık anlayışını oluşturmaya başladıkça İslam düşüncesinde zaman kavramı bir Tevhid metafiziği içinde tasavvur edilmiştir. Ancak ilerleyen dönemlerde Batı düşünce geleneğinin zaman konusunda sergilediği performansın dikkate alındığını söylemek

güçtür. Modernliğe açılan yolda Batılı düşünce akımları ve teorilerinin zamanın anlaşılması ve açıklanmasına yönelik birikimine karşı İslam dünyasında entelektüel bir dinamizmle mukabele edilmemiştir.

çağlar boyunca temel sabiteler gibi mutlaklık kazanması, daha çok geçmiştin kutsanmasına hizmet etmiştir. Zamanı durdurma nosyonunun özellikle fıkıh külliyatındaki kutsallaştırma eğiliminden güç aldığını belirten Dan



F.: Tarık Kara

İslam düşüncesinde tarihsel zaman perspektifi gelenek içinde kökleşmiş “asrı saadetten ahir zamana” giderek kötüleşen bir tasavvurun etkisinde şekillenmiştir. Bu eğilimin İbrahimî geleneğin müşterek selametçi (kurtuluşçu) kodlarından kaynaklandığı açıktır. Ancak bu karakterin Yahudi-Hristiyan geleneğinde modernliğe kapı açan bir gelecek zaman bilincini tetiklediği, buna karşın İslam dünyasında ise geleneğin kutsallaştırılmasıyla “mühürlenmiş bir zaman” tahayyülüne evrildiği iddiası epey müşteri çekmektedir. Nitekim İslami geleneğin özellikle fıkhi alanda ve hukuki yorumlarda “zamanda değişimi” pek dikkate almadığı iddiası sıklıkla ifade edilmektedir. Buna göre müçtehit alimlerin ilk dönemlere özgü içtihatlarının geçen zamana rağmen

Diner, bu sayede zamanın mühürlenmediği ve sekülerleşme tezahürlerine geçit verilmediğine işaret eder (Diner 2011, 175-176). Fıkıhın özünde zamanın değişimine karşı İslami geleneği ayakta tutma ve yenileme dinamizmi konusunda ciddi çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Oryantalist değerlendirmeyi bir kenara koysak bile tarihsel ve toplumsal dünyanın önümüze koyduğu sorunlar, zamanın ruhuna cevap vermek iddiasındaki Fıkıhın işlevlerine kritik yapmaya devam ediyor. İbn Haldun bu minvalde fıkhi fetvalardaki temel aksaklığın umumiyetle nakledilegelmekte olan fıkhi içtihatlar ve sözlerin mezhep imamlarından değil, sadece bahsedilen kitaplardan olduğu gibi alınmasıyla ilişkisine işaret eder. Nitekim içtihat müessesinin ortadan kalkması ve

mezhepçi mukallitliğin üst değer hâline gelmesi zamanın donuklaşmasından başka bir anlama gelmez. Öte yandan Müslüman toplumların tarihini çevrimsel bir değişim teorisiyle açıklayan İbn Haldun zamanın tekerrüre dayalı niteliğine de vurgu yapar.

Modern zaman bilincinin köklerinde ise dinlerin gelecekte başka bir dünya beklentisi ve vaatleri ile kendi zamanlarını aşmaları yatmaktadır. Böylece bulunduğu andan ve yerden memnun olmayan insanın kendini zamansal olarak aşması söz konusudur (Borst 1997, 8). Bu bakımdan özellikle İbrahimî dinlerin gelecekle ilgili eskatolojik, mesiyani tasavvurları ile modern zaman bilinci arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zaman tasavvuru bakımından İslamiyet Yahudilik ve Hristiyanlıkla ortak bir geleneğe ait olmakla birlikte medeniyet perspektifi bakımından daha çok Doğulu kodları içerir. Bir başka deyişle düzçizgisel ve evrimsel bir ritmi değil, döngüsel ve istikrarlı bir harmoniyi yansıtır. Bu bakımdan İslami zaman bilinci dinî tasavvur ve tahayyülde “hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için” bir etiği öne çıkarırken kültürel düzlemde ise “yarın ölecekmiş gibi uhrevi” olan bir eğilime sahip olmuştur. Aslında bu bilinç, bir anlamda tasavvufi “ibnül vakt” düşüncesinde olduğu gibi “şimdiki zamana” özel bir ilgiyle ve anlayışla yönelmeyi getirmiştir.

SONUÇ; KENDİ ZAMANINDAN GURBETE DÜŞMEK

Bugünün sorunu, varlığımızı ve değerimizi ifade eden mekândan ve zamandan uzağa düşmekle ilgili daha çok. Medeniyeti kaybedişin ve mekânda tükenişin bedeli olarak hafızayı değersizleştiren bir zamanın mecrasına kapıldık. Küresel zamanın ritmi neoliberal tüketim anaföründe yaşayan her bireyi otomatlara dönüştüren komutlarıyla vicdanları köreltiyor. Hayatın tabii evreleri ve yaşamın doğal hızı şehirlerin



F.: Celaleddin Çelik

toplumsal sistemi içinde statü, kariyer ve bitmek tükenmek bilmeyen maddi hedeflerle aslından uzaklaşmaktadır. Hiçbir “zaman planlaması”, sonunda bütün hedeflerin kemale erdiği bir hayatı garanti etmiyor. Üstelik yaşam, zaman ilerledikçe hızı artan bir yuvarlanmaya benziyor sadece. Hızın artışından kazananlar yalnızca sermaye ve finans çevreleri değil, yorgunluktan bitap düşmüş ruhlara şifa sunan yeni maneviyat ve dinginlik ustaları da artık yüksek gelirli meslek grupları arasında.

Yüksek tempolu kentsel zaman trafiğinde harap olan ve yıpranan bireyler, şifacı, terapici, arınmacı yeni manevi danışmanlık hizmetleri, kapılarını aşındıran kentin yorgun savaşçılarına duraklama, yavaşlama ve dinginlik için esrime gibi teknikleri pazarlama yarışına girmiş görünüyorlar. Oysa kentin mekanik kontrol ve denetim sistemine tâbi bir sosyal zaman cangılında bireysel frenleme tavsiyelerinin, başını kuma gömme teklifinden başka bir anlama

gelmediğini kim nasıl anlayacak? Bununla birlikte umut her zaman vardır. Ekonomik gelişme düzeyine göre toplumların ve kültürlerin zaman krizi de farklılık göstermektedir. Yorgunluk, toplumların içinde yaşadığı modernite düzeyine göre farklı sebeplerden kaynaklanmakta ve değişen semptomlar üretmektedir. Yüksek teknoloji, bilişim ve yazılım sistemleri içinde evrilen sanayi sonrası toplumun zamansal işleyişi ile bu gecikmeyi aşmaya çalışan çevre toplumların zaman sorunu aynı yönde değildir. Bizim gibi toplumlarda verimliliği düşüren kayıp zaman, daha çok geleneksel alışkanlıklar ve kurumsallaşmaya direnen aidiyetlerle ilişkilidir. Yorgunluk ise dakiklığın içselleşmesinden değil, alışkanlıklar ve gelenekler ile kurumsal zamanın çatışmasından kaynaklanır. Oysa yüksek refah toplumlarında yorgunluğu yaratan, içselleşmiş dakiklik kültürü ile sistemin firesiz, paysız zamansal işleyişidir. Dolayısıyla zamansal yor-

gunluğun bu farklı bağlamları krizin toplumlara göre değişen boyutlarına dikkat etmemizi gerektiriyor. Soruyu yenilemek gerekirse, biz hangi zamanın kriziyle yüz yüzüz?

Küçük adımlarla yürümek gerekirse; her ne kadar pratik hayatımızda ve sosyolojik gerçekliğimizde karşılığı olmasa da kolektif hafızamız daha çok ait olduğumuz medeniyetin varlık, âlem ve insan tasavvurunu içeriyor. Bugün yaşadığımız ve içinde olduğumuz modernite ise toplumsal dünyamızda zaman ve mekân anlayışımızı belirliyor. Ruhumuzun derinlerinde İslami varlık ve zaman anlayışının tınları dolaşırken, bedenimiz modern saat zamanının tik taklarına kalpten ritimlerle uymaya çalışıyor. Bu anlamda bizim sorumuz da zamanda hızlanma değil, daha ziyade yaşadığımız zamanın dayanağını ve istikametini kaybetmesidir. Hülâsa biz, söylemde insanı yabancılaştıran, çürüten ve varlığı kirleten bir medeniyeti reddetmenin konforuyla, pratikte neoliberal sahnenin küresel tüketim oyununda rol almanın acımasız gerçekliği arasında bir gelgit zamanı yaşıyoruz. Ve biz, kendi zamanımızdan gurbete düştüğümüz için yorgunuz daha çok. ■

KAYNAKLAR

- Blake, Stephen P. (2017). *Erken Modern İslam'da Zaman*, çev. Ercan Ertürk, Alfa, İstanbul.
- Borst, Arno (1997). *Computus, Avrupa Tarihinde Zaman ve Sayı*, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Dost Kitabevi, Ankara.
- Chul Han, Byung (2018). *Zamanın Kokusu, Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul.
- Diner, Dan (2011). *Mühürlenmiş Zaman, İslam Dünyasındaki Durgunluk Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Elias, Norbert (2000). *Zaman Üzerine*, Çev. Veyssel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fabian, Johannes (1999). *Zaman ve Öteki*, çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Ritzer, G. & J. Stepnisky (2013). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*, çev. İrmak E. Howison, De Ki Yayınevi, Ankara.
- Sunar, Lütfi (2017). *İslam Düşünce Atlası-1*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.

Modern Zamanın Organizasyonu: Toplumsal Unutma

FARUK KARAARSLAN

Doç. Dr. NEÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

ZAMANIN NERESİNDEYİZ?

Gerçek yüzümüze çarpar. Bizi kendimize getirir. Bizim dışımızda öylece bekleyen bir şey değildir. Bizim üstümüzde de değildir. Aslında her daim bizimledir ve vakti geldiğinde bizimle olmasının farkına varmayışımızı yüzümüze tokat gibi çarpar. Onun için gerçek açıklanamaz ya da anlaşılamaz. Ondan kaçılmaz da. Ancak bize çarptığında fark edilir. Sanki o zamana kadar orada, hemen yanı başımızda değilmiş gibi hayretler içinde bakakalırız. Sükût ve çaresizlik eşliğinde. Çünkü artık gerçek bize söyleyeceğini söylemiş ve geri dönüşü olmayan bir yerde olduğumuzu bize hissettirmiştir. Onu açıklamaya, anlamaya fırsat vermeksizin, hayretin anlamına varmamızı sağlamıştır. Onun için varlık hayretle mümkündür. Hayret etmenin olmadığı yerde gerçek, gerçeğin olmadığı yerde sükût yoktur.

Birisi “bana gerçek bir şey söyle” dediğinde, ona verilecek ilk cevap *zamandır*. Daha doğru verilecek cevap ise *geçen zamandır*. Bizden habersiz, bize bir şey söylemeden geçip giden ve fakat sonrasında bir yerde kendisini birden hatırlatıveren zamandır. Hayret burada anlam kazanır.



Onun içindir ki düşünce tarihi, zamanı anlamaya çalışan düşünürlerle ve metinlerle doludur. Ardi arkası kesilmeyen sorular, anlamlı anlamsız cevaplar, felsefi tartışmalar, edebî metinler ve daha niceleri zamanın ne olduğunu kavramaya çalışır. Ya da zaman karşısında susmaya tahammülsüzlüğün sonucu olarak günümüze kadar ulaşır.

Zaman neresidir? Bu oldukça basit ve sade soru, söz konusu tahammülsüzlüğün temel sebebi olarak kabul edilebilir. Geçmiş mi? Şimdi mi? Gelecek mi? Hayat mı? Ölüm mü? Yoksa ölüm sonrası mı? Hangi kalıp, zamanı kavramaya imkân sağlar ki! Belki daha önemlisi, tarihin içinde zerre miktarı kadar yer kaplayan bir ömürde, bu koca bütünü, zamanı, tarihi kavramak mümkün müdür ki! Bütün düşünce faaliyeti bu çelişkinin ürünü bile olabilir. Nasıl olur da sonlu bir varlık, sınırını dahi bilmediği bir şey üzerine konuşabilir? Öleceğimizi bile bile koca bir tarih hakkında ahkâm kesmek, düşünce üretmek, önermeler kurmak nasıl mümkün olabilir? Belki de bütün hayretin ve tahammülsüzlüğün kaynağı budur. Farkında olmadığımız

bir gerçeğin ansızın yüzümüze çarpmasıdır. Öleceğimizin farkında varmaktır.

Bu mülahazaları bir tarafta demlendirecek olursak, diğer tarafta garip zamanlarda yaşadığımızı itiraf etmemiz gerekir. Teknoloji kelimesi hem mecaz hem de gerçek anlamıyla baş döndürüyor. Bir taraftan uzayda yaşam alanları üretilirken, diğer taraftan 7D teknolojileri ile dinozorlara dokunabiliyoruz. Yapay zekâ çalışmaları ile yeni bir insan yaratmanın ve bu yolla tanrı olabilmenin imkânlarını arıyoruz. Hiç kimsenin kullanmadığı ama belirli bir sistematiği olan dil dünyaları üretiyoruz. Dünya üzerindeki demografiye gelecekte hükmedebilecek savaş teknolojileri üretiyoruz. Ve daha niceleri... Özetle belirtecek olursak teknolojinin imkânlarını kullanarak zamana hükmetmeye çalışıyoruz. Hayatımızın en önemli gerçekliğini dizginlemeye, ölçmeye, biçmeye, bükmeye çalışıyoruz. İnsan zamanı kontrol edebilir mi?

İnsanın doğaya ve mekâna hükmetme arzusunun tarihsel süreçte insanlık için güzellikler getirdiğini söyleyebilecek cesarete sahip hiç kimse yoktur sanırım. Sadece I.



ve II. Dünya Savaşları dahi bunu söylemeyi imkânsız kılar. Bugün doğanın, bu hâkimiyet arzumuza verdiği cevapları sıralamaya dahi gerek yok. Doğayı rehber olmaktan ziyade hükmedilmesi gereken bir alan olarak gören insanoğlu, bu kavrayışının bedelini çok ağır ödedi. *Peki, zamana hükmetme arzumuzun bedeli ne olacak?* Yani başımızda sürekli bize çarpan ve bu sorunun cevabını her an veren bu gerçekliği ne kadar daha görmezden geleceğiz?

Bugün zamana tahakküm arzumuzun en görünür bedeli, insan olduğumuzun delili olan hafızamızın yitip gitmesidir.

Modern kentlerde ve modern zamanlarda yaşam, hafızamızdan her daim bir şeyler eksiltiyor. Bir bedel olarak hafıza; arşive, müzelere, teknolojik aletlere, vesikalara, gerçekliği olmayan buluta dönüşüyor. Modernite tam olarak bunun hikâyesine işaret ediyor. İnsanoğlunun zamanı kontrol etmedeki acizliğini kabullenmeyen bir zihin dünyasının zaman üzerindeki hoyrat tasarrufunu ortaya koyuyor. Hoyrat tasarruf. Yani yapıp etme yetkimizi gönlümüzce kullanmanın aymazlığı. En çok da zaman ve mekânda. Yani bize insan olmamızla birlikte sunulan iki varlık koşulunda.

II

MODERN ZAMAN TASAVVURU

“Dünya, çoktandır bir zaman düşünüyormektedir ama onu gerçek anlamda yaşamak için şimdiden bilincine sahip olması gerekir” (Debord, 1996, s. 90).

Modern toplumlarda zaman, mekândan ontolojik olarak koparılmıştır. Bu geleneksel toplumlarda mekân ve zamanın

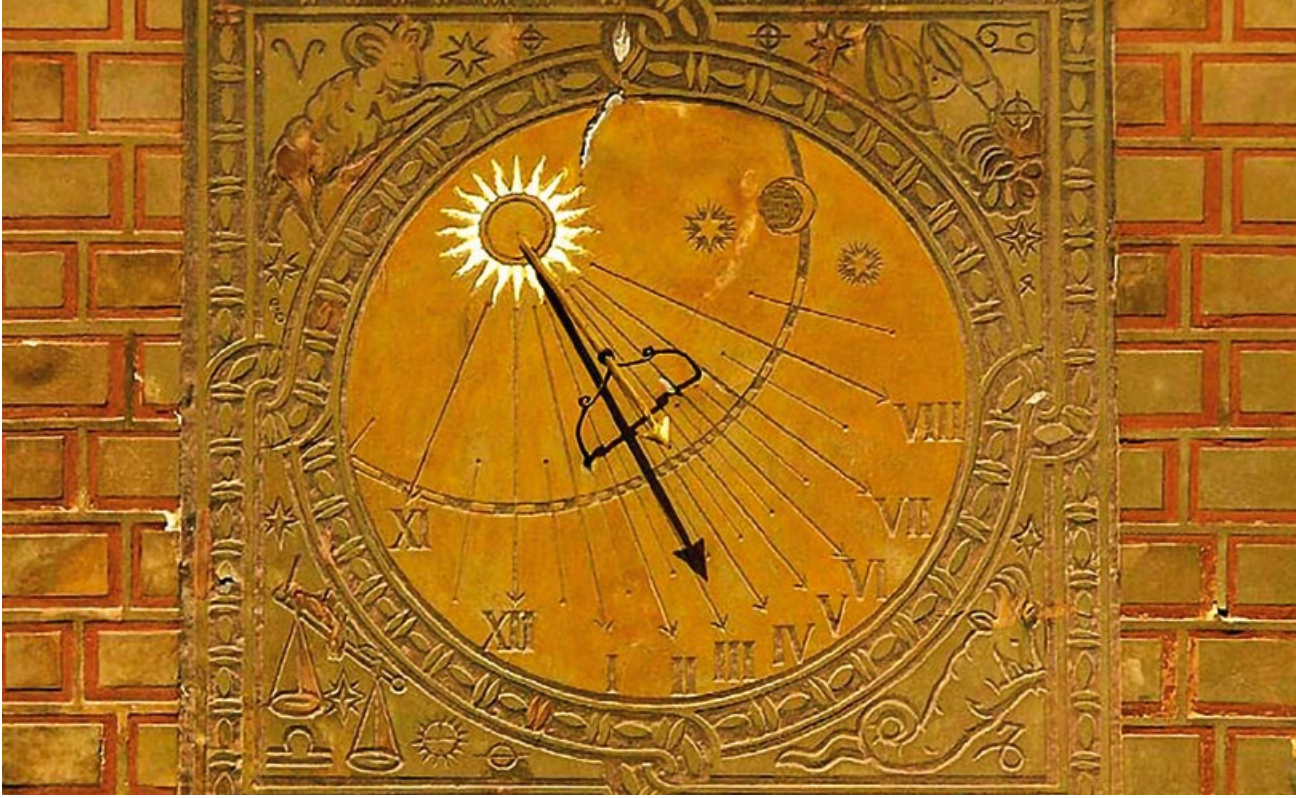
Modern öncesi toplumlarda zaman, tabiata bağımlıdır. Hatta zaman, kendisine ancak tabiatın hareketlerinde yer bulabilmiştir. Zamanın varlık alanı, tabiatın varlık alanında gizlidir. İslami literatürün içinden ifade edecek olursak, evrenin her an yaratılış hâlinde oluşu bir süreci ortaya çıkarmaktadır. Evrenin her an tekrar yaratılışı zaman ile tabiatın oluşta birleştiğini ve birbirinden çok da farklı şeyler olmadığını betimlemektedir.



F.: Hasan Yılmaz

birbirine içkin olarak algılandığı anlamına gelir. Geleneksel toplumlarda zaman ve mekân, modern toplumlarda olduğu şekliyle iki farklı kategori olarak algılanmaz. Zaman, mekânın saf hâli olan tabiata içkin bir şekilde vardır. Zaman, tabiatın hâllerine bağımlı olarak belirlenir. Zamanın tüm ifade tarzları, tabiata ait olan unsurlarla sembolize edilir. Bu sebeple her toplum, zamanı, kendi tabiatını tecrübe etme biçimine göre algılamıştır. Zamanın temel belirleyicisi, tabiatın nasıl tecrübe edildiği ile ilişkilendirilmiştir. Eski Mısır'da zamanın belirleyicisi Nil Nehri iken, Eski İran'da zamanın temel belirleyicisi güneşin hareketleri olmuştur. Örneğin; zamanın önemli dönüşüm noktaları, hayvanların adlarıyla adlandırılmıştır. Her hayvan belirli dönemleri temsil etmiş ve her dönemin bitişinde yeni bir hayvan sembolü eşliğinde şimdi adlandırılmıştır. On İki Hayvanlı Takvim bu durumun en somut örneğidir.

Geleneksel toplumlarda zamanın tabiata içkin olarak algılanması aynı zamanda gündelik hayatın, tabiatın hareketlerine uygun olarak düzenlenmesine imkân sağlamıştır. Bu zamanın tabiata içkin bir şekilde algılandığının temel göstergesidir. İnsanlar, güneşin hareketlerine uygun bir şekilde gündelik hayatını düzenlemiştir. Güneş doğduğunda uyanmış, güneş battığında uyumuştur. Güneşin dünyaya yakınlık ve uzaklığına göre barınma ve giyinme şartlarını değiştirmiştir. Yani güneşin gün içindeki hareketleri, mev-



commons.wikimedia.org

simsel değişimler, ayın görünme biçimi, zamanın temel belirleyicisi olmuştur. Bunun yanı sıra gündelik hayatını da bu zaman algısına göre düzenlemiştir. Örneğin; hasat zamanını ifade eden harmanın kaldırılacağı süre, borcun ödenme tarihi olarak belirlenmiştir. İnsanlar; çalışmaya tabiatın uyanışı ve canlanmasıyla başlamıştır, dinlenmeye ise güneşin çekilmesi ve tabiatla sessizliğin hâkim olmasıyla karar vermiştir. Çocukların ne zaman doğduğu ya da sevilen insanların ne zaman öldüğü, kısacası önemli tarihler tabiat olaylarıyla birlikte anılmıştır. Kıracağın düştüğü zaman, nehir taşıdığı, çekirgeler çıktığında vb. nitelendirmeler, önemli olayların tabiata bağımlı bir şekilde adlandırıldığı'nın göstergesidir.

Modern öncesi toplumlarda zaman, tabiata bağımlıdır. Hatta zaman, kendisine ancak tabiatın hareketlerinde yer bulabilmiştir. Zamanın varlık alanı, tabiatın varlık alanında gizlidir. İslami literatürün içinden ifade edecek olursak, evrenin her an yaratılış hâlinde oluşu bir süreci ortaya çıkarmaktadır. Evrenin her an tekrar yaratılışı zaman ile tabiatın oluşta birleştiğini ve birbirinden çok da farklı şeyler olmadığını betimlemektedir. Bu ise modern öncesi toplum-

larda aslında tabiattan çok farklı bir yere denk düşmeyen zaman algısına işaret etmektedir.

III

SAYILAN ZAMAN

Modernite zaman ile tabiat arasındaki varlıksal bağı koparmıştır. Modern dönemlerde zaman ve mekân, iki farklı kategori olarak algılanır. Zaman tabiattan koparılmış ve soyutlama düzeyinde yeni bir anlam kazanmıştır. Önceden tabiata içkin algılanan zaman modernite ile birlikte ölçülebilir bir hâl almıştır. Rakamlarla ifade edilir hâle gelmiştir. Böylelikle modern toplumlarda zaman, teknoloji ve makine ile ilişkilendirilmiştir. Modern insanın zamanını birimlere ayıran saattir. Saatin gösterdiğinin öncesinde ya da sonrasında işe başlamak (teknik olarak) mümkün değildir. Kişilerin öykülerinde önemli yer tutan olayların günü, saati, hatta dakikası dahi bellidir. Her anın rakamsal karşılığı vardır. Her an belirli soyutlamalarla tanımlanmıştır. Örneğin; 17.00'de yüklü bir borcunuzu bankaya ödemek mümkün iken 17.01'de aynı borcu ödemenizin imkânı yoktur. Geleneksel toplumlarda olduğu gibi harman zamanı ya da karların eridiği zaman gibi esneklik payı, modern



toplumlarda söz konusu değildir. Modern dönemde zaman çok daha net çizgilerle belirlenmiştir. Bu anlamda modern toplumun temel kaygısı, zamana uymaktır. Modern öncesi toplumlarda olduğu gibi tabiata uymak değildir. İnsan, modern dönemlerde tabiatın hareketlerine değil rasyonel insanın kurguladığı zaman dilimine uymakla yükümlüdür. Tam da bu algı düzeyi, tabiat ile zaman arasındaki ontolojik bağı koparmaktadır.

Modernite, zamanı tabiattan kopararak belirli rakamların arasında sıkıştırmıştır. Bunun yanı sıra gündelik hayatın temel belirleyicisi olarak zamanı ilan etmiştir. Artık modern hayat, modern zamanın arkasından sürekli yetişme kaygısıyla kurgulanan gündelik hayat kurgusu ile görünür hâle gelmiştir.

Anthony Giddens, zaman ve tabiat arasındaki ayrışmayı, zaman hesaplama tarzları üzerinden şu şekilde ifade eder: “Bütün modernlik öncesi kültürler, zamanı hesaplama tarzlarına sahiptirler. Örneğin; takvim, yazının bulunuşu gibi tarıma dayalı devletlerin ayırt edici bir özelliği idi. Fakat gündelik yaşamın, kuşkusuz toplumun çoğunluğu için temelini oluşturan zaman hesabı, zamanı daima uzama bağlıyordu ve genellikle kesinlikten uzak ve değişken olu-

yordu. Kimse o günün tarihini diğer toplumsal ve bölgesel işaretlere bakmadan söyleyemezdi; ‘Ne zaman’ hemen hemen evrensel olarak ya ‘nerede’ ile ilişkilendirilirdi ya da düzenli doğa olayları ile tanımlanırdı. Mekanik saatin icadı ve nüfusun neredeyse tamamına yayılması (başlangıcı 18. yüzyılın sonlarına kadar uzanan bir olgudur), zamanın uzamdan ayrılmasında çok önemli bir olaydı. Saat ‘boş’ zaman için günün ‘dilimlerinin’ (örneğin; çalışma günü) kesin olarak belirlenmesine olanak sağlayacak biçimde nicelleştirilmiş tek biçimli bir ölçü belirtiyordu” (Giddens, 2010, s. 23).

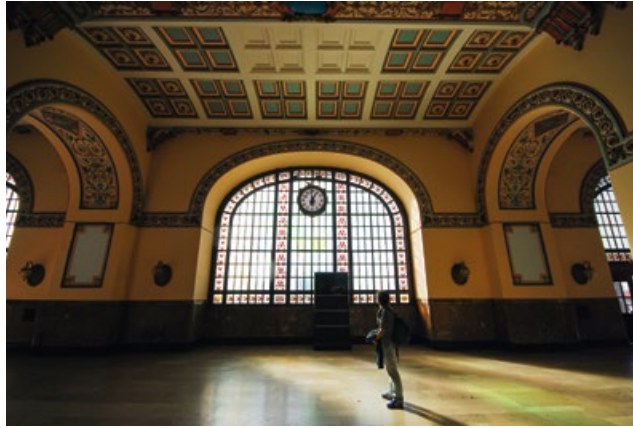
Tabiattan kopmuş modern zaman algısının en karakteristik özellikleri;

- gündelik hayatı tanımlayıcı olması,
- gündelik hayatı denetim altına alıcı olması,
- parçalı bir gündelik hayatı zorunlu kılması ve
- hayatın hız merkezli yaşanmasıdır.

Birbiriyle ilintili olan bu süreçler aynı zamanda modern hayatın tanımlayıcıları olarak da karşımızda durmaktadır. Bunlar için hız kavramı merkezî bir önemdedir. Hatta kendinden önceki üç özelliğin var olmasına imkân vermektedir.

Peter Conrad, moderniteyi zamanın hızlanması olarak tanımlamaktadır (Conrad, 1999). Ona göre modernitenin en karakteristik özelliği, zamanın daha hızlı aktığına dair oluşan algıdır. Bu hızlı akış belirli rakamlarla tanımlanmıştır. Böylelikle gündelik hayat, tanımlanmış zaman aralıkları ile planlanmaktadır. Zaman aralıklarının, rakamsal karşılanması, denetlenmesi ve kontrol altına alınması çok daha kolay bir gündelik hayat öngörmektedir. İlk bakışta müspet görünen bu özellik, kontrol eden ve denetleyen sizin dışınızda bir gücün de olabileceği düşünüldüğünde ürkütücü bir hâl almaktadır. Tanpınar'ın (2017) sözlerine kulak vererek, aralıkların arasında hayatın kayboluşunu izleyelim:

“...iyi ayarlanmış bir saat, bir saniyeyi bile ziyan etmez! Hâlbuki biz ne yapıyoruz? Bütün şehir ve memleket ne yapıyor? Ayarı bozuk saatlerimizle yarı vaktimizi kaybediyoruz. Herkes günde saat başına bir saniye kaybetse, saatte on sekiz milyon saniye kaybederiz (dönemin nüfusu hakkında da bilgi edindik bakın). Günün asıl faydalı kısmını on saat



addedersek yüz seksen milyon saniye eder. Bir günde yüz seksen milyon saniye yani üç milyon dakika; bu demektir ki, günde elli bin saat kaybediyoruz. Hesap et artık senede kaç insanın ömrü birden kayboluyor?”

Modern zaman her anıyla tanımlanmış olmasından dolayı, her eylemin zamanı da tanımlanmıştır. Ölme eylemi bile saniyelerle ifade edilebilir. Bu ise zamana yetişmeyi gerektirmektedir. Modern dünyada yaşamak, zamana yetişmektir. Yani insanoğlu modern zaman kurgusundan hıza mahkûm olmuştur. Teknik imkânların gelişmesi ile de yakından ilintili olan bu özellik aynı zamanda bir paradoksu da ortaya çıkarmaktadır. Bir taraftan her şey hızlanırken diğer taraftan zaman insana yetmemektedir. Modern öncesi toplumlarda kendi hâlinde akıp giden zaman, modern dönemde insanlar için sürekli arkasından yetişilmesi gereken ve saniyelerin önemli olduğu anlara dönüşmüştür.



Bu sebeple modern bir kent mekânı olan metropollerde zamanın akışı ile bir Anadolu köyünde zamanın akışı aynı değildir. Modern hayatın parçalı ve hız merkezli bir zaman tasavvuru vardır. Zaman modern dünyada her coğrafyada hayatın farklı ritimlere sahip olmasına neden olmuştur.

Modern zaman tasavvurunun özelliklerini bir örnek üzerinden açıklayalım: Modernitenin zaman tasavvuru, kendisini modernitenin en yoğun yaşam alanı olan kentlerde göstermekte. Kent hayatı, modern zaman tasavvurunun izlerini sürmemize imkân vermekte. Örneğin; bahçeli bir evde oturan ve her gün bahçesindeki sebze ve meyvelerle ilgilenen bir kişinin, bir mekân olarak bahçeyi tecrübe etmesi ile kent çeperlerinde kurulmuş -yani yerleşim yerle-

rinden uzak ve mekânsal parçalanmaya konu olmuş- hobi bahçelerinde meyve sebze yetiştiren kişinin bir mekân olarak bahçeyi tecrübe etmesi aynı düzeyde değildir. Yani modern zaman kategorilerine konu olan bahçe ile modern öncesi toplumların zaman tasavvurunda yer alan bahçeyi, zamansal açıdan tecrübe etmek aynı anlama gelmemektedir. Hobi bahçesinde oturan için zaman daha çok parçalanmıştır. İş, alışveriş, yemek, ibadet, eğlence, yol, konaklama vb. hepsi için belirli saat dilimleri belirlemesi gerekmektedir. Böyle bir parçalanmışlık içinde zamana rutinin dışında bir eylem eklemesi mümkün değildir. Bu parçalara ayrılmış hayat, gündelik hayatı bütüncül bir şekilde yaşamaya imkân vermemektedir. Parçalar ise zihinde dağınık hâlde

ve herhangi bir mekânı tecrübe etmeye imkân vermeyecek şekilde durmaktadır. Sadece rutine binmiştir ve hız merkezlidir. Hayat, modern insan için daha çok tanımlanmıştır. Bu açıdan onun zaten belirli olan her eylemi, her an denetim altına alınabilmektedir. Bahçeli bir evde oturan kişi için ise zaman daha bütüncüldür ve daha az saate bağlıdır. Araya eylem eklemeye müsaittir. Yani zamanın akışı biraz daha kişinin kendisine bağlıdır. Böylelikle o mekânı tecrübe etmeye müsait zaman vardır. O, mekân üzerindeki eylemlerinin zamansallığını dilediği

Modern zaman günlere, saatlere, dakikalara hatta saniyelere bölünmüştür. Bu parçalı işleyiş, gündelik hayatı bütüncül bir şekilde yaşamaya imkân vermemektedir. Bu durumun hafıza açısından önemi ise parçalara bölünmüş bütünün hız edilmesinde zorluk yaşanmasından gelmektedir. Bu zorluğa ve ortaya çıkan krize binaen de bizim yerimize hatırlayan teknolojik aletler ortaya çıkmıştır. Bize yapacaklarımızı hatırlatan, bizi uyandıran ya da günümüzü sonlandıran aletlerin her biri aslında insanın hafıza probleminin somut görünümleridir.

gibi kurgulayabilir. Çünkü mekân ona aittir ve tamamıyla öznel tecrübelerle konu olmuştur. Tecrübe etmek, bir mekânı içselleştirmek ve özümsemek manasına gelmektedir. Yani o mekânı kendinden bir parça olarak algılamaktır.

IV

MODERN TAHAYYÜL VE UNUTMA

Modernitenin hayatı bütüncül bir şekilde yaşamaya imkân vermeyen zaman tasavvurunda unutma, modernite öncesine nispeten daha yoğun olacaktır. Başka bir örnek üzerinden devam edecek olursak, bir Kızılderili anekdotunu nakletmek yerinde olacaktır. Bir İngiliz tren firması, bir Kızılderili kabilesine gelir ve reisine, trenin ve

tren yolunun ne kadar büyük bir icat olduğunu anlatmaya çalışır. Kızılderili, trenin ne işe yaradığını anlamayınca firma yetkilisi bir örnek üzerinden izah etmeye çalışır ve kabile reisine, Ağırkırın Bölgesi’nden Derindere Bölgesi’ne kaç günde gittiğini sorar. Kızılderili yüz günde gittiğini söyler. Firma yetkilisi heyecanlı bir şekilde “İşte artık yüz günde gittiğin yeri bir günde gideceksin.” der. Firma yetkilisinin heyecanını anlamsız bulan Kızılderili reisi bir soru ile cevap verir: “Peki geri kalan doksan dokuz günde ne yapacağım?” Modern zaman ve mekân tasavvurunda Kızılderili geri kalan doksan dokuz gün ve belki de daha fazlasında tren raylarını ve treni üretmek için çalışacaktır. Yani hayatının hızlanması aslında kendisi için başka şeyler yapmaya imkân vermeyecektir. Bunun yanı sıra iki bölge arasındaki yolu ve bölgeleri bizzat kendisi tecrübe edemeyecektir. Çünkü yüz günlük bir yeri bir günde gidebilmeye imkân veren hızın karşılığını verebilmek için geri kalan doksan dokuz günlük çalışma hayatına yetişmek zorunda kalacaktır. Bu hız ve mekânsal tecrübeye imkân vermeyen zaman tasavvuru başta bir günde geçilen yol üzerindeki yerler olmak üzere birçok şeyin unutulmasına hatta hiç hafızaya alınmamasına neden olacaktır. Çünkü modern zamanın parçalı ve hız merkezli zaman anlayışı, moderniteye tabiatı gereği unutturuculuk özelliği atfetmektedir.

Modernitenin zaman tasavvurunun genel karakteristiğini sunduktan sonra modern zaman tasavvurunun toplumsal hafıza ile ilişki biçimini netleştirmek mümkündür. Modern zaman tasavvuru, unutturucu bir tabiata sahiptir. Öncelikle zamanın tabiattan koparılması, gündelik hayatın bütüncül bir şekilde algılanmasına imkân vermemektedir. Bu sadece parçalı bir hayat tasavvuruna neden olmamıştır, aynı zamanda modern zaman da kendi içinde olabildiğince parçalı bir hâldedir. Modern zaman günlere, saatlere, dakikalara hatta saniyelere bölünmüştür. Bu parçalı işleyiş, gündelik hayatı bütüncül bir şekilde yaşamaya imkân vermemektedir. Bu durumun hafıza açısından önemi ise parçalara bölünmüş bütünün hıfz edilmesinde zorluk yaşanmasından gelmektedir. Bu zorluğa ve ortaya çıkan krize binaen de bizim yerimize hatırlayan teknolojik aletler ortaya çıkmıştır. Bize yapacaklarımızı hatırlatan, bizi uyandıran ya da günümüzü sonlandıran aletlerin her biri aslında insanın hafıza probleminin somut görünümleridir. Özetle, zamanın tabiattan ayrışması, tabiata ait olan insanın da zamandan koparılması anlamına gelmektedir. Bu ise hatırlamanın temel koşullarından olan zamansallığı zayıflatmaktadır.

Modern zaman tasavvurunun hız merkezli olması tabiatı itibarıyla unutmayı yoğunlaştırmaktadır. Kızılderili anekdotundan hatırlayalım. Hız, üzerinden geçtiğimiz mekânları, zihnimize kodlamamıza imkân vermemektedir. Bunun

yanı sıra bu hıza sahip olmanın karşılığında harcadığımız emek zamanı, hayatı tecrübe etme zamanından devşirilmektedir. Bu duruma sayısız örnek bulmak mümkündür. Televizyonun zaman kategorisinden ulaşım araçlarının hızlanmasına, kronometre kültüründen boş zamanların



F.: Özlem Akgül

kurumsal bir yapı almasına kadar sayısız örnek verilebilir. Tüm bu örneklerin paydaşı modernitenin hız merkezli olduğudur. Çabukluğa çağrıştıran hız ise tâlime mâni olur ve

hıfz etmeyi güçleştirir. Bunun yanı sıra zihnimizden hızlıca gelip geçeni kaydetmek çok daha güçtür. Ardı ardına ve takip edilemeyecek sıklıkta teknolojik imkânlar sayesinde hızlıca olup biten savaşların ve soykırımların *toplumsal hafıza*da yer edememesinin öncül sebebi, modernitenin hızı önceleyen tabiatında yatmaktadır. Neyin sabit ve mutlak olduğunu muğlaklaştıran hız bu hâliyle tam olarak toplumsal bir şizofreniye kaynaklık etmektedir. Virilio’nun deyimiyile *hız toplumları* ortaya çıkarmaktadır (Virilio, 1998).

Modernitenin zaman tasavvurunun nasıl toplumsal unutkanlığa sebebiyet verdiğine Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur?* (2011) adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde değinir. Eserinin *Unutkanlığın Zamansallıkları* adlı Üçüncü Bölüm’ünde Connerton, modernitenin zaman anlayışının unutmalara sebebiyet verdiğini öne sürmektedir. Bu bölümü, dört zamansal kategoride ele almıştır:

1. Emek sürecinde zaman,
2. Tüketimde zaman,
3. Kariyer yapılarında zaman ve
4. Enformasyon ve medya üretiminde zaman.

Her bir kategoriye ele alırken özel bir zamansallık türü olan modern zamansallığın kendisine uygun düşen kültürel unutkanlık biçimine ve tarihin kısaltılmış olmasına değinmektedir. Ona göre, bunların dışında ortaya iki doğal sonuç çıkmaktadır. “Birincisi, her bir zamansallık kategorisi birbirinin içine geçmiş zamansallıkların akışını daha da hızlandırmak üzere diğer zamansallık kategorilerini güçlendirir yani sistematik bir kültürel unutkanlık üreten şey bunların toplam etkisidir. İkincisi, zamansallıklardan hiçbirini onları oluşturan kendilerine özgü mekânsal boyutlar kavranmadan anlaşılamaz.” (Connerton, 2011, s. 47). İnsanların modernite ile birlikte emeğine, tükettiğine, tabiatına yabancılaşması üzerinden unutma biçimlerini analiz eden Connerton, her şeyin hızlı üretildiği, tüketildiği, yaşandığı bir zaman tasavvurunda, unutmanın da çok çabuk olacağını ele aldığı dört zamansal kategori üzerinden örnekler seçerek belirtmektedir.

Modern zaman tasavvurunun unutturucu bir tabiatının oluşu, modernitenin hafızasız bir insan tasavvuru olduğu anlamına gelmemektedir. Buradan çıkarılması gereken temel sonuç, modernitenin insanın her türlü failliğini pasif konuma indirgemesidir. Modern dönemde faillik, modern öncesi dönemlere nispeten çok daha zordur. Çünkü modern dönemde zaman, insana bırakılmamış ve esnek kurgulanmamıştır. Modern dönemde zaman, bir insanın planlamasına imkân vermeyecek kadar hızlı ve parçalıdır. Modern zaman ancak modern aklın etkin olduğu bir gündelik hayat kurgusuna imkân tanımaktadır. Bu kurguda en mühim yeri modern zaman tasavvuru işgal etmektedir. Tabii modern mekân tasavvuruyla birlikte.

V

HAYRETLE YAŞAMAK

Dönüp dolaşp aynı soruya gelelim. İnsan zamanın neresindedir? Belki bundan önce şu soruyu sormak gerekir: Zamana yer biçmek mümkün müdür? Bir geçmiş, şimdi ve gelecek var mıdır? Bu yerlerden çok daha gerçekçi ve anlamlı başka yerler de bulmak mümkün. Gerçek şudur ki insana, zamanda, hayatın ve ölümün dışında yer yoktur. Gerisi ancak yüzümüze çarpmasını istemediğimiz gerçeklikten kaçışın felsefesidir. Geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine düşünmek yerine hayat ve ölüm üzerine düşünmek, bütün modern tahayyülün kurgusuna ters olsa da, sonlu olduğumuzu hatırlamak anlamına gelir. Tam da hız ve parçalanma ile anlam kazanan modern tahayyülün arzuladığının aksine, insan olduğumuzu hatırlamaya imkân tanır. Böylelikle zamanın gerçekliği yüzümüze vurmadan, hayat ve ölüm karşısında hayrete düşmeyi öğrenebiliriz. Belki de tek ihtiyacımız olana bu yolla kavuşuruz. Hayret ederek yaşamak. En çok da hayata ve ölüme. ■

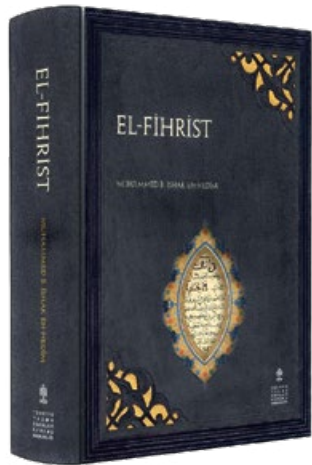
KAYNAKLAR

- Giddens, A. (2010). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Conrad, P. (1999). *Modern times modern places*. London: Thames and Hudson Publishing.
- Connerton, P. (2011). *Modernite nasıl unutturur?* (K. Kelebekoğlu, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Tanpınar A. H. (2017) *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Virilio, P. (1998). *Hız ve politika* (M. Cansever, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- <http://tahayaz.wixsite.com/advertising/single-post/2015/11/08/Mar-ka-KarşılaştırmalarıBMW-vs-Ferrari>.

Düşüncenin Zamanları

Tarihi anlamak şimdiyi anlamaktır, şimdiyi anlamaksa tarihi.

İBRAHİM HALİL ÜÇER
Dr. Öğretim Üyesi İMÜ Edebiyat Fakültesi



ESASEN ŞİMDİ, BİRAZ ÖNCE İLE BİRAZ SONRANIN BİRLEŞTİĞİ YERDE VARLIK KAZANARAK KESİNTİSİZ bir seyyaliyet içerisinde olmuş ve olacağı birleştirir. Olmuş olan kendi aktüalitesini meleke hâlinde şimdiye devrederek an içinde korunur ve şimdinin imkânlarını gerçekleştiren yeni aktüalitelerin teşekkülü için zemin rolü ifa eder. Olmuş olanın meleke hâlinde şimdide korunması, söz gelimi bir kez fidan dikmeyi öğrenerek bilfiil bunu tecrübe etmiş bir insanın daha sonra fidan dikmediği esnada bu tecrübeden edindiği kazanımı bilkuvve koruması ve dilediği zaman fidan dikebilme gücüne sahip olması gibi, önceki bilfilliklerin an içinde yarı bilfiil güçler olarak muhafaza edilmesi demektir. An içindeki eylemlerimiz sadece hiç tecrübe edilmemiş saf bilkuvvelikleri keşfederek onları bilfiil hâle getirme çabasını ifade etmez, bu çabayı mümkün kılacak şekilde önceki tecrübelerden elde ettiğimiz yeteneklerin kullanılmasını da içerir. Bu manasıyla tarih, sadece olmuş bitmiş veya gelip geçmiş bir hadiseler yığını değildir. Kuşkusuz tarihin olmuş bitmiş bir ciheti vardır, ancak bu ciheti açacak bir biçimde

tarih bugüne intikal ederek orada “kendisi sayesinde eylemde bulunma gücü elde ettiğimiz” bir melekeye dönüşür. Tam da bu nedenle, tarihsel zamana yönelik bir idrak zafiyeti sadece geçmişe dair basit bir anlayışsızlık ortaya çıkarmaz, şimdiye ait eylemlerimizin yapısını tahrif ederek eylem iktidarımızı kökünden sarsabilir. Bu bakımdan tarihi anlamak, şimdiyi anlamaktır. Bu anlayış sayesinde şimdi içinde saklı olan ve potansiyelleşmiş bilfillikleriyle eylemlerimizi inşa etmeye devam eden yapısal unsurları kavrama, eyleme içkin cihetlerini muhasebe etme ve bu sayede eylemlerimize istikamet kazandırma imkânı elde ederiz.

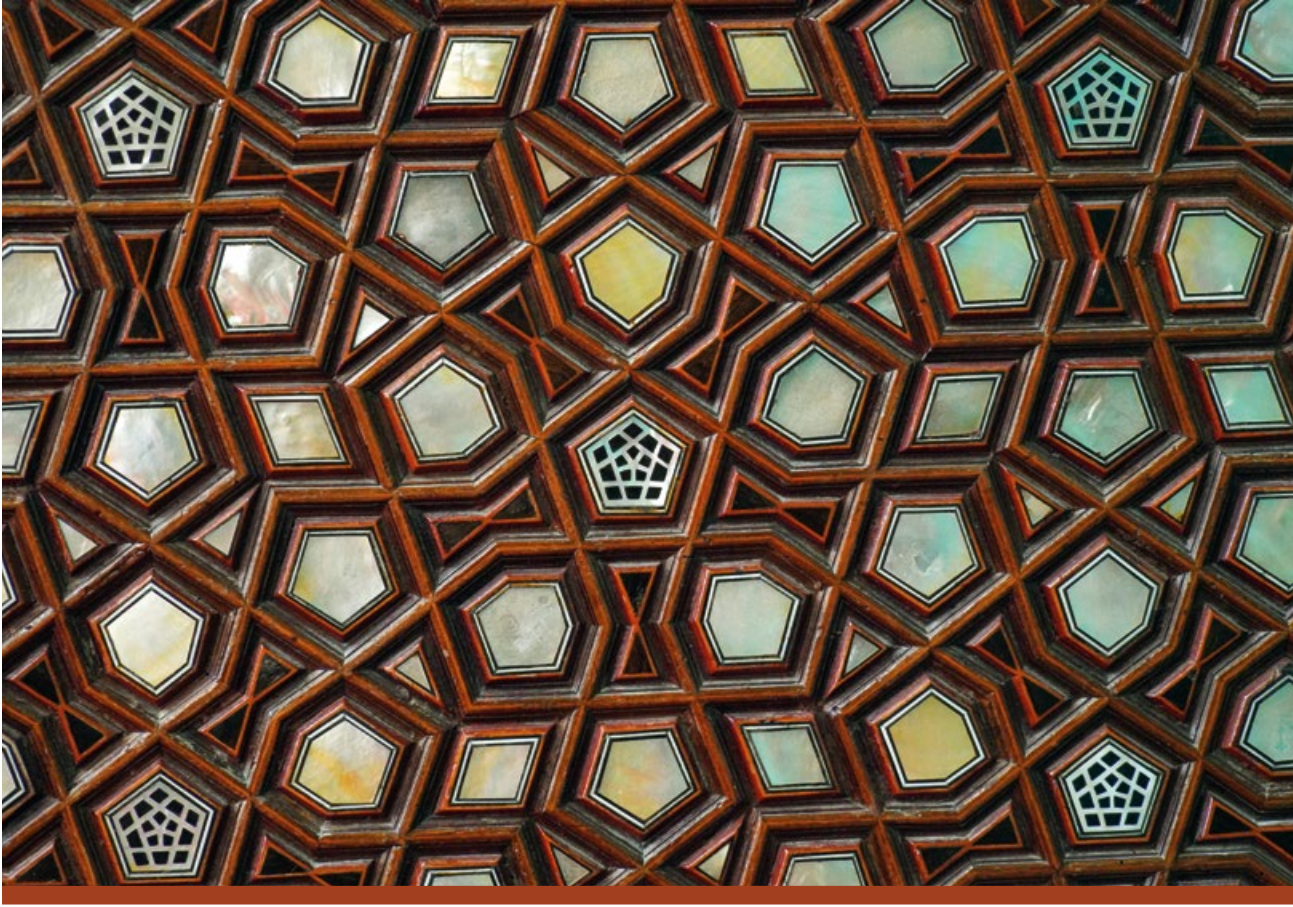
Diğer taraftan böyle bir anlayışa erişme çabası, kaçınılmaz olarak, şimdi içerisinde gerçekleşir. Canlı şimdiye yönelik bir meraktan yoksunluk, tarihe bakışı körleştirerek hikmetten mahrum kılar. Hareket ve değişimin ilkesine dair herhangi bir soruya sahip olmayan bir düşünce tarihçisinin önceki doğa veya nefis teorilerine, bir şehrin insani yaşam için gerçekte ne anlama geldiğine ilişkin herhangi bir soruya sahip olmayan şehir tarihçisinin Merv, Herat ya da Malatya gibi şehirlere, bilgi üretiminin toplumsal düzenin inşasında nasıl bir role sahip olduğu hakkında hiç düşünmemiş bir kurumlar tarihçisinin 13. yüzyıldaki medreselere dair malumatı belki onu ciltler dolusu esere sahip kılabilir, ama yöneldiği şeylerin gerçek anlamlarını keşfetmesini sağlayamaz. Bu nedenle şimdiye, daha yerinde bir tabirle varoluşun en canlı bir biçimde şimdide gösterdiği anlamlara yönelik bir merak veya idrak yoksunluğu, bu anlamların tarihteki görüntülerine ilişkin bir idrak yoksunluğuna dönüşür. Tarihi anlamak şimdiyi anlamaktır, ama şimdiyi anlama çabasından mahrum bir idrakin tarihsel olanı hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacağı da akılda tutulmalıdır.

Tarihin şimdiyle ve şimdinin tarihle ilişkisine dair bu iki değerlendirme, genel olarak tarihsel kavrayışa olduğu kadar onun en önemli boyutlarından birini teşkil eden düşünceler tarihine de ışık tutar. Annales okulu tarihçilerinin etkili bir şekilde gösterdiği gibi, nasıl ki tarihsel zamanın gelip geçen hadiseler katmanından ayrı olarak kolayca geçmeyip uzun süreler boyunca etkisini koruyan süreçler ve neredeyse hiç geçmeyip hep orada kaldığı izlenimi veren yapılar katmanı varsa, düşünceler tarihi de böyle katmanlara sahiptir. Düşünceler tarihine yönelik bir kavrayışın şimdiki düşünme etkinliğimize neler katabileceği ve şimdiki düşünme etkinliğimizin tarihten gelen düşünceleri anlamaya nasıl katkıda bulunabileceği soruları, bahse konu katmanlara ilişkin de açık bir anlayışı gerektirir. Aşağıdaki satırlarda düşünceler tarihi yazımının anlamını bu sorular ve işaret ettiğim katmanlarla ilişkili bir biçimde ele alacağım. Bununla birlikte önce daha temel bir sorunun cevabını aramaya girişmemiz gerekiyor: Düşüncenin zamanı nedir? Belki daha esaslı bir şekilde soracak olursak; “Düşüncenin zamanı var mıdır?”

Zaman değişimle yakından ilişkilidir. Onu ister bilfiil değişimlerin artardalığında isterse de değişimin imkânından çıkartalım, değişimle zaman arasında özsel bir ilişki vardır. Dünyanın güneş sistemi içerisinde sürekli tekrar eden örüntüler hâlindeki konumsal değişimi

dünyaya ait astronomik zamanı ortaya çıkartır. Sene, ay, hafta ve gün, bu tekbiçimli astronomik zamanı ölçülebilir ve takip edilebilir hâle getiren objektif kronolojiyi ifade eder. Diğer taraftan bu astronomik zamanı ortaya çıkaran konumsal değişimlerin dünyada sebep olduğu fiziksel değişimler vardır. Mevsimsel ve günlük hareketlerin dünya üzerinde yarattığı ısınma, soğuma, büzüşme, genleşme gibi değişimler dünyanın jeolojik ve coğrafi zamanını ortaya çıkarır. Dünyanın astronomik, jeolojik ve coğrafi zamanına benzer şekilde canlıların biyolojik zamanından





da bahsedilebilir. Organizmanın çeşitli açılardan değişim süreçleri bu zamanı ortaya çıkarır ve biz de yaş, çocukluk, gençlik, yaşlılık gibi adlandırmalarla bu zamanın görünen yüzünü ölçer ve takip edilebilir hâle getiririz. Tarihsel zaman, sayılan zaman türlerinde olduğu gibi doğal ve sapmalara umumiyetle bağışık bir biçimde tekrar eden değişim örüntüleriyle ortaya çıkmaz. Bu nedenle tarihsel zamanı kavramanın yolu kronoloji değildir. Tarihsel zaman, dünyaya ait astronomik, jeolojik ve coğrafi zamanlar içinde yaşayan insanın bu zamanlara bağlı koşullar içerisinde, fakat onları aşacak bir şekilde giriştiği eylemlerin yarattığı değişimlerin zamanıdır. İnsana ait arzuların dile gelme ve iradi bir yolla gerçekleştirilme biçimleri bireysel, toplumsal, iktisadi ve siyasi eylemleri ve bu eylemlerle biçimlenmiş mekânları yaratır. Kuşku-

suz bu değişimlerin kendisi içerisinde yüzdüğü objektif bir astronomik zaman vardır, ancak kronolojinin bize tanıttığı bu objektif zaman farklı coğrafi-beşeri tarihsel zamanlar barındırır. Bu tarihsel zamanları birbirinden ayırt eden şey, sadece onlara zemin teşkil eden somut coğrafi ayrımlar değildir. Onları birbirinden ayıran ve aynı objektif zaman dilimi içerisinde, Braudel'in deyiimiyle farklı zamansallıklar görmemizi sağlayan şey dünyaya etki eden eylemlerin arkasındaki insanların farklı varlık, değer, insan ve evren anlayışlarına sahip olmasıdır. İşte bu anlayışlar zemininde varlık kazanan eylemlerin yarattığı değişimlerin zamanı, coğrafyanın sınırlarını da aşan tarihî zamansallıklar inşa eder. Düşüncenin de böyle farklı bir zamansal akışa ve ritme sahip olduğunu söyleyebilir miyiz? Uzunca bir

süre gerçek düşüncenin zaman, mekân, dil gibi unsurlara bağlı değişimlerden bağımsız ilahî bir uzayda varlık kazandığı kabul edilmiştir. Böyle bir kabule neden olan şeylerden biri, belki de en önemlisi, aklın değişmez hakikatleri idrak yönündeki değişmez ve müşterek kabiliyetine olan güçlü inançtır. Söz gelimi Fârâbî (ö. 339/950) matematiksel, fiziksel, mantıksal ve metafizik bilimleri tam da bu nedenle “hakiki bilimler” diye nitelemiş; hakikiliği değişmezlikle tanımlamıştır. Burada değişmezlik; şu ya da bu zamana, bölgeye, topluma, dine ve dile göre farklılaşmaksızın aynı olma manasına gelir. Buna göre “hakiki bilgi” veya “hakiki felsefe” değişmez, değişen zaten yanlış olandır. Böyle bir bilimsel bilgi tasavvuru, “bilginin” veya “düşüncenin” tarihini tasavvur etmeyi zorlaştırır. Zaten bu nedenle, bahse konu bilimsel bilgi tasavvuruna

sahip geleneksel felsefe tarihi metinleri, bugünkü manasıyla düşünce tarihi değildir. Bunun yerine onlar, herhangi bir gelişim, değişim ve etkileşimden bağımsız bir şekilde, “bilgi”nin tarih içindeki görünümünü onu üreten “bilgin”lere bağlı kronolojik bir sıra düzeni içerisinde sergilemeyi seçerler. Buna rağmen, geleneksel tarih metinleri bile ekol ve daha önemlisi tabaka fikrinden yoksun kalamaz. Söz gelimi, İslam dünyasında yazılmış ilk sistematik bilim ve felsefe tarihi metinlerinden biri sayılabilecek *el-Fihrist*'in müellifi Muhammed b. İshak en-Nedîm (ö. ykl. 385/995) felsefi ilimlerin İslam dünyasına intikalinin, bu ilimlerin tarihinde yarattığı dönüşümü vurgulamak isterken İslam dünyasındaki filozof ve bilim adamları için *el-muhdesûn* tabirini kullanır. Muasır ve çağdaş gibi anlamlara gelen bu tabir, en-Nedîm'in bu filozoflar ve bilim adamlarıyla muasır olduğunu anlatmayı amaçlamaz, çünkü bu kategori altında yer verdiği isimlerin birçoğu ondan önce yaşamıştır. *el-Muhdes* ifadesi, bunun yerine, en-Nedîm'in felsefi ilimlerin tarihi açısından nasıl bir farkındalık içerisinde bulunduğunu anlatır: Müslümanların önceki felsefi ve bilimsel mirası temellük ederek ürettikleri yeni birikim “yeni” (*muhdes*) bir dönemi ortaya çıkarmış ve onu önceleyen evreyi “antik” (*kadîm*) hâline getirmiştir. Diğer taraftan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) tarihle ilgili meşhur *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sından başlayan bir gelenekle ilişkili bir biçimde hemen her alanda telif edilen tabakat metinlerden ayrı olarak, İbn Cülcül (ö. ykl. 384/994), İbnu'l-Kıftî (ö. 646/1248), İbn Ebî Usaybi'a (ö. 668/1269) gibi isimlerin felsefe-bilim tarihini, hususen el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi kelimcilerin Mu'tezile kelamını *tabakalar* hâlinde ele alma teşebbüsleri, düşünce üretiminin farklı evrelerine yönelik bir farkındalık içerir. *Tabaka* fikri ilk bakışta sadece kronolojiyle, yani nesiller ve yüzyıllarla ilgili gibi görünse

de farklı tabakalarda yer alan bilginlere ait sorular ve bu soruları cevaplama yöntemleri açısından gerçekleşen değişimlere ilişkin de fikir verir. Bu türden değişimleri adlandırma ihtiyacı, daha sonra hem İslam düşüncesindeki nazari geleneklerin bütünü hem de her biri açısından *mütekaddimîn* (=öncekiler) ve *müteahhirûn* (=sonrakiler) şeklinde bir ayırım yapılmasına neden olmuştur. Kronolojiye çok güçlü bir biçimde bağlı olan ve tabakalandırmanın düşüncedeki değişimlerle ilişkisine nisbî ölçüde,

düşünceye özgü zamanı inşa eden değişimlerin fark edilmesidir. Bunlar düşüncenin yöneldiği sorularda, bu soruların yarattığı problemlerde, bu problemleri ifade etme biçimlerinde, bu soruları anlamlı kılan çerçevelerde meydana gelen değişimlerdir. Düşüncenin zamanı, işte bu değişimlerin zamanıdır. Bu değişimlerin yarattığı zamanın tarihsel zamanla bir benzerliği vardır: Tıpkı onun gibi düşüncenin zamanı da astronomik zamanın aksine yeknesak değildir, tekrar eden değişmez



çoğu zaman da imalarla atıfta bulunan tabaka fikrine karşılık, *mütekaddimîn* – *müteahhirîn* ayrımı kronolojiyi tâlileştirir ve başka bir şeyi ölçmeye başladığını açıkça ifade eder. Çünkü bu ayırmada yalın kronolojiden uzaklaşır ve düşüncenin kendi ritmine göre takip etmeye başlarız. Bunu sağlayan şey,

örüntülerle ilerlemez. Kronoloji bahse konu değişimlerin gerçekleştiği kesin zaman aralıklarına dair bilgi verse de bu değişimlerin kendisini ölçme, adlandırma veya tanımlama kabiliyetine sahip değildir. Düşüncenin zamanı, kuşkusuz dünyaya ait astronomik, coğrafi ve beşeri zaman içerisinde varlık kazanır, fakat onu ortaya çıkaran değişimler dünyanın kendisi ya

da güneş etrafındaki hareketlerinden kaynaklanan değişimler olmadığı için ne astronomik ne de coğrafi zaman ölçüleri düşüncenin zamanıyla çakışmaz. 14., 15. ya da 16. yüzyıllar astronomik bir zaman ölçüsünü ifade edebilir, ancak “15. yüzyıl İslam düşüncesi” bu zaman

zindeki birkaç yüz bin yıllık hikayesi boyunca insanın bu manzaraya bakışı ve bu bakışı ifade eden kavramlar belki yüzlerce kez değişti. İnsanın kendisi biyolojik açıdan yüzbinlerce yıldır neredeyse hiç değişmedi, fakat insanın kendisine bakışı ve bu bakışı ifade ettiği



dilimi içerisinde gerçekleşen düşünceyi nitelime, belirleme veya anlama açısından neredeyse hiçbir şey ifade etmez. Çünkü düşüncenin zamanını yaratan değişimler, astronomik zamanı yaratan değişimleri ölçen birimlerle ölçülemez.

Düşünceye mahsus bir zamansal akış ve ritmin mevcut olduğunu söyledik. Peki o nedir, nasıl kavranabilir? Düşünce her şeyden önce bir kavram işçiliğidir. Zihin, gerçekliği kendisi aracılığıyla kavrayacağı kaplar inşa eder. Kavramlar bu kaplara karşılık gelir. Gerçekliği bir şekilde ona sığdırdığımızı düşündüğümüzde, onu kavradığımıza inanırız. Oysa gerçeklik “neredeyse” değişmez bir biçimde hep orada dururken, gerçekliği kendisi aracılığıyla ifade ettiğimiz kavramlar “neredeyse” sürekli değişir. Yeryüzünden göğe baktığımızda gördüğümüz manzara aslında milyonlarca yıldır neredeyse hiç değişmedi; fakat yeryü-

kavramlar değişiyor. Uzunca bir süre, icad ettiğimiz bu kavramların tanrısal yaratımın değişmezlik ve ilahlılığına koşut bir değişmezlik ve ilahlılığa sahip olduğuna inandık. Özellikle yüksek seviyeli metafiziksel bir idrakin ürünü olan kavramların böyle bir yönü bulunduğunu hâlâ inkâr edemeyiz. Bununla birlikte gerçekliğin çok yavaş değişen boyutlarına nispetle kavramlarımızın çok hızlı değiştiğini de itiraf etmek gerekir. Düşüncenin zamanını en açık biçimde gösteren şey, böyle kavramsal değişimlerdir.

Nasıl ki niteliksel, niceliksel veya konumsal değişimlerin kendisi üzerinde gerçekleştiği tözlerden bahsediyorsak kavramsal değişimin kendisi üzerinde gerçekleştiği mahallerden veya zeminlerden de bahsetmeliyiz. Kavramlar doğrudan gerçekliği tutan bir ad olarak vaz edilmiş görünen bu zeminler etrafında sıralanarak onu

açıklamaya çalışır. Bu mahaller **zemin terimler**dir. Zemin terimler; varlık, bilgi, iyi, kötü, insan, âlem, neden, tanrı gibi terimlerde olduğu gibi, fikri yönlendirme ve kendisi etrafında toplama kabiliyetine sahiptir. Böylesi terimlere mahsus ileri bazı özellikler bulunur. Birinci olarak onlar, uzun zamanlar boyunca varlığını sürdüren ve bir ölçüye kadar kalıcılıkla nitelenebilecek fikirlerin ifadesidir. İkinci olarak farklı diller, kültürler ve coğrafyalarda bile varlığını korurlar. Nihayet, tekrar pahasına, üçüncü olarak; kavramsal değişimlerin kendisi üzerinde gerçekleştiği kalıcı zemine karşılık gelirler. Hızlı bir şekilde değişiyor görünen kavramlara nispetle zemin terimlerin değişimi, imkânsız değilse bile çok yavaştır; öyle ki neredeyse hiç değişmez görünürler. Bunları takip eden ve **kurucu terimler** olarak adlandırabileceğimiz şeyler ise bahse konu zemin terimleri genellik ve bir ölçüye kadar müphemlikten çıkartarak açık ve belirgin hâle getiren terimleri ifade eder. Bu yönüyle onlar zemin terimlere form kazandırır. Söz gelimi yaratıcılık tanrı terimini; gaye ve yetkinlik iyi terimini; doğruluk, yanlışlık ve gerekçe bilgi terimini kurar. Kurucu terimler de uzun zamanlar boyunca varlığını sürdürme ve kavramsal değişimler için zemin rolü ifa etme kabiliyetine sahiptir, ancak onların zamanı zemin terimlerinkine benzer bir kalıcılıkla nitelenemediği gibi, birincilerin aksine daima mekânsal sürekliliğe sahip oldukları da söylenemez. Örnek olarak, İslam düşünce geleneği açısından, “yaratıcılık” tanrı teriminin kurucusu unsurlarından biri olduğu hâlde Aristoteles felsefesi açısından yaratıcılık değil “kendine yeterlilik” kurucu bir unsur olarak alınabilir. Benzer şekilde teleolojik ahlak geleneği açısından “iyi”nin kurucu unsurlarından biri olarak “gaye” terimi öne çıkarken, teleolojik olmayan bir ahlak geleneği açısından “işlev” terimi öne çıkabilir.

Zemin terimler üzerindeki değişimler kurucu terimler aracılığıyla, kurucu terimler üzerindeki değişimler ise onları açımlayan **semantik bileşenler** aracılığıyla gerçekleşir. Semantik bileşenlerin kavramlar, kavramlar arası ilişkiler, yöntemler ve teorilerden müteşekkil olduğu söylenebilir. Söz gelimi İslam düşüncesindeki metafizik geleneklerin tamamı, Tanrı’nın âlemin ilkesi olduğunu kabul eder. Bir diğer deyişle zemin ve kurucu terimler hususunda (tanrı ve yaratma) müşterektirler. Bununla birlikte Tanrı’nın yaratıcılığının onun özgür iradesiyle mi yoksa mükemmelliğiyle mi açıklanacağı, tartışmalı bir husustur. Özgür iradeyi merkeze aldığımızda yoktan yaratmacı, mükemmelliğini merkeze aldığımızda ise sudurcu bir oluş teorisi ortaya çıkar. Bu teoriler beraberinde onları inşa eden kavramsal örgüleri getirir. Yoktan yaratmacı teori kudem, hudus, zamansal öncelik-sonralık, nedensel zorunsuzluk gibi kavramsal bileşenlere; sudurcu teori zorunluluk, imkân, zati öncelik-sonralık, nedensel zorunluluk gibi kavramsal bileşenlere sahip olabilir. Bu kavramsal bileşenler ve onlar arasındaki ilişkiler teoriyi inşa ederken, teori ise kurucu terimin açıklamasını veya ispatını verir. Nihayet açıklanarak ispat edilmiş kurucu terim, zemin terimle ilgili anlayışımıza belirginlik kazandırır.

Semantik bileşenler de kendi içlerinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Kurucu terimi açımlayan **birincil semantik ilkeler** (örn. Özgür irade – mükemmellik), **tamamlayıcı semantik bileşenleri** de tayin eder. Diğer taraftan teorinin alt unsurlarını teşkil eden tamamlayıcı semantik bileşenlerin açıklama ve ispat güçleri de kurucu terimi hangi birincil semantik ilkelerin tam manasıyla izah edeceğini belirler. Bu bakımdan, bazen birbirine muhalif birincil semantik ilkelerden birini açımlayan kavramsal bileşenler örgüsünün gücü, karşıt birincil semantik

ilkeyi açımlayan kavramsal bileşenler örgüsünü zayıf konuma düşürebilir. Böyle bir durumda, kurucu terimi hangi birincil semantik ilkenin açımlayacağı hususundaki rekabet karşıt dizgenin kendi kavramsal örgüsünü gözden geçirmesine ve birincil semantik ilkesini açıklayıp ispat ettiği örgüde değişikliğe gitmesine neden olabilir. Bu değişikliğin gerçekleşme yolları bir dizgenin kendisini dönüştürerek karşıt dizgeyi tenkit gücüne erişme çabasını ifade eder. Söz konusu dizge, bunu yaparken, karşıt dizgenin güçlü görünen kavramsal örgüsünü kendi birincil semantik ilkesini izah ve ispat etmek üzere alımlayarak kendi kavramsal örgüsünü terk edebilir. Kelam gelene-

ve ispat etmeye girişmişlerdir. İlahî yaratmayı açıklarken hâlâ Tanrı’nın özgür iradesini merkeze alan, ancak felsefi kavramsal örgüye ait imkân, zorunluluk, nedensel tamlık ve eksiklik gibi kavramlarla birlikte filozoflara ait burhani yöntemi de alımlayan kelimalar bu sürece iyi bir örnek teşkil eder. Bahse konu süreç karşıt dizgelerin kendilerine ait birincil semantik ilkeleri muhafaza etme çabası zemininde, karşıt kavramsal örgüler arasında gerçekleşen ve terimlerin korunup mefhumlarının değiştirildiği “terminolojik süreklilikler ve kavramsal dönüşümler” ile terimler değişse de mefhumların aynı kaldığı “kavramsal süreklilikler ve terminolojik dönüşümlere” şahitlik eder. Kavramsal



ğinin 5/11. yüzyılın sonundan itibaren geçirdiği dönüşümler buna örnek olarak verilebilir. Burada kelimacılar İbn Sînâcı dizgenin giderek güçlenen ve kurucu terimleri izah ve ispat hususunda felsefi birincil semantik ilkeleri temel referans mevkiine yükselten kavramsal örgüsü karşısında; kendi birincil semantik ilkelerini karşıt kavramsal örgü ile izah

örgüler arasındaki **diyalektik dönüşüm**, düşünce tarihçisinin en kolay fark edileceği değişimler alanını ifade eder. Buraya kadar anlatılanlardan düşüncenin zamanını gösteren değişimleri ve onların farklı katmanlarını çıkarılabılırız. Düşünce tarihinin emek ve zaman sarfına değer bir alan hâline gelebilmesi, bu değişim katmanlarını

gösterebilme becerisiyle yakından ilişkilidir. Değişimler alanına, dola-yısıyla bu değişimleri ortaya çıkaran karşılıklı ilişkilere kayıtsız bir biçimde dizgelerin veya görüşlerin yeknesak bir sunumu ya da bilginlerin kronolojik bir sırayla dizilimi düşünce tarihiyle ilgili anlayışımızı derinleştirmede gibi, hasbelkader üzerine eğildiğimiz bilgin, terim, kavram veya dizgeyi de yanlış anlamamıza neden olabilir. Dolayısıyla düşüncenin zamanını keşfetme amacındaki düşünce tarihi yazarı, bu zamanı inşa eden değişimlere dikkat kesilerek onları türlerine göre ayırt ederek sınıflandırma ve değişimlerin niteliğine göre düşüncenin zamanını ölçecek dönemlendirmeler yapmak durumundadır. Bunu yapmaya giriştiğinde, yukarıda kısaca tasvir edilen dört katman ortaya çıkar:

1. Zemin terimler katmanı
2. Kurucu terimler katmanı
3. Birincil semantik ilkeler katmanı
4. Tamamlayıcı semantik bileşenler veya kavramsal örgüler katmanı

Tamamlayıcı semantik bileşenler veya kavramsal örgüler katmanı düşüncedeki değişimlerin kendisi üzerinden takip edilebileceği en açık katmandır. Bu seviyedeki değişimler ve onların yarattığı kavramsal örgüler, bilimsel disiplinlerin ilgili dönemler içerisindeki tarihsel formuyla yakından ilişkilidir. Bu yönüyle asıl açıklamak ve ispat etmek istedikleri birincil semantik ilkeler katmanına nispetle zaman-mekânsal açıdan daha sınırlı bir alanı kuşatırlar. Dolayısıyla bu katmanda gerçekleşen değişimler ve bunların yarattığı etki nisbî bir geçicilikle maluldür. Bununla birlikte bazı kavramsal örgülerin, kurucu terimi açımlayan birincil semantik ilkeyi izah ve ispat kabiliyeti o kadar güçlü olabilir ki, giderek, onlar olmaksızın birincil semantik ilkenin izah ve ispat edilemeyeceği yönünde bir düşünce ortaya çıkabilir. Bu durum da onları benzerlerine göre daha kalıcı hâle getirir. Örnek olarak, gayri maddi



nefs teorisi kurucu bir terim olarak nübüvveti açımlayan vahyi ve derece bakımından farklı olsa da benzeri bilgi alma tarzlarını izah ve ispat sadedinde o kadar önemli bir rol elde etmiştir ki, tamamlayıcı semantik bileşenler seviyesinden çıkarak birincil semantik ilkeler mevkiine yükselmiştir. Bu da onu zamana karşı daha dayanıklı hâle getirmiş ve ona yönelik tehditler, dizgeyi karşıtlarından ayıran birincil semantik ilkelerin korunması esnasında görülebilecek bir dirençle karşılaşmıştır. Aynı şey bazı yöntemlerle ilgili de geçerlidir. Söz gelimi, İbn Sînâ'nın aklî zorunluluk fikrine dayanan burhani bilgi anlayışı âlemin metafizik bir ilkeye dayalı olarak varlık kazandığı düşüncesini ispat etme ve bunu yaparken fizik bilimlerin verilerini de tahrip etmeksizin koruma hususunda o kadar başarılı olmuştur ki, bu yöntem ve ona içkin metafizik ilkeler giderek tamamlayıcı semantik bileşenler seviyesinden çıkarak birincil semantik ilkeler mevkiine yükselmiştir. Bu da onu kavramsal örgülerle ilgili her türden değişime karşı dirençli bir konuma getirerek, kalıcılık vasfına sahip olmasını sağlamıştır. Bunlar, sınıflandırıldıklarında dizgenin tamamlayıcı semantik bileşenleri olarak görünen, ama düşünceye özgü zamansal akış

içerisinde giderek kendisini semantik ilkeler gibi gösteren, bu sayede yüzlerce yıllık tarihsel geçmişi aşarak bugüne gelmeyi ve şimdi içerisinde muhafaza edilmeyi başaran fikirlerdir.

Birincil semantik ilkeler katmanı, aynı kurucu terimler içerisinde düşünen farklı dizgeleri ayırt etmemizi sağlayan şeydir. Bu semantik ilkeler, kurucu terimi hangi dizgenin daha iyi açıklayabileceğini gösterme hususunda rekabet içindedirler. Rekabetteki başarı, kavramsal örgüler bakımından gerçekleşen değişimlere gösterebildiği direnç tarafından belirlenir. Dolayısıyla bu ilkeler tabiatı gereği dirençlidir. Onlar eşzamanlı bir şekilde aynı coğrafyada veya aynı dönemde eşit bir şekilde mevcudiyetini sürdürebileceği gibi, bir ilke belirli bir dönem içerisinde diğerlerini ilga ederek kendisini kurucu terimi izah gücüne sahip ana ilke olarak vaz edebilir. Örnek olarak, tanrıyla ilgili tasavvurumuzu inşa eden kurucu terimlerden biri olarak “yaratıcılık” ya da insanla ilgili tasavvurumuzu inşa eden kurucu terimlerden biri olarak “sorumluluk” terimlerinin hangi semantik ilkelerle açıklanması gerektiği uzunca bir süre farklı dizgeler arasında rekabet konusu olmuştur. Yaratıcılığın Ehli Sünnet geleceğinde olduğu gibi özgür iradeyle mi, Mu'tezile'de olduğu gibi aklî ilkelerle sınırlandırılmış bir özgür iradeyle mi, Meşşai filozoflarda olduğu gibi Tanrı'nın zatından kaynaklanan bir zorunlulukla mı izah edileceği yönündeki tartışmalar buna örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde insani sorumluluğun, akıl zemininde anlam kazansa da, öncelikle ilahî buyrukla mı yoksa aklî doğa ile mi belirlendiği yönündeki tartışmalar da bunun örneğidir. İslam düşüncesinin gelişimi açısından yaratıcılığı açıklama hususunda giderek özgür iradenin, sorumluluğu ise ilahî buyruğun öne çıkması ise belirli bir semantik ilkenin yaygın referans mevkiine yükselmesini örnekler. Kurucu terimi açıklamak için hangi birincil semantik ilkenin referans

konumuna yükseleceğini belirleyen şey sadece kavramsal örgüler arasındaki diyalektik dönüşüm süreçleri ve onlara zemin teşkil eden mantıksal argümanlar değildir. Bu olguyu açıklamak için kuşkusuz bunlara müracaat etmemiz gerekir, ancak kimi zaman kavramsal örgüler noktasında bir semantik ilkenin diğerine baskın çıkma gücüne sahip olmadığı hâlde öne çıkarak referans hâline geldiğini görebiliriz. Bu noktada, başka bir faktörü daha dikkate almamız gerekir: **Zihinsel eğilim** veya **telakki tarzı**. İnsanlar şu ya da bu ilkeyi kabul hususunda, kavramsal örgülerini de aşan bir zihniyet evreniyle ilişkili eğilimlere sahip olabilir. Bu eğilimler genel olarak varlığı, insanı, insanın alemdeki yerini, Tanrı'yla ilişkisini yorumlama yönündeki bir telakki tarzı tarafından belirlenir. Bu telakki tarzı felsefi argümanların ötesinde insani yaşam alanı kuran bütün tarihî, toplumsal, kültürel ve dinî faktörler tarafından tayin edilir. Bunun inşasına büyük felsefi teoriler kadar, etkili edebî metinler, sürekli bir biçimde dolaşımda kalan masallar, efsaneler, menkıbeler, nesilden nesile aktarılan davranış tarzları, dinî metinlerin çok çeşitli yollarla beslenerek yerleşik hâle getirilmiş yorum biçimleri de etkide bulunur. Tanrı'nın insan için en iyi olanı yaratmak zorunda olduğunu savunan ve sürekli olarak “Allah için şunu ya da bunu yapmak zorunludur.” gibi cümlelerle kendisini ifade eden Mu'tezilî salah-aslah ilkesinin Eş'arîliğin iradeci tutumu karşısında ortadan kalkmasının sebepleri, muhtemelen kavramsal örgülerin gücünden ziyade Müslümanların genel zihinsel eğiliminde ve telakki tarzında aranmalıdır.

İfade edildiği üzere, birincil semantik ilkeler doğaları gereği dirençlidir ve oldukça yavaş bir biçimde değişirler. Onların değişimi, kavramsal örgüler kadar nisbî de olsa zihinsel eğilim ve telakki tarzlarındaki bir değişime de işaret eder. Böyle değişimlerin gözlemlendiği süreçler, düşüncenin

zamanındaki hususi döngü anlarından biriyle yüz yüze olduğumuzu gösterir. Yeknesak bir kronolojisi olmayan bu evreler, takip eden evrenin öncekini geri döndürülemez bir şekilde ortadan kaldırdığı astronomik zamanın aksine sonraki döngüler içerisinde korunmaya devam eder ve hiçbir zaman tümüyle yok olmaz. Bu döngüler ve onları temsil eden ilkeler ve telakki tarzları, farklı seviyeler hâlinde şimdi içerisinde korunur. Şimdiyi idrake yönelen zihinsel çabanın uzanabildiği ve kendisinden etkilendiği



F.: Özlem Akgül

en yakın katman, kronolojik olarak nihai döngünün tesir ve uzantılarını yansıtsa bile şimdi bu katmanların tümü üzerinde varlığını kazanır.

Zemin terimler ve kurucu ilkeler, kendileri değişmeyen ama değişimin kendileri üzerinde gerçekleştiği tözsel sabitleri ifade ederler. Bunlar üzerinde meydana gelecek değişim, zemin teşkil ettikleri ve farklı dizgeleri barındıran gelenek için bir oluş-bozuluş düzlemi yaratır. Bu seviyedeki bir değişim; kurucu ilkeler seviyesinde tikel geleneklerin, zemin terimler seviyesinde ise tikel gelenekleri içeren kuşatıcı geleneklerin mevcut hâlini

kaybederek yeni bir form kazanması anlamında tözsel bir dönüşümü ifade eder. Bu yönüyle zemin terimler ve kurucu ilkeler düşünce tarihinin en alt katmanını oluşturur ve her türden değişim içerisinde saklı kalan değişmez ilkeleri gösterir.

Düşüncenin tarihteki görünümünü anlamaya çabası bu katmanların her birine mahsus zamanı ve onun akış ritmini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu sayede düşünce tarihçisi, değişim nehrinin yüzeyden akan geçici görünümüleri ile derinden ilerleyen daha az geçici görünümünü ayırt etme, nihayet bir yerden sonra neredeyse kalıcı gibi görünen dip katmanlarını keşfetme imkânı elde eder. Böyle bir imkân, düşünce tarihi çalışmasını hak ettiği gerçek mevkîye yükseltir: Ona ait katmanları gösterecek rasyonel bir tasnife, bu katmanları kuran ilişkiler ve değişimlerin yarattığı zamanı ölçmemizi sağlayan dönemlere bağlı bir şekilde, düşüncenin tarihteki görünümüne yönelik bir malumat alanı inşa etmenin ötesine geçerek gerçek bir anlayış sahası kurmak. Düşünce tarihçisinin böyle bir anlayış sahası inşa etme gayreti, basitçe boş vakit öldürme, geçmişe dönük nostaljik merakı tatmin etme, tarihte böbürlenecek veya ağıt yakılacak olaylar keşfederek avunma gibi amaçlara bağlanamaz. Şimdide varlık kazanan düşünme faaliyetinin düşüncenin tarihsel katmanlarını seviyeler hâlinde muhafaza ettiği hesaba katıldığında; bu gayreti düşünce tarihçisi için anlamlı kılan şeyin, an içinde korunarak hâlâ idrakimizi yönlendiren zihinsel melekeleri keşfetme imkânı olduğu söylenmelidir. Bu melekelerle yönelik bir idrak yoksunluğu, yazının başında da ifade ettiğim üzere, tarihle ilgili basit bir cehaletten daha tehlikeli-sini doğurur. Melekeler şimdi içindeki anlamaya çabamızın yapısal bir unsuru hâline geldiği için, onlara dair kavrayışsızlık giderek mevcuda yönelik bir kavrayışsızlık ve basiretsizliğe dönüşür. ■

Varlık, Zaman ve Zamanda Oluş

ÖMER TÜRKER

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ZAMAN NEDİR SORUSUNA KADİM ÇAĞLARDAN BERİ BİRBİRİNDEN OLDUKÇA FARKLI CEVAPLAR VERİLMİŞTİR. BİR KISIM FİLOZOFLAR, ZAMANIN ARAZ değil, soyut bir cevher oluşunu ve zâtı gereği yokluğu kabul etmediğini iddia etmiştir. Buna göre zaman, zâtı gereği zorunludur, maddenin kirlerinden arınmıştır, dolayısıyla kendisiyle birlikte hiçbir cisim bulunmayan soyut bir cevherdir. Bu cevher içinde hareket meydana gelirse ona “zaman” denirken hareket yoksa “dehr” adı verilir. Bu görüşe göre zamanda olmak demek, söz konusu soyut cevher tarafından kuşatılmak demektir. Harekete konu şeyler, zamanda meydana gelirken, harekete konu olmayan şeyler dehrde meydana gelir.

Bazı düşünürler zamanın âlem küresinin en dışındaki felek (*el-Felekü'l-Muhît*) olduğunu, bazıları da bu feleğin hareketi olduğunu iddia etmiştir. Her iki görüşe göre de zamanda olmak, söz konusu felek tarafından kuşatılmak yahut onun hareketi tarafından sayılmak demektir.

Aristo ve takipçilerine göre zaman, en büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. Kısaca ifade edildiğinde “zaman, hareketin ölçüsüdür” denilir. Zaman, bitişik niceliklerdendir. Nicelik zâtı gereği bölünmeyi kabul ettiğinden zaman zâtı gereği bölünmeyi kabul eder. Diğer deyişle zaman, fazlalık, eksiklik, eşitlik ve farklılık gibi niceliğin temel durumlarına konu olur. İslam felsefesi geleneğinde hâkim olan görüş de budur.

Bu görüşe göre zaman, bölünmeyen parçalar olarak farz edilen anlardan oluşmaz; bitişik niceliklerden olmakla birlikte yerleşik veya istikrarlı bir varlığı yoktur. Diğer deyişle zamanın parçalarının tamamı bir arada var olamazlar. Dolayısıyla zaman, hareket eden cisimde bulunan ve varlığı istikrarlı olmayıp peş peşe gelen bir heyetin miktarıdır. İşte bu heyet veya durum, harekettir. Filozoflara göre bu hareketin yani en büyük feleğin hareketinin kesilmesi imkânsızdır. Şayet bu hareket dursaydı zaman da ortadan kalkardı. Klasik felsefe ve bilim geleneği, âlemin küresel ve boyutların da sonlu olduğunu düşündüğünden doğrusal bir hareketin sonsuza kadar gideceğini kabul etmemiştir. Bu sebeple zamanın kesintisiz devam edebilmesi için kesintisiz devam eden bir harekete ihtiyaç vardır. İşte bu hareket, en büyük feleğin dairesel hareketidir. Onlara göre bu felek ezelden ebede kesintisiz bir şekilde hareket etmektedir. Dolayısıyla zaman, kesintisiz bir şekilde devam eden bu hareketin ölçüsü olarak devam edecektir.

En büyük felek, bütün âlem küresini kuşattığından onun hareketi, cismanî dünyadaki bütün hareketleri de kuşatır. Hareket, kuvveden fiile intikal olduğundan zaman, kuvveden fiile intikalin miktarı olmaktadır. Meşşâîlere göre bu feleğin hareketi, aynı zamanda hareketlerin en hızlısıdır. Bundan daha hızlı olan bir intikal, artık hareket sınırından çıkar ve oluş-bozuluş kapsamına girer. Oluş-bozuluş ise kuvveden fiile intikal olmadığından bilinen anlamıyla hareket değildir. Bu sebeple de en

büyük feleğin hareketi hareketlerin en hızlısıdır. Dolayısıyla onun zamanı, bütün hareketlerin zamanından daha azdır. Diğer deyişle zaman denilen şey, bütün hareketlerin en hızlısının ölçüsüdür. Bir şeyi ölçen birim ise o şeyin cinsinden olup onun en azına tekabül

Bu açıklamaya göre zamanda oluş, kuşatıcı feleğin günlük hareketinin ölçüsü tarafından sayılabilen bitişik niceliğe konu olmak demektir.

Yukarıdaki açıklamalar dikkate alındığında Meşşâî geleneğe göre ister zamanda meydana gelsin isterse zaman-



eder. Dolayısıyla da bütün hareketler, en büyük feleğin hareketiyle ölçülür. Meşşâîler bu sebeple hareketlerin en hızlı olan bu harekete günlük hareket adını verirler. Dolayısıyla zaman, onlara göre, günlük hareketin ölçüsüdür. Şu hâlde zaman, öncelikle feleğin hareketinin ölçüsü iken bu hareket dolayısıyla da diğer hareketleri ölçer. Böylece kuvveden fiile intikallerin yani bütün hareketlerin ölçüsü, zamandır.

sız olduğu düşünülün mevcutların hiçbiri var olmak veya bir mevcudun sebebi olmak için zamana muhtaç değildir. Dolayısıyla zaman, ne varlık olmak bakımından varlığın gereğidir ne öncelik ve sonralık kavramları zorunlu olarak zamanı gerektirir. Zamandan söz edilebilmesi için hareket olması gerekir.

İslam felsefesi geleneğinde zamanın hareketin miktarı olduğu görüşü hâkim olmakla birlikte farklı görüşler



de bulunmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî'nin mutlak zaman görüşü, zamanı beş kadim ilkeden biri sayar. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî öncekilerden oldukça farklı şekilde zamanı varlığın ölçüsü olarak görür. Ona göre sürekli olan şeyin ancak zamanda sürekli olduğu düşünülebilir. Zamanda meydana gelen ve sürekli olanın ise sürekliliğinin zamansal bir ölçüsü bulunmalıdır. O hâlde zaman varlığın ölçüsüdür. Bu durumda açıktır ki, zaman, bitişik nicelik değildir ve zamanda oluş da bitişik nicelik türlerinden biri tarafından ölçülebilir durumda olmak değildir. Zaman, varlığın imtidadının ölçüsüdür ve akıllar, nefslar ve cisimlerin tamamı için geçerlidir. Dolayısıyla zaman, varlığın mevcutlar olarak tahakkukunun veya varlık anlamının genişlemesinin miktarı olmaktadır. Bu görüş, Ebû'l-Berekât'tan yüz yıl sonra yaşayan İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisinde varlığın inbisâtı (genişleme) düşüncesiyle oldukça uyumlu görünmektedir. Bu sebeple olsa gerek daha sonra Davud el-Kayserî tarafından savunulmuştur. Benzer bir görüş, ilerleyen yüzyıllarda

Alman idealist filozofları tarafından savunulacaktır. Hegel, zamanı, Mutlak'ın kendisini ifşa ettiği süreç olarak değerlendirecek ama Kayserî gibi



vahdet-i vücûdculardan farklı olarak, zamanı döngüsel değil, doğrusal bir süreç olarak düşünecektir. Bu sebeple de Mutlak'ın zaman bakımından bir

sonraki ifşasının, geri döndürülmesi mümkün olmayacak şekilde bir öncekini ve fazlasını içerdiğini, bu sürecin modern devlette kemâle erdiğini iddia edecektir. Vahdet-i vücûdcular, zamanı döngüsel ifşa süreci gördüğünden, Mutlak'ın en mükemmel zuhurunun insan-ı kâmil olduğunu yani bir insan ferdi olduğunu düşünmüşlerdir. Hegel, sûfilerin insanının yerine devleti koymuştur. İnsana karşılık bir müessesenin tercih edildiğini düşünürsek bunun, modernizmin ruhuna oldukça sadık bir takas olduğunu söyleyebiliriz.

Zaman hakkında felsefe geleneğinden oldukça farklı bir görüş, Eşarî kalamcıları tarafından savunulmuştur. Eşarîlere göre zaman, yenilenen ve belirsiz bir şeydir ve bu şey, yenilenen ama belirsiz olan başka bir şeyi ölçme işlevi görür. Burada yenilenen şeyin bilinmesi, duruma göre değişebilir. Yani ölçen de ölçülen de yenilenen şey olduğundan yenilenen bu şeylerin bilinir olması, toplumdan topluma

hatta kişiden kişiye değişebilir. Ayrıca ölçmek için kullanılan birimler de değişebilir. Kimi toplumlarda güneşin belli konumlarda bulunması ölçü olarak kullanılabilirken kimilerinde



Varlık anlamının kendisi, hem Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların hem İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin söylediği gibi bütün oluşlara kaynaklık eder. Fakat bu kaynak olma durumu, nesnelerin bir ilkeden kopuşundan ziyade bir ilkede bulunan saf varlığın, açılımı yahut ifşası şeklinde kendisini gösterir. Zira bütün nesnelerin farklılık ve taayyünlerini kaldıracak olsak geriye yine saf varlığın kendisi kalır.

günün eşit miktarda bölündüğü saatler ölçü olarak kullanılabilir. Bu sebeple zaman, milletlere, mesleklere, gün içinde bizim için daha bilinir olanlara göre değişebilir.

Pekâlâ, bu açıklamaya göre zaman tam olarak nedir? Yenilenen şeyin kendisi mi yoksa ölçen ve ölçülen şeyin birlikteliği mi? Özeldir Eşarîlere genelde kalamcılara zaman mevhum bir şeydir yani varsayımsal ve itibardır. Dolayısıyla zamanın dışta varlığından söz edilemez. Şayet zaman yenilenen şeyin kendisi ise dışta var olması gerekecektir. Bu bakımdan yenilenen şeyin kendisinin, zaman olduğu söylenemez. Zamanın yenilenen şey değil de beraberlik olması hâlinde Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin

dediği gibi beraber olan iki şey, ancak bir şeyde beraber olurlar. İşte bu iki şeyi birleştiren şey, vakittir. Bu durumda ikisinden her birinin, diğerine gösterge veya sayaç yapılması mümkün olmaktadır. Dolayısıyla beraberlik, yenilenen şeylerin içinde gerçekleştiği bir miktar değildir yahut yenilen şeylerin hakiki anlamda miktarı değildir, tam tersine bu şeyler dışta var olduğu akıl tarafından düşünüldüğünde akılda onlara ilişen bir durumdur. Bu sebeple kalamcılar işte bu ilişen şeyin ancak farazî olarak var olduğunu, dış dünyada herhangi bir gerçekliği olmadığını düşünmüşlerdir.

Yukarıda sayılan bütün zaman tariflerine göre ortak bir zamanda oluş kategorisine ulaşmak mümkündür:

Zamanda oluş, zaman içinde meydana gelen bir şeyin, ona örtüşen, belirli ve bilinen bir zamanda bulunmasını veya bulunmanın ardından gelen bir durumu ifade eder. Bu bağlamda zamanda oluş, hakiki ve mecazi kısımlarına ayrılır. Hakiki kısmı, oruç için gün gibi hareketin tamamının örtüştüğü zamandır. Zira oruç, gün doğumuyla başlar ve gün batımına kadar devam eder. Mecazi olan ise yılın bir kısmında gerçekleşen şeylere nispetle yıl gibidir. Zira bu şeyler, yılın bir parçasında meydana geldiği hâlde yılın tamamına nispet edilir. Mesela 1071'de Malazgirt zaferi kazanıldı denir. Oysa bu zafer, 1071 yılının bir parçasında gerçekleşmiştir.



Varlık ve yokluk arasındaki ilişkiden peyda olan nesne ve olayın hâlleri, varlıkla forma giren yokluğun sürekli yokladığı bir oluş hâlinde ise ilişkinin sürekliliği harekete ihtiyaç duyar. Bu anlamda hareket, varlık ve yokluk arasındaki asli ilişkinin bir tür taklididir. İşte bu hareket, kesintilidir, bu sebeple de sayılmaya elverişlidir.

Bu açıklamalardan sonra şu soruyu sorabiliriz: Zaman ve varlık arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Var oluş, süregiden bir döngü olarak karşımıza çıkar. Birbiri ardına gelen olaylar, taayyünler ve birlikler... Varlık anlamının kendisi, hem Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların hem İbnü'l-Arabî

ve takipçilerinin söylediği gibi bütün oluşlara kaynaklık eder. Fakat bu kaynak olma durumu, nesnelerin bir ilkeden kopuşundan ziyade bir ilkede bulunan saf varlığın, açılımı yahut ifşası şeklinde kendisini gösterir. Zira bütün nesnelerin farklılık ve taayyünlerini kaldıracak olsak geriye yine saf varlığın

kendisi kalır. Bu demektir ki, nesnelerin aynîleşmesi veya özdeşlik kazanması, varlık anlamının kendisinde içeren saf olma, saf kudret, saf bilgi veya saf anlamın, belirli bir şey veya durum olarak görünmesinden ibarettir. Fakat bu görünüş, aslında eksilme ve terkinin bir sonucudur. İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi imkânı sayesinde tahakkuk eden bir mevcutlar bütünüdür âlem. İmkân da yine o mevcutlar tarafından taşınır. Dolayısıyla bir nesnenin imkânı, onun bireyselleşmesinin zeminini oluşturur. Fakat o bireysellik ve taayyünde görünen şey, bizzat varlığın kendisidir. İmkân, varlığın ifşasına yataklık ederken varlık da imkâna bir tür zorunluluk kazandırır. Aslında bu, oldukça beklenmedik bir durumdur. Zira mevcut, yokluk ile varlığın işbirliğinden oluşur. Yokluğu çektiğimizde geriye varlık yani zorunluluk kalırken, varlığı çektiğimizde geriye imkân yani yokluk kalır.

Tuhaf bir şekilde varlık, yoklukta kendisini gösterir ama yokluğu yok ederek değil, tam tersine koynunda taşıyarak. Öyle anlaşılıyor ki zaman, varlığın kendisine yabancısıdır ve ancak yokluk ile varlık ilişkisinin bir ölçüsü olarak kavranabilir. Diğer deyişle zaman, yokluk ve varlığın birbirine tutkusundan doğar. Yokluk, varlığı kendindelik hâlinde uzaklaştıran ve onu yeni bir şekle sokan bir kap veya mahal gibi işlev görür. Varlık ise yokluğu taayyün ettiren ve ona kişilik ve hüviyet kazandıran bir form gibi işlev görür. Dolayısıyla zaman, varlığın şekillenmesi veya yokluğun işarete konu olmasının sürecini ifade eder.

Bu süreç, özü itibarıyla hareketli bir şey değildir, anlıktır, bütün ölçümlere direnir ve yalnızca aklın kavrayışına açıktır. Bu sebeple metafizikçi filozoflar, varlık ve yokluk arasındaki ilişkinin bu türüne, ölçülmeye kapalılığı anlamında dehr veya sermed adını vermiştir. Varlık ve yokluğun bu türden buluşmasına ise ibdâ (yok iken ve benzersiz var etme) denilmiştir. Zamanın bu türünden

nesneler arasındaki kıdem ve hiyerarşi oluşur. Rütbe ve mertebe sıralaması gibi bir kısım öncelik-sonralık ilişkilerinin hareketin miktarı anlamında zamansal öncelik-sonralık ilişkisi olmamasının sebebi de budur.

Sürecin başka bir yönü daha vardır: Varlık ve yokluk arasındaki ilişkiden peyda olan nesne ve olayın hâlleri, varlıkla forma giren yokluğun sürekli yokladığı bir oluş hâlinde ise ilişkinin sürekliliği harekete ihtiyaç duyar. Bu anlamda hareket, varlık ve yokluk arasındaki asli ilişkinin bir tür taklididir. İşte bu hareket, kesintilidir, bu sebeple de sayılmaya elverişlidir. Onun bütüncül varlığı, yalnızca idrakedir, dışta bir bütün olarak bir arada bulunmaz. Biz bir hareketin A noktasından B noktasına kadar olduğunu tasavvur ederiz ama gerçekte A noktasında B noktasına kadar uzanan bir hareket yoktur. Tıpkı varlık ve yokluğun aslı ilişkisi gibi her bir hareket de anlıktır ama ilişkinin zaafı, an-ı dâim oluşturmaya elverişli değildir. Bundan dolayı, tasavvur edebildiğimiz en az kesit, diğerlerini saymak veya ölçmek için kullanılabilir. Var oluşun bu türünde zaman, aklın hareketin oluşuna tanıklık ettiği durum veya sürece tekabül eder. Böylesi durumlarda varlık-yokluk ilişkisi kendisini bir nicelik veya miktar olarak gösterir. Evet, varlık kendinde ne niceliktir ne de miktardır. Fakat varlığın kesintili ilişkisinden tedirgin olan zihin, ilişkiyi kendisi bütünleyerek bir miktara dönüştürür. İşte Meşşâîlerin hareketin ölçüsü kabul ettiği zaman budur.

Dikkatle düşünüldüğünde varlık ya ân-ı dâimde ya da ân-ı seyyalde sürekli taayyün eder. Bu bakımdan zaman, zihnin var oluşun kademeli, sıralı ve mertebeli tahakkukunu temsil etmesini sağlayan varsayımsal bir ölçüdür. Şayet zihin, ân-ı dâime nüfuz edebilirse muhtemelen bu ölçüye gerek kalmaz, zira varlık temaşa edebilir hâle gelir. Her iki durumun şartları da farklıdır. Bunları birbirine karıştırmak, aklın



F.: Özlem Akgül

KAYNAKÇA

- Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 16-20, 54-60.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 98-105, 340-360.
- Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 102-138.

var oluşla temasını engeller. Şu hâlde zamanda oluş, seyyal anlar üzerinden varlık-yokluk ilişkisini kavrayabilecek durumda olmak demektir. Bu sebeple düşünce ve sanatın ustaları, seyyal anları ân-ı dâime çevirebildiği ölçüde kalıcılığı fark ederler. Şiir ve mimari gibi sanatlarda zaman zaman bu durum, çıplaklığıyla kendisini gösterir. ■

İbnü'l-Vakt: Vaktin Oğlu



İbn-i vaktem ben ebu'l vakt olmazam
Abd-ı mahzem ben tasarruf bilmezem
Niyâzî-i Misrî (123/1)

MESUT SANDIKÇI
Dr. Öğretim Üyesi EÜ İlahiyat Fakültesi

TARİH BOYUNCA İNSANOĞLUNUN MERAK EDİP, ÜZERİNE DURDUĞU VE KAFA YORDUĞU EN ÖNEMLİ MESELElerden biri de zamandır. Aristoteles'ten Heidegger'e, İbn Sina'dan, Fahreddin Razî ve Molla Sadra'ya birçok filozof ve düşünür zaman hakkında farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.

Zaman kelimesi sözlükte, bir işin ya da oluşun içinden geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, “vakit”, “an” şeklinde tanımlanmaktadır.¹ Aristoteles, zamanı ele alırken zamanın aşamalı olduğunu ve her bir aşamasının birbirini öncelik ve sonralık şeklinde takip ettiğini, bunların merkezinde “an”, “vakit” yer aldığını, şimdi veya an dediğimiz

şeyin ise geçmiş ile geleceği ayıran bir sınır olduğunu ifade etmektedir.²

İslam filozoflarından İbn Sînâ da zamanı Aristoteles'e benzer tarzda ele almış, zaman ile hareket arasında bir ilişki kurmuştur. Fahreddin Razi ise “an”ın, yani vaktin zamanın bölünmesi mümkün olmayan en küçük parçası ve geçmişin sonu, geleceğin ise başlangıcı olduğunu ifade etmiştir. Fakat Razî hareketin zamanı belirlemediğini, belki tersi, yani zamanın hareketi belirlediğini söyleyerek Aristoteles ve İbn Sînâ'dan ayrılmıştır.³

Sûfîler ise vakti, tasavvur edilen bir hadisenin, gerçekleşmesi muhakkak olan diğer bir hadiseyle ilişkisi olarak ifade etmişlerdir. Mesela “Bu haftanın sonunda sana geleceğim” sözünde gelme olayı bir tasavvur olurken, hafta sonu ise

gerçekleşmesi söz konusu olan hadise olmaktadır. Bu durumda hafta sonu gelme, fiilin vakti olmaktadır.⁴ Bu tanımda vakit, sınırı belirlenmiş, mevcut bir durumla irtibatlı olmuş olmaktadır, yani bir oluşu ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî bu anlamı destekler mahiyette şöyle demiştir: “Bir şeyin zamanı onun mevcudiyetidir.”⁵ Başka bir ifadesinde de zamanı “Zaman iki yokluk arasındaki şeydir.” şeklinde özetlemektedir.⁶ Yani İbnü'l-Arabî'ye göre geçmiş ve gelecek itibaridir, asıl olan yaşanan andır. Burada zaman, mevcut şey, oluş üzerinden izah edilmektedir. Zaman veya vakit denilen şey her an bir oluşu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşlerinin “O her gün yeni bir şe'ndedir, iştedir.” (55/29) ayetine dayandığını söyleyebiliriz. Zamanı Hakk'ın her an yeni bir şe'nde/işte oluşunun idraki olarak da anlayabiliriz. Öyle ki İbnü'l-Arabî'nin düşünce geleneğinde âlemde görünen çokluk, aklî itibarlardan ibaret olduğundan, zaman da bu anlamda aklî itibarlardandır. Zira Hak Teâlâ için zaman söz konusu olmayıp bütün mevcudat ve âlemler O'nun huzurunda hazır bulunmaktadır.

Diğer yandan zaman Allah'ın kullarına bir nimetidir. Kur'an'da asra, geceye, sabaha, kuşluk vaktine yemin edilerek zamanın aziz oluşuna ve

kıymetine dikkat çekilmiştir. Zaman öyle bir nimettir ki varlıklar arasındaki irtibatı onunla kurarız, tarihsel akışı ve sürekliliği onunla idrak ederiz.

Sûfîler zamanı/vakti ele alırken daha çok “hâl” kavramıyla birlikte ele almışlardır. Bu anlamda vaktin sahibi, hâl sahibidir demişlerdir.⁷ Sûfînin o anki hâli neyse, vakti de odur. Bu anlamda vakit hâle muhtaçtır. Manevî tecellilere açık olan sûfî sürekli hâlden hâle, renkten renge girer; bir iner bir yükselir, bir sarhoş olur bir uyanır, bir vecd hâline gelir, ardından sükûnete erer, bir kabz ve bir bast hâli yaşar. Makamlardan başka makamlara geçer, her makamda farklı

4 Abdülkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003, s.148.

5 Muhammed Hacı Yusuf, İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji, çev. Kadir Filiz, Nefes Yayınları, s.67.

6 Mevrure Doğan, s.349.

7 Hucvûrî, Hakikat Bilgisi, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1996, s.520.

2 Mevrure Doğan, Zamanın Olgusunun Psikolojik İyi Oluş ve İbnü'l-Vakt Bağlamında İncelenmesi, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu (Ekim 2015), Editör: Bilal Kuşpınar, İstanbul 2016, s.342.

3 Mevrure Doğan, s.344.

1 Türk Dil Kurumu, zaman.

hâllere bürünür. Geçtiği mertebeler ve yaşadığı hâller onu belirler ve adeta onun vakti, bu tecellîlerin hükmü olur. Sûfî ise bu tecellîlerin hükmüne teslim olur. İşte bundan dolayı sûfîye, *ibnü'l-vakt* yani vaktin oğlu denmiştir.

Sûfîlerden Ebu Ali Dekkâk (ö. 405/1015), vakit ile ilgili şöyle demiştir: “*Vakit, içinde bulunduğun hâldir. Eğer sen dünyada isen vaktin dünyadır. Eğer ahirette isen vaktin ahirettir. Eğer neşeli isen vaktin neşedir, hüznü isen vaktin hüzündür*”.⁸



Vakit, Cenabı Hakk'ın kulunu yönlendirmesidir. Kulun kendi iradesiyle değil, Hakk'ın iradesiyle hareket etmesidir. Böyle bir durumda olan sûfî Cenabı Hakk'ın emir ve yasaklarını yapmamazlık edemez. Babanın oğlu üzerindeki tasarrufunda olduğu gibi vaktin de sûfî üzerine tasarrufu vardır.⁹ Bu, Yunus Emre'nin “*Kahrın da hoş lütfun da hoş/ Ya dert gönder ya deva/ Kahrın da hoş, lütfun da hoş*” şiirinde olduğu gibi Cenabı Hak'tan gelen iyi veya kötü her şeye kulun boyun eğmesi anlamındadır. Diğer bir deyişle vaktin hükmüne boyun eğmek kadere razı olmaktır.

Ebu Yusuf b. Hüseyin “*Sûfî içinde bulunduğu vakti değerlendirip ikinci bir vakti düşünmeyendir*.” demiştir.¹⁰ Amr b. Osman Mekki de tasavvuf hakkında şöyle demiştir: “*Kulun her vakitte o vakit içerisinde işlenmesi en uygun olan amelle meşgul olmasıdır*”.¹¹ Sûfî bulunduğu anı en iyi şekilde değerlendirmeye, en uygun şekilde vaktini doldurmaya özen gösterendir. Bu anlamda ne geçmişle ilgilenir ne gelecekle. Çünkü geçmişteki yapıp ettiklerini düşünmesi ve oradan doğacak “keşke”lerle meşgul olması veya gelecekle ilgili planlar yapması ve hayaller kurması, içinde bulunduğu vakti zayı etmesi anlamına gelmektedir.

Hucvûrî'ye göre vakit, geçmişi ve geleceği düşünmeye imkân vermeyen şimdiki zamandır. Hakk'tan insanın gönlüne gelen bir varidat, geçmişi ve geleceği düşünemez bir hâle, cem' durumuna geçirir. Bunun üzerine sûfî şöyle düşünür “*ezelden ebede olanı bilemeyeceğimize göre hâl içinde Hak ile olmamız en iyisidir. Geçmiş ve gelecekle meşgul olmamız Hak ile aramızda bir perde oluşturur. Bu da bizi cem hâlinden tefrika hâline getirir*”. Ebu Said Harrâz'ın “*Aziz olan vakti, ondan daha aziz olmayan bir şeyle meşgul etmeyin*” sözünün anlamı budur. Hz. Peygamber “*Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki o vakte ne bir melek ne de bir resul sığar*” buyurmuştur. Yani Hak ile bulunduğum öyle bir ân vardır ki o vakitte on sekiz bin âlemden hiçbir şeye kalbimde yer yoktur. Miraçla ilgili ayette Hz. Peygamber hakkında “*Gözü gördüğünde şaşmadı ve onu da aşmadı*” (53/17) buyrulmuş olması da bunu gösterir.¹²

Sûfîlere göre tevhid ehlinin biri vuslat diğeri hicran olmak üzere iki vakti vardır. O, vuslat vaktinde de hicran vaktinde de Hak iledir. Her iki durumda da iradesine sahip olmadığından o yok hükmündedir. Kulun iradesinin zaman ile olan ilişkisi kesildiğinde yaptığı da gördüğü de Hak olur.¹³

Sûfîler vakti iki tarafı keskin kılıca benzetmişlerdir. Kılıç kesici olduğundan Allah'ın sûfîdeki hükmünü kılıca benzetmişlerdir. Kılıcın hükmü kesmektir. Vakit, her iki tarafı yani geçmişi ve geleceği kesip atar. Yine kılıcın keskin ucu olduğu gibi yumuşak ve düz olan yüzeyi de vardır. Kim kılıcın keskin ve sert tarafıyla oynarsa kılıç onu keser veya kılıç ona sert yüzünü gösterir; kim de kılıcın keskin olmayan yüzeyine dokunur veya kılıca yumuşak davranırsa kılıç da onu kesmez ve ona yumuşak yüzünü gösterir. Bunun gibi sûfîler, vaktin hükmüne boyun eğen ve vakit neyi gerekti-riyorsa onu yapanın kurtuluşa ereceğini, ona karşı çıkanın da kılıçta olduğu gibi vaktin hükmü tarafından kesileceğini, yani helak olacağını ifade etmişlerdir.¹⁴

10 Serrac Tûsî, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, s.111.

11 Kuşeyrî, *er-Risale*, s.131.

12 Hucvûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 518.

13 Hucvûrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 518.

14 Kuşeyrî, *er-Risale*, s.131.

Netice itibarıyla ibnü'l-vakt olan sûfî, bir taraftan şerî hükümleri özenle yerine getirip, geçmişin ve geleceğin kaygı ve tasasına kapılmadan vaktin gerektirdiği en uygun işleri, ibadetleri yerine getirirken diğer taraftan da Cenabı Hak'tan gelen *vecd, cezbe, sekr, aşk, şevk, hüzn, kabz, bast, mahv, ispat ve heybet* gibi manevî, lahutî hâllerin, duyguların etkisi ve egemenliği altında olmaktadır.



Sûfîlerden bazıları ibnü'l-vakt makamının, vaktin hükmü ve tasarrufu altında olduğunu ve kâmil bir makam olmadığını, bu makamdan daha üstün olan, ebu'l-vakt (vaktin babası) makamında olmak gerektiğini ifade etmişlerdir. Zira ebu'l-vakt, vakit ve hâlin hükmünden kurtulup, zamanda ve hâllerinde tasarrufta bulunan kimsedir. Vaktin hükmü altında olan *telvin* ehlidir, yani hâlden hâle girer. Oysa vakit ve hâlinde tasarrufta bulunan ise *temkin* ehli, yani hâlinde bir değişme olmayandır.¹⁵ İbnü'l-vakt edilgenlik anlamını ifade ederken ebu'l-vakt ise etkinliği ifade etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde ebu'l-vaktin daha üst bir merteye olduğunu söyleyenler, seyr ü sülûkun edilgenlikten etkinliğe doğru bir seyr olduğunu da ifade etmişlerdir.¹⁶

İbnü'l-Arabî ve takipçileri ebu'l-vakt için vaktin sahibi, vaktin efendisi, vaktin imamı ve zamanın aynı gibi tabirler kullanmışlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre zamanın sahibi (ebu'l-vakt) zaman ve mekânda ortaya çıkmış tek bir şahıstır. Kendi döneminde tek olması itibarıyla zamanın kutbudur. Kutup Hz. Muhammed'in (sav.) halifesi, naibidir. İbnü'l-Arabî'ye

15 Semih Ceyhan, *Vakit*, DİA, c.42, s.492.

16 Semih Ceyhan, *Vakit*, DİA, c.42, s.492.

göre Hakk'ı Hak ile gören, hevasını boyun eğdirtmiş kişi vaktin efendisidir ve ona uyulması gerekir. Vaktin sahibi aynı zamanda Hakk'ın suretidir ve kendisine tasarruf yetkisi verilmiştir. Dilerse Hakk'ın kendisine verdiği kullar hakkındaki tasarruf yetkisini kullanır dilerse bunu Rabbine bırakır. Bu özelliğe sahip kul hilafette nebilere katılır, ama risalette onların makamına katılamaz. Bundan dolayı vaktin

sahibi kimse nebilerin halifesi konumundadır, nebilerin getirmiş olduğu şeriata tabidir ve şeriata hükümlerinde tasarruf yetkisine sahiptir.¹⁷

Mevlânâ Celaleddin Rûmî'ye göre ise sûfî hâle kavuşup değeri arttığı için vaktin oğlu olmuştur. Yani geçmişi ve geleceği düşünmez, bulunduğu vaktin gereğini yerine getirir. Vaktin sahibi, sâfî olan kişi ise vakitten de hâlden de kurtulmuştur.¹⁸ Diğer bir deyişle sâfî olan kimse her şeyden geçmiş ve her şeyi terk etmiştir. Terki de terk etmiştir.

Tasavvuf düşüncesi içerisinde vaktin sahibi ve efendisi tabirleri daha üst makamı işaret etse de sûfîler için önemli olan Niyazî Mısrî'nin de ifade ettiği gibi mahza kulluk olmuştur. Sûfîler her daim kul olduklarının bilincinde olmuşlar ve Hak'tan gelecek olan tecellîlere kendilerini hep muhtaç görmüşlerdir. ■

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risale*, thk. Abdülkerim Ata, Mektebetü'l-Ebu Hanife, 2000.
- Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2003.
- Hucvûrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 1996.
- İsmail Ankaravî, *Minhacü'l-Fukarâ*, haz. Safi Arpağuş, Vefa Yayınları, 2015.
- Mebrure Doğan, *Zamanın Olgusunun Psikolojik İyî Oluş ve İbnü'l-Vakt Bağlamında İncelenmesi*, Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu (Ekim 2015), Editör: Bilal Kuşpınar, İstanbul 2016.
- Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz, Nefes Yayınları, 2013.
- Niyazi Mısrî, *Divan*, Haz. Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, 1998.
- Semih Ceyhan, *Vakit*, DİA, c.42.
- Serrac Tûsî, *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.
- Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili-II*, Mavi Yayıncılık, 2007.

17 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s.664.

18 İsmail Ankaravî, *Minhacü'l-Fukarâ*, Vefa Yayınları, 2015, s.443.

Edebiyatımızda Zamâna Dâir veya o da bir zamân imiş

Şehâ fevt itme sakın ‘ömr çanağın
Demidür yi zamânuñ gözi yağın

(Sultânım! Ömür çanağını sakın ola zâyî etme!
İşte vaktidir, ye zamanın gözünün yağını!)
Karamanlı Aynî

ATABEY KILIÇ
Prof. Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi atabey@erciyes.edu.tr

ŞEMSEDDİN SÂMÎ’NİN MEŞHUR ESERİ “KÂMÛS-I TÜRKÎ’YE GÖRE, ARAPÇA, MÜZEKKER BİR KELİME olan zamân, ezmine şeklinde cem’ edilmekte, yani çokluk hâle getirilmekte olup “1. Vakit, hengâm, çağ, 2. Devr, ‘ahd, 3. Mühlet, mehil, imhâl, 4. Mevsim” vb. gibi çeşitli mânâlarda karşımıza çıkar. Yine aynı sözlüğe göre ‘hâl, mâzî, istikbâl’, yani, şimdi, geçmiş ve gelecek diye de ana hatlarıyla üçe böldüğümüz fiil çekimleri de bu sınıfta düşünülmelidir.

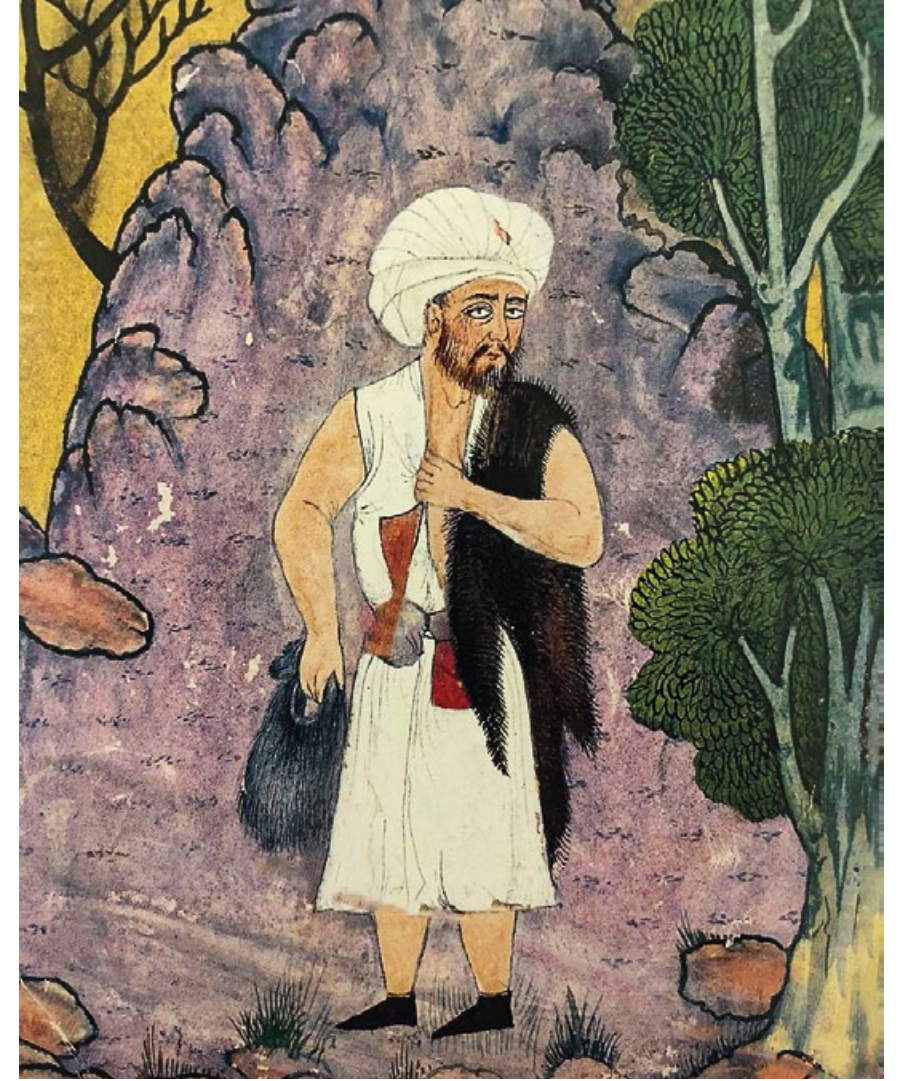
Değişik sözlüklere bakıldığında “sâ’at, dehr, fursat, ‘asr, müddet, mühlet, vakit, dem, ân, ezel-ebed, felek” gibi pek çok yan ve yakın anlamıyla da karşılaştığımız zaman üzerinde, bilinen medeniyetlerin, önemli yaklaşımları, birbirini tamamlayan veya zıt görüşleri de olmuştur. İlimlerin her birine göre farklı şekillerde tasnif edilebilecek olan zaman kavramı, hâliyle en geniş şekilde edebiyat dünyasında işlenmiştir. “Edebiyatın ‘Zaman’ konusu ile ilgisi insan hayatı ile olan ilgisinin tabîî bir neticesidir; çünkü hayat zaman içinde bir akış ve sürekliliktir. İnsanın hayat hakkında düşünürken en çok öğrenmek istediği şey bu akışın ne zaman başladığı ve ne zaman biteceğidir. Bu hususta insanın kafasını kurcalayan diğer sorular şunlardır: Zaman denilen bu akış hakikaten var mıdır, yoksa sadece bir aldaniş mıdır? Akan zaman mıdır, yoksa insan mıdır? Doğum, ölüm ve mukadderatın bu akışla münasebeti nedir? Edebiyat en eski çağlardan beri bu konularla ilgilenmektedir. Zaten edebiyat, bütün güzel sanatlar gibi, Zamanın esiri olan fani insanın kendinden daha devamlı bir şey yaratmak, diğer bir tâbirle, edebileşmek arzusundan doğmuştur. Edebiyat, insanın hayatta kıymet verdiği her şeyi alıp götürün tahripkâr ‘Zaman’ karşısında insana bir teselli kaynağı olmuştur. Edebiyat ilim gibi sert yürekli değildir. İlim korkunç hakikatleri insanın önüne serip bırakıyor, fakat insanı teselli etmiyor. Bu iş daha insancıl olan Edebiyata kalıyor.”¹

Hâsılı, felsefî de bir mevzû olan zaman hakkında diğer ilimlerin ne söylediğini bir yana bırakalım ve edebiyatın bu hususta bize ne dediğine ana hatlarıyla göz atmaya çalışalım.

Eski Türkçe’de “öd” kelimesi ile karşılanan “zaman”, Kutadgu Bilig’de ilk olarak asıl metnin

Yağız yir yaşıl kök kün ay birle tün
Törütti halâyık öd ödleğ bu kün

¹ Bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Ahmet Edip Uysal, “Bazı Eski Edebiyatlarda Zaman Telâkkileri”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. 17, Sayı 1.2, s. 173-208. Ankara 1959.



Nesimî- Meşârî’ş Şûarâ Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü, 772’de Kayıtlı

(Yağız yer, mavi gök, güneş, ay ve gece ile mahlûkâtı, zamânı ve zamâneyi yarattı) şeklindeki üçüncü beyti ile karşımıza çıkar. Buradan anlaşılacağı üzere ilk mısrada, “Ellezî haleka seb’a semâvâtın tibâkan” (Mülk 3.) (Gökleri, yedi kat üzerine yaratan, O’dur.) âyeti ile “Ve hüvellezî halekalleyla vennehâra veşşemse velkamera.” (Enbiyâ 33.) (O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır.) âyetine telmih vardır. İkinci mısradan da Allah’ın, mahlûkâtı, zamânı ve zamâneyi/feleği yarattığından bahsedilir. İslâmî Edebiyatımızın, şimdilik, bilinen ilk ve aynı zamanda 6600’ü aşan beyit sayısı ile en hacimli mesnevîleri arasında yer alan Kutadgu Bilig’de, öd ve ödleğ / zaman ve zamâne veya felek kavramı,

(554) sen az ivme işler ödinge tapug
ödi kelse açlur bu beklig kapug
(1370) ölüm kelmez erken ölümke itin



Kutadgubilig

- (2286) tiriglik ödinde tapug kıl tapın
ayıklıĭ turur bu ölüm belgölüg
ödi kelmeginçe er ölmez külüg
- (2521) negü tir eşitgil ukuşlug tili
ukuşlug tili açtı ma ‘ni yolu
- (2522) ödi bolsa körkit meliklerke yüz
ayyttukta sözle tilin sözke söz
- (2523) kamuĭ nengke vakt ol ödi belgölüg
ödi boldı erse körür iki köz
- (4625) yaşıng erse altmış ödüng erse kış
isig işke tutgıl sogık kılma iş

örneklerinin de işaret ettiği üzere defalarca karşımıza çıkar. Bu bakımdan, 100’ün üzerinde olduğunu söyleyebileceğimiz bu beyitlerin daha iyi anlaşılması için şerhi veya modern ifadeyle bir çeşit yorumu, günümüz Türkçesindeki karşılıkları, karşılıklı konuşma ve tartışma şeklindeki anlatım tarzının başarısındaki yeri, kelimelerin hakîkî ve mecâzî mânâları ile Kur’ân-ı Kerîm ve hadislere olan göndermeleri, yani “iktibâs” ve “tenvîr” sanatları açısından incelenmesi bile, tek başına veya ayrı ayrı ele alınması gereken mevzûlar olarak dikkat çekicidir.

Ahmed-i Yesevî Hazretleri (13. yy.), Fakr-nâme adlı eserinde “âhirü’z-zamân yakın bolganda andag meşâyıhlar peydâ bolgay kim iblis ‘aleyhi’-la’ne alardın sebak algay ve heme halk alarga muhib bolgay” ibâreleriyle, yani günümüz lisânıyla “Kıyâmet kopmaya yakın olduğunda dünyâda şeyhler ortaya çıkacak, bunlar lanetli şeytan ile ortak iş tutacaklar ve bütün halk da onlara muhabbet besleyecek” diyerek bize âhir-zamân hakkında bir küçük ikazda bulunmaktadır.

14. yy.a âit, yazarı bilinmeyen bir Mevlid metnindeki şu beyitler dikkat çekicidir:

Senüñ ‘aşkuñla geçmişdür bu ‘ömrüm
Senüñ şevkuñla devr ider zamânum

(Bu ömrüm, senin aşkunla geçmiştir. Zamânım da seni özlemek ve aramakla geçmiştir.)

Ki muntazır olmuşdum bunca zamân
Bilüben nâ’il oldum şimdi el-ân

(Bunca zamandır yolunu gözlemiştim. Şimdi seni bildim ve murâdıma nâil oldum.)

Gelecekdür zîra âhir-zamandan
Gele hem kâribân kavmile bundan

(Kıyâmetten önce gelecektir çünkü. Bundan da o kavimle beraber bir kervân gelsin.)

Muhammed’üñ gelecegi zamânı
İrişmişdür budur anuñ nişânı

(Muhammed’ün geleceği vakit erişmiştir. Onun nişânı da budur.)

Bilüñ âhir zamân peygamberidür
Dahı cümle Nebîler serveridür

(O’nun âhir-zaman peygamberi olduğunu iyi bilin. O, bütün peygamberlerin de başı/başkanıdır.)

14. yy. şâirlerinden olan Kaygusuz Abdâl’in şiirlerinde geçen zaman, vakit, zamâne gibi kavramları, şu beyitle örneklendirebiliriz:

Hezarân eyyâm u devrân zamâne görmüşem nola
‘Acebleme beni sen uş yine bu zamâne geldüm

(Binlerce gün, devir, zamâne gördüysem ne olur ki? Bana şaşkın şaşkın bakma sen! İşte tekrar bu zamâna geldim.)

Klâsik Türk Edebiyatı devri şâirlerinin “zaman”ı ve onunla yakın anlamlı kelimeleri, cümle içerisinde zarf olarak çokça kullanmakla birlikte, çoğunlukla “zamâne” ve “felek/dehr” kavramları ile beraber ve olumsuz mânâda kullandığını görüyoruz. Sadece Seyyid Nesîmî Hazretleri’nin şiirlerine şöyle bir baktığımızda bile bu kavramın ne kadar renkli bir kullanımının olduğuna şâhit oluruz:

“Ol zaman kim lutf ile bir gevhere kıldın nazar
Zâhir ol gevherden oldı cümle eşyâ bî-aded”
Seyyid Nesîmî

(Sen, bir cevhere lutf ile baktığın zaman, bugün gördüğümüz her şey hadsiz hesapsız bir şekilde o cevherden ortaya çıktı/göründü.)

“Gel gel berü ki savm u salâtuñ kazâsı var
Sensiz geçen zamân-ı hayâtuñ kazâsı yoh”
Seyyid Nesîmî

(Yakınıma doğru gel gel ki, namazın da orucun da kazâsı var/mümkün, fakat, sensiz geçen günlerin bir kazâsı yok.)

“Türlü türlü ton içinde gördüm anı dem-be-dem
Şîve birle külle yevmin hüve fî’-şe’n gösterir”
Seyyid Nesîmî

(Onu, türlü türlü elbiseler içerisinde zaman zaman/ânbeân gördüm. O, nazlı nazlı “her gün ayrı bir iş ve meşguliyettedir.”â-yetine uygun işler gösterir.)

“Her seher vaktinde kim bülbül figânın başlar
Âhım artar şöyle kim akar gözümünden yaşlar”
Seyyid Nesîmî

(Her seher vaktinde bülgül figân etmeye başlar. Benim de âhım o derece artar ki gözümünden kanlı yaşlar akar.)

“Ey mâye-bahş-ı eşyâ sensin nihân u peydâ
Hem râzık-ı halâyık hem hâlık-ı zamansın”
Seyyid Nesîmî

(Ey eşyânın günden güne artmasını sağlayan Rabbimiz. Görünen görünmeyen Sensin. Sen hem bütün mahlûkâta rızık veren Rezzâk’sın, hem de zamânı Yaratan’sın.)

“Ben cümle cihân u kâ’inâtım
Ben dehr ü zaman zaman benim ben”
Seyyid Nesîmî

(Ben, bütün cihânım, kâinâtım/varlığım. Ben dehrim, zamanım. Ben zamânım, zaman...)

“Dehr ü zamân içinde çün bulmadı kimse bir dahı
Sencileyin bu lutf ile dehr ü zaman mısın nesin”
Seyyid Nesîmî

(Dehr ve zamânın içinde hiç kimse Senden başka/senin gibi birini bulamadığı için bu lutuf ile dehir ve zaman mısın Sen?)

“Zamâne zülf ü ruhundan belâya saldı beni
Hem ol zaman ki seçildi karası ağından”
Seyyid Nesîmî

(Zamâne/Devir insanları, beni senin büklüm büklüm saçın ve parlak yanağından dolayı belâya saldı/düşürdü. Bu öyle bir zaman ki, ak ile kara birbirinden ayrılır hâle gelmişti.)

“Hisâbın sâ’ati geldi ne sayarsın ne sanarsın
Şumârın sağışın bil kim hisâbın bî-şumâr oldu”
Seyyid Nesîmî

(Hesap vermenin vakti/sâati geldi, daha ne sayarsın, ne zannedersin? Neyi, ne kadar sayacağını iyi bil ki, senin hesâbın artık hesapsız bir hâle geldi.)

Kezâ, Cem Sultan da ömrünün büyük bir kısmı sürgünde veya daha doğru bir ifâdeyle gurbette geçmiş bir insan olarak zamandan ve zamânedен bir hayli şikâyetçidir:

“Kıldı zemâne cevır ü cefâlar dırıĭ
Zevk u safâya olımadum âşinâ dırıĭ”
Cem Sultan

(Zamâne, ne yazık ki, eziyetler etti, cefâlar eyledi bana. Zevk u safâya bir türlü âşinâ olamadım/onlarla tanışamadım hiç, yazık!)

“Nûşını sen Cem’üñ yine nîş eyledüñ felek
Sanur mısın ki ya’ni bir iş eyledüñ felek”
Cem Sultan

(Ey felek! Cem’in yediğini içtiğin iyine zehir ettin. Ne yani, iyi bir iş mi ettiğini sanıyorsun?!)

“İgen yüz virme ol zülf-i siyâha
Ki iy can fitne-i âhir-zemandur”
Cem Sultan

(O saçları kara dilbere sakın ha, fazla yüz verme! Çünkü ey can, o dilber âhir-zaman fitnesidir/kıyameti koparacak kişidir.)

16. yy. şâirlerinden Karamanlı/Lârendeli Hamdî’nin Leylâ ile Mecnun Mesnevîsinde yer alan şu zarif beyti de latife tadında aşağıya alalım:

Vefâ levhi yazulduĭ zamanda
Sıdılar hâmeyi nâm-ı zenanda ²

(Vefânın adı bir levhaya yazıldığı zaman, kadınların ismi geldiğinde kalemi kırdılar.)

² KÜTÜK Rıfat, Larendeli Hamdî’nin Leyla ile Mecnun Mesnevisi (Metin, İnceleme ve Diğer Leyla ile Mecnun Mesnevileriyle Mukayesesi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2002. S. 587-88.



Hoca Ahmet Yesevi Türbesi / www.akmb.gov.tr

Bilindiği üzere “zaman” kavramı, dilimizde yüzyıllardır çok çeşitli ekler ve fiillerle de kullanılmaktadır. Özellikle birleşik fiil olarak kullanımında dikkat çeken tasarrufların bazılarını aşağıda görmek mümkün olabilir.

Meselâ, 14. yy. dînî metinlerinden olan meşhur Neh-cü'l-Ferâdîs (Cennetlerin açık yolu) isimli eserde ‘zaman vermek’ birleşik fiili şu şekilde karşımıza çıkar: “*turur-men tidi erse bu melikniñ yüzi mütegayyir boldı titreyü başladı takı aydı “Ey melekü'l-mevt maña zamân birgil”*. Yani, günümüz Türkçesiyle “Dururum dedi ise, bu melikin yüzü hâlden hâle girdi, titremeye başladı ve şöyle dedi: Ey ölüm meleği! Bana zaman ver!”

Metinlerimizde “zaman” kelimesinin “mevsim, dönem” gibi karşılıklarıyla bir hayli karşılaşılmaktayız. Meselâ 14. yy. tıbbî metinlerinden Cerrâh-nâme'deki “... *devâlar koyalar. Kaçan cerâhat karında vâki ' olsa bagarsuk yâhud yag taşra çıksa ve şişse zamân dahı kış günü olsa issi şarâbıla tılâ ideler hattâ şiş gide yâhûd*” (... ilaçlar sürsünler. Eğer cerâhat karında olursa bağırsak veya yağ dışarı çıkarsa ve yara şişse, zaman da kış günü olsa sıcak şarap sürsünler, o zaman şiş gider ya da...) ibârelerden da anlaşılacağı üzere, kelime, *mevsim* karşılığında kullanılmıştır.

Zaman kelimesinin edebiyatımızda kullanıldığı yaygın anlamlardan birisi de müphemlik ifade etmekle beraber ancak ehlinin bilebileceği bir zaman dilimidir. Meselâ, 14. yy. eserlerinden olan Gülistan isimli mesnevîde geçen aşağıya aldığımız beyitte, bu dilim, ‘ezel’ olarak düşünülmüştür:

*Ol zamânda kim yogıdı kâ'inât
Haznede gizli dururdı bu şîfât*

(O zamanda/ezelde, kâinât/varlıklar henüz yok idi. Bütün bu vasıflar/sûretler/varlıklar, hazinede gizli durur idi.)

*Dedi ben Peygamber idim şol zaman
K'anda Âdem'den bilinmezdi nişân
Muhammediyye (15. yy.)*

(Hz. Muhammed “Ben o zaman/ezelde, peygamber idim ki, daha Hz. Âdem'den herhangi bir nişan yoktu.” dedi.)

*Zamân cârî degilken saña aslâ
Zamânı eylediñ tekvîn ü inşâ
Sünbülzâde Vehbî (18. yy.)*

(Zaman senin için hiçbir zaman geçerli değil iken, zamânı yarattın, inşâ ettin Sen.)

Bununla beraber, her zaman diliminde münâfık/zamâne'nin bulunacağına da kat'î bir inanç/kanâat vardır:

*Varıdı ol zamânda çok münâfık
Bulunur mı zamân kim yok münâfık
Mevlid (15. yy.)*

(O zamanda da çok münâfık var idi. Münâfığın olmadığı bir zaman var mıdır/bulunur mu?)

Her ne kadar şâirlerimizin tasarrufunda zaman kelimesi daha çok “ezel” için kullanılmış olsa da bunun yanına muhakkak geniş zaman ifâdesiyle birlikte “ebed” kavramını dâhil ederler. Böylece kavram ezeli ve ebedi de içine alacak şekilde genişler.

*Görünen cümle Hak'dır her zamânda
Bu âdem zâtıña burhân degil mi
Âdile Sultan (19. yy.)*

(Görünen, her zamanda hep Allah'tır. Bu insanoğlu da Senin varlığına/zâtına bir delil değil midir ya?)

15. yy.da kaleme alındığını bildiğimiz müellifi bilinmeyen “Makâmatü'l-Ârifîn” isimli bir manzum eserde ise “*Burada ne geçmiş, ne gelecek ne de şimdiki zaman vardır. Hepsi de bekânın kendisidir. Ne o var, ne de bu.*” ifâdesiyle aslında zaman kavramına felsefî açıdan daha farklı bir şekilde yaklaşmaktadır:

*Ki bunda mâzî müstakbel zamân yok
Hemân 'ayn-ı bekâdır in ü ân yok*

Yine, aynı yüzyıl eserlerinden olan Gül ü Hüsrev mesnevîsinde de benzer bir yaklaşım görürüz:



*Bulina evvel ü âhir zamânda
Görine zâhir ü bâtın mekânda*

(Evvel de âhir de zamanda bulunur; zâhir de bâtın da mekânda görünür.)

Hükümdarlarımızdan Murâdî de benzer düşüncededir.

*Bilgil ki bekâsı yok zamânuñ
Gelsün dilüñe oñatca hâlet
Murâdî (16. yy.)*

(Bil ki zamânın bekâsı yoktur. İçinde yaşadığın hâller, diline kolayca gelsin de söyle!)

*Zaman, şaşılacak bir mefhumdur:
'Acâyib lu 'beti vardur cihânuñ
Garâyib sür' ati vardur zamânuñ
Hüsrev ü Şîrîn (16. yy.)*

(Cihânın şaşılacak oyunları vardır. Zamânın da garip garip, hızlı bir akıp gidişi vardır.)

Mâlum olduğu üzere Cenâb-ı Hak, zamâna ve mekâna sığmaz. Mahlûkâtın da Allah'ı bu bakımdan tam mânâ-sıyla bilmesi, anlaması mümkün değildir. İşte bu fikri 15. yy. şâirlerinden Çâkerî, şu güzel beyti ile îzâh etmektedir:

*Bilür halk ismüñi bilmez nişânuñ
Mekânsuz varsın yokdur zamânuñ*

(Mahlûkât Sen'in ismini bilir fakat, nişânını bilmez. Herhangi bir mekâna sığmadan Sen varsın, zamânın da yoktur.)

Zaman, fitne ve zulüm zamânıdır. Gerçek âşıklar, inananlar, zamandan her zaman bîzârdır, zulüm görürler. Sığınılacak tek kapı, Cenâb-ı Hak katıdır.

*Yâ Rab bu zulm u fitne zamânından el-amân
Âmîn iden bu virde belâdan emîn ola
Şeyhî*

(Ey Allâhım! Bu zulüm ve fitne zamânından bizi emîn eyle, kurtar! Bu duâya, âmîn diyenleri de belâlardan koru!)

Ey bî-zamân u bî-mekân
Hayretde kalduk bî-mecâl
Kemâl-i Ümmî (15. yy.)

(Ey zamandan ve mekândan münezzeh olan Rabbim! Güçsüz kuvvetsiz bir hâlde, hayrette kaldık. Medet!)

Dil-berde yoh vefâ vü zamânda şafâ kişi
Yâr ile mi çıkışa ya hod rûzgâr ile
Şeyhî

(Sevgilide vefâ yok, zamanda dürüstlük. Kişi, sevdiğine mi kızsın yoksa felek/zaman ile mi uğraşsın?)

Fakat yine de şâirlerimiz fitneyi bile, sevgili söz konusu olunca hoş görürler:

Sevdüğüm bir sanem-i şûh-ı cihândur küçücük
Gözi câdû özi fettân-ı zamândur küçücük
Alî (15. yy.)

(Sevdiğim, cihânı katıp karıştıran küçücük bir şuh sanemdir. Gözü büyüleyici, kendisi de zamanın en fettân/çok fitne çıkaranıdır, küçücük...)

Muhibbî mahlasıyla şiirler yazan Kânûnî Sultan Süleyman da zamanın çok kısa bir müddet olarak düşünülmesini salık verir bizlere:

Muhibbî her nefesde şükrüñ artur
Varımış bir nefes dahı zamânuñ

(Muhibbî! Sanki bir nefeslik bir zamanın kalmış gibi, aldığın her nefeste Allah’a ettiğin şükürlerin adedini artır.)

Kezâ, 16. yy. şâirlerinden Çamçak Mehmed Çelebi de benzer bir görüş sunar:

Ân u hüsnüñ kim ölümlüsidür anuñ haste-dil
Âh kim dirlük zamânın baña bir ân eylemiş

(Senin yüzünün, endâmının güzelliğinin ölümüne sevdâlısıdır şu hasta gönlüm. Âh ki, felek, dirlik zamanını, bana bir ân/kısacık bir zaman dilimi etmiş de bırakmış!)

Zaman, akıp gider ve insan oğlu onu elde edemez bir türlü.
Kâr mevkûf-ı zamân lîk zamân elde degül
Hayf ser-rişte-i ‘ömr-i güzerân elde degül
Âgâh (17. yy.)

(İş, zamâna bağlı, fakat zaman elde değil. Ne yazık ki, akıp giden ömrün ip ucu da elimizde değil!)

Klâsik dönem şâirlerinin en çok şikâyetçi olduğu zümre veya şahıslar, pek çok medeniyette de gördüğümüz üzere “zamâne”dir. Bunlar, hayatı yaşamayı hedeflerler, ileriye geriye düşünmez, vefâ duygusundan bîhaber oldukları gibi cefâ etmekten de geri durmazlar, kendi menfaatlerinden başka bir kaygı veya mukaddesleri yoktur, aldatırlar, yalan söylerler, münâfıkırlar, çoklukla da mürâyî olurlar. Hâl böyle olunca, iyi insanlar, zamânenin elinden her türlü eziyeti, cefâyı görür, çekerler. Şâir dilinde en çok duyduğumuz şikâyet genellikle bunlara dâirdir, bedduâlar da yine onlaradır:

Bu imiş çün zamânuñ şimdi kârı
Bulurlar mesned ile i ‘tibârı
Mihri Hatun (15. yy.)

(Zamânın/Zamânenin şimdi işi gücü, bir yere dayanarak itibar bulmak imiş!)

Hamdî zamânedен nice aqlamasun bu dem
Bir tâze gül giderse yirine diken biter
Hamdî (15. yy.)

(Hamdî, zamânenin elinde bu dem/zaman nasıl aqlamasın ki? Bir tâze gül giderse, yerine mutlakâ diken biter.)

Nev-bahâr ile zamâne pîri oldı nev-cüvân
‘Âlemüñ her kûşesini eyledi bâğ-ı cinân
Edirneli Şevkî (15. yy.)

(Zamânenin yaşlısı, ilkbahar gelince birden bire delikanlı oldu çıktı! İlkbahar, âlemin her bir köşesini cennet bahçelerine döndürdü.)

İçirür çarh elinden ‘âdetidür
Kime şerbet kime zehri zamâne
Mihri Hatun

(Zamânenin âdeti/huyu budur işte! Çarhın/feleğin elinden kimine şerbet içirir, kimine de zehir.)

Sâkî zamânenüñ cigeri kanını getir
Nûş idelüm ki cûş kıla kanumuz gerek
Şeyhî (15. yy.)

(Ey sâkî! Zamânenin ciğer kanını getir de içelim, coşalım, kanımız kaynasın!)

Âh elinden zamane âdeminüñ
Ki göge irdi burnı eñ kiminüñ
Hamdî-Kıyâfet-nâme (15. yy.)

(Zamâne adamının elinden âh-vâh! Kiminin burnu tâ göğün en son tabakasına değdi.)

Zamâne bâyi‘ ü cân müşteri cihân dellâl
‘Aceb mi fark-ı helâl ü harâm iden dirse
Şeyhî

(Zamâne satıcı, can müşteri/alıcı, cihan tellal/çığırtkan... Helâl ile harâmı fark eden bir kişi, bunu böyle görse, buna şaşılır mı?)

Görüñ zamâne n’eyledi ben mübtelâyıla
Ayrıdı yârdan beni derd ü belâyıla
Alî (15. yy.)

(Bakın, görün ki, zamâne ben düşkünü ne etti? Derd ü belâ ile beni sevdiğimden ayırdı.)

Zamâne bizde gevher sezdügiçün dil-hırâş eyler
Anuñcün bagrumuz hûndur ma‘ârif kâniyuz cânâ
Bâkî

(Zamâne bizde bir cevher gördüğü için hiç durmadan kalbimizi yaralar durur. İşte bu yüzden, bağrımız kan doludur, ma‘rifetler madeniyiz ey sevgili.)

Zamâne bâğ-ı fenâdur bu mevsimi hûş gör
Safâ-yı kalb gerekse gözet makâm-ı huzûr
Sehî Bey (16. yy.)

(Zamâne, fenâ/yokluk bahçesidir. Bu yüzden bu fenâ mevsimini hoş gör. Eğer kalbin rahatlasın istiyorsan huzûr makamını iste/gözet!)

Ümîd beste vü tâli‘ zebûn felek gaddâr
Zemîn mehîn-i ahâlî zamâne dûn-perver
Nev’î (16. yy.)

(Ümîdin eli kolu bağlı, tâlih düşkün, felek merhametsiz. Zemîn, ahâlinin zayıf düştüğü bir yer ve zamâne de alçak insanları koruyup kolluyor.)

Hilâl iken de bulur bedr iken de rif’ati mâh
Zamânede bir olur hep kemâl ile noksân

Nev’î

(Hilâl iken de dolunay iken de ay her zaman yüksektir, kıymetlidir. Zamâne için de kemâl ile noksan, birdir.)

Gördüm zamâne uymadı uydum zamâneye
Benden yüzün çevürdi soñ ucu zamâne bak
Sehî Bey

(Baktım ki zamâne bizlere uymadı, ben uydum zamâneye. Fakat yine de sonunda benden yüz çevirdi. Şu dönem zamâneye bak!)

Yokdur rakîb-i zâğ gibi âşiyânımız
‘Ankâlaruz zamânede bî-âşiyânlaruz
Bağdatlı Rûhî (16. yy.)

(Şu köpek rakip kadar bile bir yuvamız yoktur. Allah bilir ya, zamânede, ankâ gibi konacak bir yerimiz yoktur da onun için yuva bilmeyiz...)

Virdüñ rakîbe râhat u mihnet Celîlî’ye
Âh ey felek zamâne gibi dûn-perestsin
(16. yy.)

(Rakîbe râhat, Celîlî’ye de eziyet verdin ey felek. Elinden âh edelim âh! Çünkü, sen de zamâne gibi aşağılık kimseleri seviyorsun.)

Ehl-i ‘iffet mu‘teber olmaz cihânda bir zamân
Müfsid ü gammâz olan mümtâz olur ‘âlem bu ya
Fâzıl Paşa (19. yy.)

(İffet ehli insanlar, cihanda hiçbir zaman itibar görmez. Fesat ehli, işi gücü lâf getirip götüren âdî insanlar, hep seçkin olur, ne hikmetse!)

Ehl-i insâf ne mümkün bula ‘izz ü ikbâl
Sıdk u ihlâs zamân içre kabâhat gibidür
Fâzıl Paşa (19. yy.)

(İnsâf ehli, izzet ve ikbâli nerede bulsun? Bu mümkün müdür? Sadâkat/Bağlılık, temiz ve dürüst olmak, bu zaman içinde bir kabâhat gibidir ancak..)

Hele bazı şâirlerimiz devrin yöneticilerine o kadar kızgındırlar ki, kendilerini tutamazlar artık.

Ehl-i ‘irfâna kuru tahsîndür ihsânları
Bu zamâne beglerinüñ cümle etvârın s..em
Hayretî

(Bu zamâne beylerinin ihsanları kuru kuruya bir “âferin” demektir. Ben bunların hepsinin yaptığını, ettiğini seveyim!)

Hüsnüñ zamâne hüsnidür iy yâr-ı dil-firîb
Aldanma gel bu hüsnüñe ki devrân gelür geçer
Muhibbî

(Güzelliğin, nihâyetinde zamâne güzelliğidir ey gönül çelen sevgili. Bu güzelliğine gel aldanma, bu devran da gelir geçer.)

Şâirlerimizin ‘zaman’ kelimesini çoğunlukla “zaman zarfı” olarak kullandığını söylemiştik. Bu tasarruf, daha çok “nice zaman, bunca zaman, bunca vakit, zamân ile..” vb. şeklinde karşımıza çıkmaktadır:

‘Aşk bâbın dahi bir vech ile tahrîr idemez
Mihri kim bunca zamân defter ü dîvân karalar
Mihri Hatun

(Aşk bâbını/faslını/bölümünü bile tek bir cephesiyle yazamazken Mihri bunca zamandır defter divan karalar durur.)

Zülfüñ zamân ile gönili kor u cân alur
Zîrâ ki mâr müddet ile ejdehâ olur
Bursalı Nakkâş Sâfî (15. yy.)

(Zaman geçtikçe, büklüm büklüm saçların gönlü bırakır da canı almaya başlar, tıpkı, yılanın belli bir müddetten sonra büyüyüp ejderhâ olması gibi...)

Zaman, şâirlerimizin hemen hemen her zaman şikâyet ettikleri bilinmez bir mefhûmdur.

Haşmını şah mât iden işbu zamân satranc ile
Nerd-i ‘âlem mühresinde çâr u penç ü şeş benim
Karamanlı Aynî

(Hasmını şah-mat eden bu zaman satrancıyla âlem sahnesinde işte dört, beş ve altı benim.)

Yalnızca 15. yy.ın değil bütün edebiyatımızın en güzel kalemlerinden olan Mihri Hatun’un kadınca serzenişine de kulak verelim:

Uyduñ agyâra benümle bir nefes yâr olmaduñ
Yoluña bunca zamândur cân virdüm bilmedüñ
Mihri Hatun

(Ellere uydun da benimle bir nefes/ân bile sevgili/dost olmadın. Senin yoluna bunca zamandır can verdim de kıymetini bilmedin!)

Yoluña cân virürem bunca zamândur dostum
Sâdıkam yoluña ben Allâh hakkıçün begüm
Mihri Hatun

(Dostum! Senin yoluna bunca zamandır can veririm. Beyim! Allah hakkı için, ben senin yolunda sadâkatle duruyorum.)

15. yy. şâirlerinden Karamanlı Aynî de Mihri Hatun gibi feryâd etmektedir:

Geçdi günüm figân ile nâle-i bî-girân ile
Yâr senüñ zamân ile ay yüzüñi görem mi ki

(Günüm/Ömrüm, figân ile haddi hesâbı olmayan iniltilerle geçti gitti. Ey sevgili! Senin zaman geçtikçe ay yüzünü bir kez görür müyüm ki?)

Demi bir gün günü bir yıl yıla sağış mı olur
Bilmezem ki ne kadar oldı zamân sen gideli

(Demi/Ânı bir gün, günü bir yıldır. Hele ki yıla bir sayı mı söyle-nebilir? Sen gideli ne kadar zaman oldu, bilemiyorum.)

Neler geldi benüm başuma tâ kim
Zamân ol meh-cemâli aldı gitdi

(Zamân, o ay yüzlü sevgilimi alıp gittiğinden beri benim başıma neler geldi neler...)

Hızr-ı zamânsın iy sanem âb-ı hayâtuñ içelim
Kalmaz ebed kimesneye işbu zamân didükleri

(Ey put gibi güzel sevgili! Sen de zamânın Hızrısın. Senin ölüm-süzlük suyunu/âb-ı hayâtı içelim gel. Bu zaman dedikleri şey, ebediyyen kimseye kalmaz, inan!)

Bu zamân n’itdüklerin baña şikâyet ideyüm
Bir nefes gûş eyle bu güftâra iy rûşen-zamîr

(Bu zaman dedikleri şeyin bana neler ettiğini sana bir bir şikâyet edeyim. Ey gönlü açık insan! Bir nefeslik de olsa lutfet de beni dinleyiver.)

Zamâna aslâ güvenilmez, dönektir, insanlara tuzaklar kurar.
Belâ dâмін düzer bir dâne virmez
Zamân fazl ehline kurar duzağın
Karamanlı Aynî

(Belâ tuzağını kurar, bir tâne bile vermez. Fazilet ehli/erdemli insanlara zaman tuzaklarını kurar durur.)

Edebiyat dünyamızda en çok bahsi geçen kavramlardan biri de “âhir-zaman” yani kıyâmete yakın zamandır.

İy siniñ kaş u közüñ ser-fitne-i âhir-zamân
Lebleriñdür haste köñlümge hayât-ı câvidân
Hüseyin Baykara (15. yy.)

(Ey sevgili! Senin kaşın,gözün âhir zamânın fitne başıdır. Dudak-ların ise hasta gönlüme ebedî bir hayat bahşeder.)

Şâirlerimiz her ne olursa olsun ümitsiz değildir ve her zamanın bir süsü bezeği olacağının farkındadır. Bu hususta bizlere nasihat etmekten de geri durmazlar:

Zamânuñ ziyneti sensin senüñ de ziynetüñ ma’ nâ
Zihî ziynet zihî şûret zihî lem’ a zihî lâmi ‘
Karamanlı Aynî

(Zamânın süsü sensin, senin de ziynetin ma’nâdır. İşte bu süs, ne güzel bir süstür, sûret ne güzel, parlaması ne güzel, parlayansa ne kadar hoş!)

15. yy. eserlerimizden olan “Ma’ârif-nâme”deki zaman tarifi de bu bâbdan sayılabilir:
“Zamân bir düş gibidir gelir geçer ve cihân bir uyku gibidir kişi ölünce duyar.”

17. yy.ın en şöhretli şâirlerinden olan Nâbî Efendi’nin de aşağıya aldığımız beytinde ifade ettiği üzere zamâna müteallık kavramlardan olan “dehr”den, “rûzgâr”dan epey iyilik (!) gördüğü anlaşıyor:

“Bâğ-ı dehrin hem hazânın hem bahârın görmüşüz
Biz neşâtın da gamın da rûzgârın görmüşüz”
Nâbî

Hikâye bu ya, uzunca bir müddet devlet hizmetinde bulunan Nâbî’nin, devlet tarafından kendisine tahsis edilen evi, Çorlulu Ali Paşa tarafından yıktırılır. Bu vaziyet, hâliyle şâire dokunur, fakat olgun da bir insan olan şâir, bunu şahsî kin veya düşmanlığa dönüştürmek yerine buradan bir ders çıkarılacak hâle dönüştürür ve yukarıdaki beyitle başlayan beş beyitlik gazel şeklindeki bu şiirini yazar. Rivâyet edilir ki, onu tanıyanlar “Keşke Nâbî’nin yüz evi olsa, yüzü de elin-den alınsaydı da, büyük şâirden bize böyle yüz eser kalsaydı.” diyerek bu şiiri ne kadar beğendiklerini dile getirmişlerdir. Yazıldığından bu yana çok beğenilen, tezkirelere muhakkak alınan, her okuyanı, özellikle devlet hizmetinde bulunanları fazlasıyla etkileyen bu gazel, edebiyat dünyâsından olan sanatkârları da çok etkilemiştir. Nâbî’nin 1712’deki vefâtından sonra da bu gazele çok sayıda nazîre ve tahmîs yapılmıştır.

Zaman tasavvuru, özellikle 19. yy.a girildiğinde çeşitlilik arz etmeye başlar. 19. yy.daki zaman tasavvuru ile ilgili manzarayı az çok arz edecek bir beyti aşağıya alalım:

Cây-ı râhat kalmadı artık bize çokdan beri
Geçdi gitdi şevk ü şâdî bir zamân dönmez geri
Leylâ Hanım (19. yy.)

(Bize, çoktan beridir râhat edecek bir yer kalmadı. Zevk de mutluluk da geçti gitti artık. Uzunca bir zaman geri dönmez artık.)

Anlaşılan o ki, 19. yy.da insanlarımız gibi şâirlerimiz de iyice bunalmış vaziyettedir. Yozgatlı Hüznî’nin şu beyitle-rine kulak tutalım:

Devlet-i Dârâ değil dünyâ dahi ‘aynımda yok
Eyledim nefret zamândan hiç halâvet kalmamış

(Dârâ’nın devleti değil, dünyâ bile artık gözümde değil. Bu zamandan nefret eyledim. Hiç tadı tuzu kalmamış.)

Neden böyle olur mağrûr iki günlük fenâya dil
‘İbâdetle mürûr etmiş niçin bir ân zamânım yok.

(Gönül, neden böyle, iki günlük fânî dünyâya güvenir de gurur-lanır durur? Neden, ibadetle geçmiş bir ânım, zamânım yok?)

19. yy.a dâir ilginç bir beyitte de yukarıdakilerin aksine bir görüş ile karşılaşırız:

Hiç fevt-i fırsat eylemeyüp cünbiş ide gör
Zevk idecek zamân bu zamân şeb bu şeb bu şeb
Fehmî

(Hiç fırsatı elden kaçırmayıp keyfini sürmene bak sen! Zevk edecek zaman bu zamandır, gece bu gecedir.)

İnsanımızın arayışlar içerisinde bulunduğu bir devir olarak nitelendirilebilecek olan 19. yy.dan bir başka feryâd ise şöyledir:

Ne zaman ref’ olacak perde-i gaflet benden
Ne zaman açılacak bâsıra-i cânım ‘aceb
Fennî

(Acabâ, gözümün önündeki gaflet perdesi ne zaman kalkacak benden? Can/Gönül gözüm ne zaman açılacak acabâ?)

Bu yüzyıl şâirelerinden Feride Hanım’da ise “elest” meclisine âit ahd ü peymânı hatırlatan beyitler görebiliriz:

Tâ elest bezmindeki peymâna başım bağıldır
Ol zamanda itdiğim îmâna başım bağıldır

(Elest meclisindeki “Belâ/Evet” sözüne başım bağıldır. O zamanda ettiğim imâna başım hâlâ bağıldır.)

Şâirlerimizin zaman kavramına benzer bir şekilde kullandıkları kelimelerin başında da “vakit” gelmektedir. Bu kelimeyle birlikte zamân ile alâkalı derlediğimiz bazı beyitleri, yüzyıllarına göre sıralamak sûretiyle erbâbının istifâdesi için aşağıya alıyoruz:

Dem bu demdür vaktümi hôş görürem
Mülküm içinde şahâne yörürem
Mantıku’t-Tayr (14. yy)

Nakd-i vakti gözle Hamdî ‘ârif ol
Assı kılmaz gussa-i ferdâ saña
Hamdî (15. yy.)

Her iş vakti irişmeyince bitmez
Bunu bilen kişi bî-vakt iş itmez
Hüsrev ü Şîrîn (15. yy.)

Tâlib gerek ki sıdk ile yolda tura müdâm
Ne vakt ele girür ise matlûb hûbdur
Alî (15. yy.)

Hızr yüzlüler elinden nûş kıl âb-ı hayât
Feylesûf-ı vakt iseñ san kim
Sikender devridür
Şeyhî (15. yy.)

Zihî vakt ü zihî zevk u zihî dem
Ferahlar geldi gitdi gussa vü gam
Mihri Hatun (15. yy.)

Ser-i zülfüñ bigi ‘akdin sıma cân cân-ı gam-gînüñ
Elest vaktinde cânlarda olan peymâna bağışla
Karamanlı Aynî (15. yy.)

Ezel seher-gehi bir câm içürdi sâkî-i vakt
Ebed günine degin cânımı humâr iderem
Şeyhi (15. yy.)

Yâ sevindür ‘îd-i vaşluñla ya öldür Mihriyi
Kıl terahhum vaktidür kim süñüğe irdi bıçag
Mihri Hatun (15. yy.)

Cem bendeñe rahm eyler iseñ vaktidürür kim
Vasluñı kılır her nefes iy dôst temennâ
Cem Sultân (15. yy.)

Ey tabîb-i dil beni bend eyle dermân vaktidür
Zülfüñüñ zencîrine dîvâne gelmişlerdenüz
Mihri Hatun (15. yy.)



Fürkatüñde tañ mı şeftâlû dilerse cân u dil
Mîve-i bî-vakt iderler ârzû bîmârlar
Bâkî (16. yy.)

Dâğlar yaksam ‘aceb mi sîneme gül vaktidür
Nâle vü feryâd edersem n’ola bülbul vaktidür
Hayâlî Bey (16. yy.)

Vaktine mâlik olan dervîşdür sultân-ı vakt
‘İzz ü câh-ı saltanat degmez cihân gavgâsına
Bâkî (16. yy.)

Terahhum kıl zamân-ı lutf u hengâm-ı mürüvvetdür
Cefânuñ vakti vardır bî-vefâlık her zamân olmaz

Cinânî (16. yy.)

Bir cüvâna ‘âşık-ı zâr olmak ister göñlümüz
Pîrlık vaktinde bîmâr olmak ister göñlümüz
Nev’î (16. yy.)

Vaktüñ hoş eyle câm ile ko hum hikâyetin
Bu ‘âlem-i fenâya nice Cem gelür gider
Aydınlı Visâlî (16. yy.)

Hâb-ı gafletden uyan ey dîde ‘ibret vaktidür
Derd-i hicrân ile yan sûz u harâret vaktidür
Nev’î (16. yy.)

Cüdâ görüp beni agyâr yârum almag istermiş
Îlâhî şakla şeytândan ölüm vaktinde îmânum
Vasfî (16. yy.)

Ey rumûz-ı ‘aşka âgâh olmayan
Öldüğüm vaktin benüm kabrûme gel
Sehî Bey (16. yy.)

Vaktüñi hoş gözle iy cân nevbahâr elden gider
Hem geçer gök mevsümi hem lâle-zâr elden gider
Kansu Gavri (16. yy.)

Eger Bâkîñüñ ahvâlinden istifsâr iderlerse
Gam-ı dil-dâra hem-dem vakti hoş devletde ‘izzetde
Bâkî (16. yy.)

Katı dermândeligüm var baña bir çâre meded
Vaktidür mihr ü vefânuñ demidür ihsânuñ
Mânî 16. yy.)

Kanı ol günler ki ey meh olasın hem-dem baña
Gül gibi hôş ola vaktüm reşk ide ‘âlem baña
Zâtî (16. yy.)

Derd-i hecrüñle be-gâyet muhtelif oldı mizâc
Gel tabîbüm vaktidür baña ‘ilâc eyle ‘ilâc
Azîzî (16. yy.)

Vaktidür gel beni öldür sanemâ cevrüñile
Mürdeler zinde ola ger irişe ‘İsî-demüñ
Muhibbî (16. yy.)

Çeşm ü ebrû ile hâl ü hat u zülfüñ baña bes
Nitekim mü’mîn olan kişiye beş vakt namâz
Revânî (16. yy.)

Dem-i lutf u zamân-ı himmetdür
Vakt-i ihsân ile mürüvvetdür
Murâd-nâme (16. yy.)

Ey Mevâlîler bilüñ sâhib-zamânuñ vaktidür
Çalaram men kılıcı sâhib-zamânuñ ‘ışkına
Hatâyî (16. yy.)

Hecrüñde ölüm vakti lezzetlü ecelcikdür
Ölmek gamuña nisbet bir kâse ‘aselcikdür
Behiştî (16. yy.)

Hayli vaktdür kim Hatâyî zulmet-i hicrân çeker
Leblerüñi çeşme-i hayvân iderseñ vaktidür
Hatâyî (16. yy.)

Bahâr eyyâmı gül vakti şafâ hengâmı mül vakti
Bu demde tevbe-kâr olur mı zâhid ‘âşık-ı rüsvâ
Kara Fazlî (16. yy.)

Dostum ben gideyin bu çeşm-i giryân aglasun
Vaktidür düşmen şen olsun dostlar kan aglasun
Hayretî (16. yy.)

Hele ben bildigüm bu ki cihânda ayrılık vakti
‘Aceb rûz-ı muşibetdür ‘aceb eyyâm-ı mihnetdür
Hecrî (16. yy.)

Muhlis-i ehl-i niyâza sıgmaz ey sûfî riyâ
Sıkleti kaldır yüri turma namâziñ vaktidir
Kadı Şefîî (17. yy.)

Vâridât-ı zât-ı mutlak tercemânudur dilüm
Cân u dilden müstemi ‘ol vahy-i Rabbân vaktidür
Askerî (17. yy.)

Vefâ idersen eger eyle her zamân hoşdur
Egerçi hûbdur ey meh cefâ da vaktinde
Âgâh (17. yy.)

Ki vaktin hâkimi olma anın mahkûmı olgıl
Aña sen iktidâ it olma zinhâr muktedâsı
Kuddûsî (18. yy.)

Her kim içdi o câmı Hızr-ı vaktüñ elinden
Zindedür ol tâ ebed buldı çü Hakdan bekâ
Seyyid Mehmed Emîn Efendi (18. yy.)

Eger ‘âkil iseñ sa’y eyle hayra hôş geçir vaktin
Rızâ-yı Hakk’ı tahsîl et murâda onda ere gör
Âdile Sultan (19. yy.)

Sen gül idüñ çemende ben bülbül
Ol zamânı añ a behey kâfir
Mihri Hatun (15. yy.)

Ne vakt-i ferah-devrân ‘âlem bu deme hayrân
Biñ câna deger bir ân ne hoşca zamân ancak
Mihri Hatun (15. yy.)

Dûn-perverdür zamân kendüye vü şâhına yuf
Kendü vü şâhı nedür belki şehenşâhına yuf
Karamanlı Aynî (15. yy.)

Dimedüñ bu dahı âşüftelerümden biridür
Sürinürem yoluña bunca zamân iki gözüm
Mihri Hatun (15. yy.)

Meh-pâreler durur n’ola tıfl ise hûblar
Her birisi zamân ile bir âfitâb olur
Mesîhî (15. yy.)

Hat-ı nigâr irişince biz anı hoş görelüm
Ecel çün irişür âhir zamânı hoş görelüm
Mesîhî (15. yy.)

Vakt oğlu olan sevgülü dünyâda benem bil
Ol vakte zamânım gibisin sevgülü mahbûb
Karamanlı Aynî (15. yy.)

Geh cân emîr olur gamı milkine gâh dil
Lâ-büd cihânda her kişinüñ bir zamânı var
Adnî (15. yy.)

Devrânı her ki sürmedi bir nâzenîn ile
Şâhı olursa devr-i zamânıñ ne lutfi var³
Alî (15. yy.)

Bize göre, Klâsik Türk şiirinin zaman anlayışını, özel-likle 19. yy.da en iyi târif eden şiirlerden biri, bu yüzyılın hemen ilk çeyreğinde hayata vedâ eden Enderunlu Vâsıf’ın aşağıya aldığımız altı beyitlik muhteşem gazelidir. Toplum psikolojisini, devir rûhu ve tenkidini de içeren bu gazel, aslında günümüz hayatına ve yaşadığımız sıkıntılara da ışık tutacak tazeliktedir.

Erbâb-ı lûtfu himmet o da bir zamân imiş
Biz görmedük inâyet o da bir zamân imiş

Yâr-i kadîmin itmez imiş dostân fedâ

3 Bu küçük çalışmada geceli gündüzlü birkaç hafta süren şahsî taramalarımın nihâyetine doğru bana çokça yardımcı olan TEBDİZ ekibine ve özellikle sevgili kardeşim Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak ile heyetten Esra Kılıç’a ayrıca teşekkür ediyorum.



Ahmet Hamdi Tanpınar

Yârânda mürüvvat o da bir zamân imiş

Şimdi münâfikânedür ülfet zamânede
Ahbâb ile mahabbet o da bir zamân imiş

Hâhiş ne bizde kaldı ne yâr u yârânda
Cünbüş mahabbet ülfet o da bir zamân imiş

Ne zevkler eyledik şeb-i helvâda yâr ile
Ağz ağza datlu sohbet o da bir zamân imiş

Kim şimdi nazm u nesre ider Vâsıf’i’tibâr
İnşâ vü şi’re rağbet o da bir zamân imiş
Enderunlu Vâsıf (vef. 1824)

Sözü daha fazla uzatmadan, günümüze doğru gelecek olursak, bu dönemde ‘zaman’ kavramını en çok inceleyen ve dahi işleyen isim olarak muhakkak ki Ahmet Hamdi Tanpınar’ı görürüz. Onun gerek mensur ve gerekse manzum eserlerinde “zaman” üzerine kendine has ve insanı sarıp sar-malayan bir üslûbunun, ifâde tarzının olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bize göre, modern Türk şiirinin “zaman” ile alâkalı, -’mekânı’ da içerisinde yoğun- en güzel şiirlerinin başında şüphesiz onun şâheser addedebileceğimiz meşhur “Bursa’da Zaman”⁴ şiiri gelir.⁵

4 Şiir üzerine bir inceleme için bkz.: Selami Çakmakçı, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “Bursa’da Zaman” Şiirinde “Zaman” ve “Rüya” Kavramları Üzerine Bir İnceleme, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 23., S. 2, s. 59-69. Elazığ 2013.

5 Ahmet Hamdi Tanpınar’ın şiirlerindeki zaman tasarrufları için bkz.: Tanık Özcan, “Tanpınar’ın Şiirlerinde Zaman Anlayışı”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C. 22, Sayı 1, s. 75-84. Elazığ 2012.

Bursa’da bir eski câmi avlusu,
Küçük şadırvanda şakırdayan su;
Orhan zamânından kalma bir duvar...
Onunla bir yaşta ihtiyar çınar
Eliyor dört yana sâkin bir günü.
Bir rüyâdan arta kalmanın hüznü
İçinde gülüyor bana derinden.
Yüzlerce çeşmenin serinliğinden
Ovanın yeşili göğün mavisi
Ve mimarîlerin en ilâhîsi.

Bir zafer müjdesi burada her isim:
Sanki tek bir anda gün, sâat, mevsim
Yaşıyor sihrini geçmiş zamânın
Hâlâ bu taşlarda gülen rüyânın.
Güvercin bakışlı sessizlik bile
Çınlıyor bir sonsuz devam vehmiyle.
Gümüşlü bir fecrin zafer aynası,
Murâdiye, sabrın acı meyvası,
Ömrünün timsâli beyaz Nilüfer,
Türbeler, câmiler, eski bahçeler,
Şanlı hikâyesi binlerce erin
Sesi nabzım olmuş hengâmelerin
Nakleder yâdını gelen geçene.

Bu hayâlde uyur Bursa her gece,
Her şafak onunla uyanır, güler
Gümüş aydınlıkta serviler, güller
Serin hülyâsıyla çeşmelerinin.
Başımdayım sanki bir mucizenin,
Su sesi ve kanat şıkırtısından
Billûr bir avize Bursa’da zaman.

Yeşil türbesini gezdik dün akşam,
Duyduk bir musikî gibi zamandan
Çinilere sinmiş Kur’an sesini.
Fetih günlerinin saf neşesini
Aydınlanmış buldum tebessümünle.
İsterdim bu eski yerde seninle
Baş başa uyumak son uykumuzu,
Bu hayâl içinde... Ve ufkumuzu
Çepeçevre kaplasın bu ziyâ, bu renk,
Havayı dolduran uhrevî ahenk.



Bir ilâh uykusu olur elbette
Ölüm bu tılsımlı ebediyette,
Belki de rüyâsı büyük cedlerin,
Beyaz bahçede su seslerinin.

Sözü, yine Tanpınar’ın aşağıya aldığımız mükemmel şiiri ile bitirelim:

Ne içindeyim zamânın,
Ne de büsbütün dışında;
Yekpâre, geniş bir anın
Parçalanmaz akışında.

Bir garip rüya rengiyle
Uyuşmuş gibi her şekil,
Rüzgârda uçan tüy bile
Benim kadar hafif değil.

Başım sükûtu öğüten
Uçsuz bucaksız değirmen;
İçim muradına ermiş
Abasız, postsuz bir derviş.

Kökü bende bir sarmaşık
Olmuş dünya sezmekteyim,
Mavi, masmavi bir ışıık ■



Saat Kulesi

KÖKSAL ALVER
Prof. Dr. İÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji

SAAT KULESİ, BİR KULE YAHUT BİR YAPININ YÜKSEKÇE BİR BÖLÜMÜNE MEKANİK SAAT KADRANI YERLEŞTİRİLEREK inşa edilen bağımsız mimari ve mekânsal bir birimdir. Kent merkezini, kentsel odakları, kentsel buluşmaları ve kentsel karşılaşmaları belirleyen, bir odak mekâna dönüşen saat kulesi, zaman içinde bir imge, simge, sembol, silüet ve anıt hâline gelir. Yapıldığı kentin bir simgesi olma gücüne erişen, hatta şehrin silüetine damga vuran saat kulesi, siyasal, toplumsal ve kültürel izahı mümkün kılar.

Saat kulesi, gündelik hayatın ana yörüngelerini kendi bedninde toplar. Güçlü bir imge ve etkili bir hafıza olan saat kulesi, merkezine saat kavramını alarak, insan hayatının var oluş koordinatlarına dair ince göstergelere sahiptir. *Zaman, mekân, yapı, mimari, estetik, tasarım, nesne/eşya, siyaset, iktidar, ideoloji, otorite, güç, ritüel, sembol, anıt* gibi insanın var olma mecralarına atıf yapar. Atıf yaptığı her bir olgunun hatırlanmasına, tartışılmasına ve mekânsal birim ölçeğinde yeniden yorumlanmasına yol açar.

Saat kulesinin abideviliği ve gösterişli yapısı, topluma ve insana 'tepeden bakma' tarzını hatırlatır. İnsanı gözetleyen, insana bir şeyi gösteren, öğreten, dikte eden ve nihayetinde onu eğiten, yöneten, yönlendiren, bir dizgeye sokan, bir sisteme dâhil eden iktidar etme biçimlerinin pek çok izdüşümünden biridir. Tıpkı heykeller, hükümet konakları, anıtlar, kaleler, kuleler, burçlar, gökdelenler, taç kapılar, saray kapıları gibi.

Kentin akışkan bölgelerine, meydanlara, kamusal alanlara, bulvarlara, kavşaklara inşa edilen, gündelik hayat ilişkilerini, kentsel hareketlenmeleri ve kentsel ritüelleri yönlendiren, kentin akışında esrarengiz bir rol üstlenen saat kulesi, merkezî bir anıt olma vasfını üstlenir. Mimari üslubu, mimari geleneği (barok, eklektik ve neo-klasik üslup), mekân çizgileri, malzemesi, tasarımı, tasarıma yön veren tasavvur ve yapının sembolizmi pek çok hususu izah eder. Mimari üslup, mimarlık tarihi, estetik, tasarım saat kulesinin yapıldığı döneme ilişkin kimi ipuçlarını ihtiva eder. Kullanılan malzeme, malzemenin işlenmesi, mimarın şahsiyeti, mekânın biçimi, mekânın konumu, mekânın anlamları ve semgesel karakteri, mekânın çok amaçlı yapısı saat kulesinin yorumlanmasında öne çıkar. İçerdiği görsel işaretler, desenler, yazılar, logolar, amblemler, çizgiler saat kulesinin anıtsal yönünü güçlendirir.



Belli bir siyasi iradenin, dünya görüşünün, mimari anlayışın, mekân tasavvurunun kentsel yönetim ve mekân inşa etme stratejilerini içeren saat kulesi, kent tasarımının, kent peyzajının ve kent düzeninin nasıl işlediğini, hangi esaslar üzerinden pratiğe dönüştürüldüğünü izah eder. Tasarım ve peyzajın ne şekilde siyasal, kültürel ve toplumsal anlamlar içerdiğini açıklar. Saat kulesinin neyi sembolize ettiği ise çok daha manidardır: iktidar, otorite, güç, modernleşme, yenileşme, reform, düzen, intizam, dakiklık... Hayli gösterişli, haşmetli, debdebeli, yücelik hissi verecek bir şekilde yapılan saat kuleleri, abidevi görünümleriyle dikkat çeker. Siyaset etme biçiminin tüm denklemlerini ve süreçlerini kendi başına anlatmayı başarır. Bu hususu şair Fani Efendi, başarılı bir ironiyle dile getirir: "Bir muazzam eserdir ki, misli yok, naziri yok/Zahiren saat çalar, manen hükümet seslenir." Muazzam birer eser olmakla birlikte iktidarın seslendiğini



Namaz vakitlerinin ve zamanın tayininde ciddi işlevler üstlenen muvakkithaneler, önemli bir kurum olmanın yanında dikkate değer bir mimari birimdir. Cami müstemilatlarında yer alan muvakkithaneler, mekanik saatlerin yaygınlaşmasıyla yerini saat kulelerine bırakıp sessizliğe doğru yol alır.

açıkça gösteren pek çok saat kulesine rastlamak mümkün. En başta Kâbe'yi minik bir noktaya dönüştüren hayli yüksek Mekke Saat Kulesi (2011) olmak üzere Dolmabahçe Saat Kulesi (1894), Faisalabad Saat Kulesi (1905), Barış

Kulesi (1916), Spasskaya Saat Kulesi (1941) örnek verilebilir.

Saat kulesinin abideviliği ve gösterişli yapısı, topluma ve insana 'tepeden bakma' tarzını hatırlatır. İnsanı gözetleyen, insana bir şeyi gösteren, öğreten, dikte eden ve nihayetinde

onu eğiten, yöneten, yönlendiren, bir dizgeye sokan, bir sisteme dâhil eden iktidar etme biçimlerinin pek çok izdüşümünden biridir. Tıpkı heykeller, hükümet konakları, anıtlar, kaleler, kuleler, burçlar, gökdelenler, taç kapılar, saray kapıları gibi. Estetik, tasarım ve mimari üslupla birleşerek daha etkili ve kalıcı bir hâle gelen abidevi yapılar, güçlü birer sembol olarak farklı işlevler üstlenir. Sade yapıların yanı sıra İzmir, İzmit, Dolmabahçe, Tophane, Yıldız Sarayı saat kuleleri gibi hem abidevi hem çok süslü kuleler de bulunmaktadır.

Toplumların zaman algılarını, tasavvurlarını ve pratiklerini bir biçimde ifade etme imkânı sunan saat kulesi, zamanın ve saatin toplumsal ilişkilerdeki önemini hatırlatır. Her şey zaman içinde anlam bulur, 'vakti saati geldiğinde' meselenin özü anlaşılır; zaman içinde yeniden üretilir, zamana göre değer kazanır. Hayat zamanın çemberinde şekillenir, biçimlenir, bir rotaya girer. Zaman bilinci, toplumun esaslı bir şekilde dünya ilişkilerinde yer bulmasını sağlar; toplumlar zaman algılarına göre yaşamlarını sürdürür. Eylemler, ritüeller ve gündelik hayat zaman bağlamında anlam bulur; zamana ve mekâna göre içerik ve sınır kazanır. Zaman ve mekân toplumsallaşma biçimlerinin oluşma zeminidir. Zaman ayarlanır, mekân belirlenir ve toplum bu temel koordinatlar üzerinde kurulur.

Zamanı ayarlamak, zamanı tayin etmek, zamanı ölçmek, zamandan haberdar olmak, döngüyü takip etmek toplumların yaşama durumlarını esastan belirler. Bu yüzden hemen tüm toplumlar zamanı tayin etmek için farklı yöntemler kullanagelir. Takvimler ve saatler en bilinen yöntemlerdir. Güneş saati, kum saati, su saati ve mekanik saatler farklı dönemlerde farklı toplumların zaman tayininde kullandıkları saat biçimleridir. Saatleri ayarlamak, vakti tayin etmek, hava durumunu takip etmek için de çeşitli kurumlar kurulur. Muvakkithaneler bunun

tipik örneğidir. Namaz vakitlerinin ve zamanın tayininde ciddi işlevler üstlenen muvakkithaneler, önemli bir kurum olmanın yanında dikkate değer bir mimari birimdir. Cami müstemilatlarında yer alan muvakkithaneler, mekanik saatlerin yaygınlaşmasıyla

yerini saat kulelerine bırakıp sessizliğe doğru yol alır. Kayseri Saat Kulesi ile Dolmabahçe Saat Kulesi, hemen yanı başında yer alan muvakkithanelerle bir sürekliliği yahut kopuşu temsil eder.

Saat kulesi, geniş zamanı hatırlatır ancak nihayetinde saat nesnesiyle

Saat modernleşme siyasetinin toplumu tasarlamada kullandığı bir enstrümana dönüşür. Saat gibi işlemek, saatin tik takları gibi çalışmak, saat kadar dakik olmak yüceltilir; asalet, tembellik, avarelik, züppelik, başıboşluk, serserilik ciddi bir biçimde olumsuzlanır.



anlam bulur. Saat kavramı ise zaman mefhumuna dolayısıyla zaman tasavvuruna bağlıdır. Bir nesne olarak saatin toplumsal ve kültürel karşılıklarını hatırlatan kule, saatin merkeziliğini ve belirleyiciliğini sürekli hatırlatıp durur. Saat, modern kentsel ilişkilerin bütün ritmini ayarlayan, kentlinin davranışlarına ve bilincine işleyen, tüm hareketleri, işleri, tutumları kendinde toplayan bir nesnedir. Çalışma, hız, tempo, koşuşturma gibi belirgin davranışlar içinde hayat süren kentli, saate bağımlı bir hayatın esiri olur. Onun hayatını yönlendiren saatin vuruşları, akrep ve yelkovanın aheste aheste yürüyüşleri, saatten kentlinin hayatına süzülen tik tak sesleridir.

Saat 'ayarlı' bir zaman telakkisidir. Yekpare zamanı saat saat, dakika dakika parçalayan, işlevsel anlara ayıran, düzen, intizam ve sistemin işlerliğini temsil eden saat, modernleşme süreciyle birlikte mekanikleşir ve yeni anlamlar kazanır. Daha evvelinde farklı saat birimleri kullanan insanlık, mekanik saatlerle birlikte yekpare zamanı, anı, günü, mevsimleri belli bir nesneye sıkıştırmayı tercih eder. Öyle ki saat modernleşme siyasetinin toplumu tasarlamada kullandığı bir enstrümana dönüşür. Saat gibi işlemek, saatin tik takları gibi çalışmak, saat kadar dakik olmak yüceltilir; asalet, tembellik, avarelik, züppelik, başıboşluk, serserilik ciddi bir biçimde olumsuzlanır.

Bir saat kulesinin varlığı, pek çok hususun bir arada değerlendirilmesine delalet eder. Hayatın ana koordinatları olan insan, zaman ve mekânın kimi ayrıntılarını ve özelliklerini kendi bağlamına yerleştiren saat kulesi; zamanlara, dönemlere, mekânsal biçimlenmelere, tasarımlara, mimari üsluplara, hayat tarzlarına, dünya ilişkilerine, dünya tasavvurlarına, insan algılarına, güç ilişkilerine, iktidar biçimlerine dair ince göndermelerle doludur. Alınlığındaki saatin tik taklarının her biri bu ince göndermeleri duyurur. ■

KUDÜS'TE ZAMAN

Zamanı Aşan Şehir'de İz ve Gösterge Peşinde

ALPER ASIM

BAZI ŞEHİRLERDE ZAMAN MEF-
HUMU FARKLILAŞIR, BAZI ŞEHİR-
ler zamanı aşar derdi Akif Emre. Bunu
kimi zaman İstanbul'da, kimi zaman
Bursa'da, kimi zaman Viyana'da, kimi
zaman Mekke'de, Medine'de, Mos-
tar'da hissettim. Ama bu sadece kimi
zamandı. Bir an gelip geçiyordu ve
kalmıyordu. Mekke ve Medine'yi
1980'lerin ortasında gezerken çok
olmuştum. Bir şehir, hem de kutsal
bir şehir, zaman ve mekân üzerinden
nasıl yok edilebilirdi böylesine. Kâbe
görüntülerin ve betonların ortasına
hapsedilmiş (adeta etrafına beton
atılmış), Nur Dağı, Hira Mağarası yolu
pet şişelerden ve kâğıt parçalarından
kirlenilmiş, Şehitler Tepesi bile dozerle

neredeyse dümdüz edilerek ait olduğu
zaman ve mekân diliminden, tarihî
anlamından yalıtılmıştı. Şüphesiz bir
mekânı değiştirmek, zamanı de-
ğiştirmekti. Şehirlerin hafızası, zamanın
durması ya da zamanın derinleşmesi
ile ilgiliydi. İstanbul'u, Bursa'yı, Edir-
ne'yi, Konya'yı, Kayseri'yi, Amasya'yı,
Tokat'ı gezerken de yer yer bu hisler
galebe çalıyordu. Zamanın mekândaki
sürekliliğini çoğu yerde yakalamak
neredeyse imkânsızdı.

Şehirler insanın mekân bulduğu/
tuttuğu, zamanla da bunu bir süreklilik
biçiminde tarihe, hayata ve insana
taşıdığı organizmalardır. O hem bir
tasavvur, hem bir tefekkür, hem bir
tenevvür hem de temeddündür. İnsanın

zamanı mücessem hâle getirdiği bağlam mekân, mekânın da en mücessem anlamı şehirdir. O hâlde şehir, insanın anlam boyutunun somutlaşması, dışarıya yansımasıdır. Öyleyse geçmişteki insanlarla da temel irtibatımız, bıraktıkları eserlerin de ötesinde daha çok o mekânı kullanmalarından dolayıdır. Aynı mekânı kullanan insanların o mekânda daha önceki zaman diliminde yaşamış olanlarla canlı bağları ancak o zamandan kalan, zamanın ete kemiğe büründüğü eserlerle söz konusu olur. Lakin bunun ilk ve temel şartı, mekânın söz konusu zamanda ortaya çıkan fonksiyonunu sürdürmesidir. Mesela geçmişten kalma bir medresede hâlâ amacına uygun eğitim ve öğretim devam ediyorsa veya bir şifahiyede insanlar sağlık temelli bir sürekliliğe

eski zamana ulaşabilmek ve o dönemdeki insanlarla irtibata geçebilmek mümkündür. Tıpkı onların da aynı mekânlar üzerinden bizimle irtibata geçtikleri gibi.

Ancak bu tür mekânları müze, ticarî merkezler, turistik gezi ve seyir yerleri yaptığınız zaman o artık geçmişiniz olmaktan çıkmış, bir nostalji mevzuu hâline gelmiştir. Bir bakıma zaman ortadan kaldırılmıştır. Çünkü mekânın zamanla bağını kesmek, mekânı sürekliliğinden koparmaktır. Tarihî bağlamından ve sürekliliğinden koparılan mekân, artık sadece bir teşhir unsurudur. Genellikle tarihlerini yitirmiş, hafıza problemi yaşayan toplumlar, bu tür mekânlarını sadece turistik amaçla yeniden diriltip bağlamında kullanmayarak onu bir seyir aracına



demişti. Zamanın hem durduğunu ama hem de aktığını, mekânın hem direndiğini hem değiştiğini, yeryüzü ve gökyüzünün çoğu zaman yer değiştirdiğini, zaman ve mekân duygusunun aşıldığını ancak Kudüs'te hissedebilirsiniz diye de ilave etmişti.

Kudüs'e yola çıktığımda bir şehre değil, bir tarihe, bir zamana, bir mekâna, bir geçmişe ve geleceğe gittiğimin farkındaydım. İnsan Kudüs'e gitmeden ne İsrâ'yı, ne Miraç'ı anlayamazdı. Necip Fazıl İsrâ ve Miraç'ı anlatırken “zamanın kesintiye uğraması”ndan söz ederdi. Mekke ile Kudüs zamanın kesintiye uğradığı, bir bakıma aşıldığı ve sonsuzlaştığı mekândı. Öyleyse içinde yaşadığım modern zaman ve mekân tasavvuruna karşı, bir mekânın ve zamanın nasıl metafizik anlamda



sahiplerse, bir camide namaz kılıyorlarsa, bir tekke de zikirlerine devam ediyorlarsa, bir çeşmeden su içiyorlarsa kastettiğim iletişim, hatta zamanda yolculuk sürüyor demektir. Çünkü şehirler de bir varoluştur bu yanıla. Bu tür mekânlarda, mekân üzerinden

indirgerler.

Fakat bu mekânları zamanla bağını koparmadan, yapıma amaçlarına uygun olarak kullanmak ise hem o millet için hem de genel anlamda insanlık için bir anlam ifade eder. Çünkü geçmişini tarih yapan insanlar, tarihle bugün arasındaki

bağı bu tür mekânlar üzerinden kurarlar. Yahya Kemal Süleymaniye'de Bayram Sabahı'nı ya da Ahmet Hamdi Tanpınar Bursa'da Zaman'ı veya Ahmet Haşım Müslüman Saati'ni, Necip Fazıl İstanbul'u belki de bu kırılış ve kaybedişle, söz konusu sürekliliği ve bütünlüğü arayış ve bulamayış duygusu ile yazdılar. Akif Emre bir şehirde yaşamak ile ikamet etmek birbirinin aynı değildir derken, zamanın mekândaki tecellisine ve tezahürüne işaret ediyordu. Çünkü şehir hayattır, canlıdır. İnsan şehirde, şehir insanda yaşar.

Bu anlamda camilerin dışında anlamına ve amacına uygun olarak kullanılan mekânlar bugün neredeyse yok denilecek durumdadır. Kaldı ki onlar bile turistik ziyaretçi sayısı ile ibadet eden insan sayısı açısından mukayese edildiğinde yine bağlamından kopmuş hâldeler. Süleymaniye'yi ziyaret eden insan sayısı, orada ibadet eden sayısından daha fazladır. Günümüzde artık camiler bile sadece bir turizm ve seyr aracı hâline gelmişlerdir.

Modern dönemle birlikte neredeyse tüm İslam dünyası, mekân olarak “zamanından” koptuğu için, modern

insan açısından sadece arkeolojinin ve tarihin bir mevzuudur. Bu durum Müslüman insanlar açısından da gittikçe aynı sürece doğru gitmektedir. Zamanı ve mekânı tanımlayan şehirleri tanımlar. Ya da şehirleri kuranlar zamanı ve mekânı tanımlayanlardır.

Ancak bütün bunlara ve modern süreç tarafından tanımlanmalarına rağmen, Müslümanların inşa ettiği şehirler, Akif Emre'nin ısrarla altını çizdiği gibi iz ve göstergelerle doludur. Yani bizler mekân ile zaman arasındaki bağı bu iz ve göstergelerle kurabilme imkânına sahibiz. Bunun için de zamanın aşıldığı şehirlerimizi örnek alarak bu iz ve göstergelerden yola çıkıp bir zihniyet (metafizik) oluşturma imkânına sahibiz. Nitekim söz konusu zihin biçimini, eşya ve hadiseleri okuma, tanıma ve tanımlama niteliğimizi kaybettiğimiz için, sözünü ettiğimiz kopukluk ortaya çıktı ve bütünlük ve süreklilik duygumuzu kaybettik. Bütün ikili ve paradoksal durumlarına rağmen, geleneğimizden gelen şehirler, bir bütünlük ve süreklilik duygusu içinde bize hafızamızla ilgili çağrışımlar yapabiliyorlar. Bu şehirler



içinde yaşayan insanlarla, yeni zaman ve mekân tanımlarına karşı hâlâ bir direnç gösterebiliyorlar.

Mekke ve Medine'nin, İstanbul ve benzeri şehirlerin son dönemlerde gittikçe mekânsal olarak aşırı sekülerleşmesine karşılık, bu iz ve göstergelerin en mücessem biçimde görüldüğü şehrin Kudüs olduğunu rahmetli Akif Emre'den dinlerdim. Bir sohbetimizde “Kudüs'ü gördükten sonra şehirle, zaman ve mekânla ilgili tüm fikirlerin değişecek”

sonsuzlaşarak direndiğini şehir ekseninde Kudüs'te görecektim. Metafizik sonsuzlukla matematik sonsuzluğun çatışmasıydı belki de bu.

Bunları düşünerek daha önce gerisin geriye çevrildiğim havaalanına tedirgin biçimde girdiğimde dahi zaman geçip gitmiyordu. Uzakıkça uzuyordu sanki. Ya da o kadar hızlı akıyordu ki ben durduğunu zannediyordum. Bütün kontrollerden geçtikten sonra ya zaman sonsuzlaşarak durdu benim için ya da

yeni başladı. Çünkü kalacağım otele doğru gidiyordum. Gecenin alaca ışığında Tel-Aviv anlamsız şekilde sıradan bir suret gibi akıp giderken, Kudüs'e girdiğimi sarı ışıkların can verdiği taşlardan anladım. Taş gece bile aynıydı; rengiyle, suretiyle, yansımasıyla.

Kudüs'te ilk gün sabah ezanıyla birlikte sonsuzlaşan zaman, belki de altı gün boyunca bitmeyecek, aynı noktada duracak ve Kudüs'ten ayrılışla yeniden akmaya devam edecekti. Sabah ezanıyla birlikte loş ışıklı taş duvarların arasından geçiyordum. Dar sokaklardan geçerken, taş duvarlardan duyulan geçmişten kalan sesler yürüyüşüme eşlik ederken, Hz. Ömer'in kokusu, Selahaddin Eyyubi'nin vakarı, Yavuz Sultan Selim'in hâdimliği adımlarıma eşlik ediyordu. Taş duvarlara düşen yalnızlık, bazı pencerelerin önünde tek başına boynu bükük duran sardunyalar, duvarlarda Allahu Ekber yazıları sessizliğime eşlik ediyordu. İçimdeki ürperti, adımlarımdaki tedirginlik, ellerimdeki titreklilik Mescid-i Aksa'ya

giriş kapısında onulmaz bir afallama yaşıyordu. Mekke ve Medine'den sonra en kutsalımız olan Mescid'in kapısında İsrail askerlerini görünce gerçeklikle yüz yüze geliyordum... İşte o an; zaman, insan, mekân, tarih, şehir, her şey allak bullak oluyordu. Kendi mescidimize



silahlı İsrail askerlerin kimlik kontrolü ile giriyoruz. Bu gerçeklikle ne kadar yüzleşmek istemesek de tek gerçek buydu Kudüs'te... Gruptan sadece benim pasaportumu alıkoydular ve geri dönüşte alırsın dediler. Nedendir bilmiyorum ama bu beni mutlu etti.

mavileşmeye başladığı o an çepeçevre Kudüs'ü seyrediyordum. Harem alanının büyüklüğüne rağmen hissettiğim sadelik, sanki avucumun içinde bir yeri dolaşıyormuşum hissini veriyor bana. Belki de kalbimin içinde dolaşıyorum uçsuz bucaksız. Her bir yerinde bir iz ve gösterge var. Her yerde bir peygamberin izi ve kokusu. Tüm peygamberler burada. Tıpkı tüm kavimler ve insanlar gibi... Namazdan sonra içime çeke çeke dolaşacağım bu mekâna namaz öncesi bu bakış, gözlerimin ve gönlümün secdesinden başka bir şey değildi.

Cuma Mescidi'nde (Kible Camii veya Cami-i Kebir) namaz öncesi okunan Kuran, mescidin tavanında uçuşan kuşların sevincine karışıyor. Beş yaşından doksan yaşına, erkeğinden kadınına, her renginden tüm insanlar saf saf dizilmişler. Bir an Kâbe'deki tavaf geliyor aklıma. Miraç'ın mekânında İsrâ'nın zamanını hissedebiliyor insan. Harem aslında bir şehir diyorum. Bir dünya...



Akif Abi'yi düşündüm o an.

Şam kapısından Harem bölgesine gireceğim. İsrail askerlerinin kasveti ve verdiği gerginlik, taş duvarların o anki baskısı gökyüzünü görme arzusunu doğurdu. Gökyüzünü görmek istedim o an. Kapıdan içeri girince Kubbetü's Sahra'yı gördüm. Göklere açılan kapıyı. Ya da gökleri yere indiren kubbeyi, kayayı... Aslında gökyüzü, kubbe oydu. Sonsuzluğu görmüş, bir sonsuzluğa karışmış gibi mutlu ve huzurlu hissediyordum kendimi. Uzun uzun seyrediyordum, gözlerime ve gönlüme çekiyordum gördüklerimi. Gönlüme çekmediğim hiçbir şeyi fotoğraf makinemle çekmedim.

Harem'in içindeydim artık. Bir mekânın değil, bir zamanın da içindeydim o an. Burada gerçekten zamanın ve mekânın aynılaştığını hissedebiliyor insan. Kubbetü's Sahra'yı merkeze alıp etrafını dolaşırken, gökyüzünün



Namaz sonrası bahçede hem fotoğraf çekiyordum, hem not alıyorum hem de günün ışıması ile birlikte mekânı (belki de zamanı) daha iyi görebiliyorum. Şimdi adım adım Harem bölgesini tüm detayıyla soluma zamanı... Zaman geçiyor mu? Geçiyor, geçmiyor...

Kubbetü's Sahra'dan alacakaranlıkta baktığım şehre bu kez gün ışığı ile bakıyorum. Betonun görmemek insanı böyle mi mutlu eder, yahut taş bu kadar mı insanî görünür diyordum içimden. Bir Selçuklu şehri mi Kudüs, bir Osmanlı Şehri mi veya bir Arap veya Yahudi şehri mi? Burada evet

ve hayır bile neredeyse birbirine bu kadar yakın. Burada isimler, tanımlar, adlandırmalar hakikat ummanında aynı anlamı taşıyorlar. Tanımlar buharlaşıyor. Dış görünüş itibarı ile nasıl bütün insanlar birbirine benziyorsa, mabetler de birbirine benziyor. İçine girdikçe farklılıkları hissedebiliyor insan. Surette bile varlık aynı.

Daha önce Kudüs'e gelmiş ve burayı bilen birisi karşıdaki Zeytin Dağı'nı göstererek, "Harem bölgesi en iyi oradan görünür." diyor. Bense Kudüs'ün en güzel Harem bölgesinden görüldüğünü hissediyordum. Belki sureti görmek bakımından Zeytin Dağı daha güzel olabilir, ancak anlamı görmek için Harem'in içinde olup öyle bakmak gerekiyor etrafa. O zaman yekpareliği hissedebiliyor insan, yekpare olduğunu hissedebiliyor. Birliği görmek muradım, çokluğu değil...

Kubbetü's Sahra'nın içindeyim. O kayanın önünde. Durmanın ne olduğunu insan bir kez de burada anlıyor

Arafat'tan sonra... Yer ile göğün birleştiği yer burası. Varlığın merkezi. Hacer-i Muallak. İnsanlar hep iz ve gösterge peşinde. Efendimizin ayak izinin olduğu yer o kadar kalabalık ki insanlar ellerini ayak yapıp dokunmak istiyorlar. Avucum oraya değdiğinde yürümenin, görmenin, bakmanın, bilmenin ne olduğu birbirine karışıyor. El ve ayak, göz ve baş yer değiştiriyor. Zaman değil insan duruyor. Sanki her şey yeniden tanımlanırcasına, insan bile kendini yeniden tanımlıyor. Hacer-i Muallak'a Kuruluş Kayası denmesi de bundan sanırım.

İlk mihrabı görmek için kayanın altına, Ruhlar Mağarası'na iniyorum. Ne kadar da benziyor Nur'daki, Hira'daki, Sevr'deki kayalara... Bir rehber Hz. İdris'in de buradan uruc ettiğini anlatıyor. Hıristiyanların Hz. İsa'nın buradan ref edildiğine inandıklarını ekliyor ardından. Varlığı ve varoluşu rasyonelleştirmeye çalışmak ne kadar irrasyonel bir şey... Akıl kalpten bağımsızlaştığında tepetaklak.

Yahudilerin inanişına göre Hz. İbrahim'in Hz. İshak'ı burada kurban edişini hatırlıyorum. Hz. Davud ve Hz. Süleyman bu kayadan dua ediyordu. Dili olsa da anlatsa kaya. Ama dili var kayanın. Hz. Peygamberimiz buraya geldiğinde selam verir ve o da alır selamını. Nitekim benim bildiklerim kayanın anlattıkları değil mi? Belki de bunun için Kudüs'e Daru's Selam dendi. Taşı, kayası bile selam alıp selam veriyor. Çünkü Kudüs'te; taş, kaya, mabed, toprak, mekân, zaman huzur veriyor.

Zaman donmuyor burada. Zaman duruyor. Zaman sonsuzlaşıyor. Zaman mekânla özdeşleştiğinde zaman da mekân da aşıyor. Miraç niçin burada vuku bulmuş insan hissediyor. İbni Arabi ve İmam Gazali sırtını hangi duvara yaslamışlardı diye düşünürken, Hz. Fatıma'nın mihrabı gözüme çarpıyor. Osmanlı çinilerinin metafizik bağlamı kayanın üstündeki kubbeden yıldızların içeriyi nasıl aydınlattıklarını



hissettiriyor. İçeride nostalji yapanla yaşayamı ayırt edebiliyor insan. Oraya bakanı, göreni fark edebiliyor. Kudüs'ün bir şehir olarak varoluşsal bir anlam olduğunu, varlığını bilen görüyor ve biliyor. Kudüs Harem bölgesinde mücessem. Şehir burada hayat veriyor zamana ve mekâna. Çevresindeki tüm kuşatmaya rağmen o modern zaman tanımlamalarına direnir ve onu aşıyor.

Bahçenin her yeri başka bir iz ve gösterge ile dolu. Nebi Mihrabı'nın önünde Hz. Peygamberimizin bütün peygamberlere namaz kıldırıldığı yerden, Miraç Kubbesi'nin yanından kadınlar mescidi olarak kullanılan, Hz. Davud'un mahkemem makamı olarak bilinen Zincirli

Kubbe'yi de geçerek Burak Mescidi'ne doğru gidiyorum. Cami-i Kebir, Kible veya Cuma Mescidi solumda kaldı. Mimar Sinan taş taş duvarların yanında geziyor. Dik bir merdivenden Burak Mescidi'ne inerken bu da Miraç diyorum içimden. Bu da yükseliş... İnsan secde ederken, eğilirken nasıl yükseliyorsa, burada da Burak Mescidi'ne inerken yükseliyor. İnsanın miracı secdede değil mi? Efendimizin Burak'ı bağladığı kabul edilen demir halkaya bakıyor bütün gözler. Ama miraç namazda. Herkes namazda. Herkes miraçta...

Harem'in etrafı sayamayacağım kadar çok medrese, hankâh ve halvethane ile dolu. Sebiller, kuyular neredeyse

adım başı sizi ferahlatıyor. Ve her yer namazgâh. Harem'in her yeri mescid, tıpkı yeryüzünün her yerinin mescid olduğu gibi. Zaten burası dünyanın ve yeryüzünün bir temsili değil mi? Her yerde, her köşede miraçta insanlar. Çünkü her yerde namaz kılıyorlar. Ve her yerde zaman kesintiye uğruyor veya aslına dönüyor bir bakıma.

Sultan Mahmud Kubbesi'nin altında Afrikalılarla sohbet ediyorum. Nebi Basamakları'nda Çinli Müslümanlar dualar ederek ilerliyor. Yusuf Ağa Mihrabı'nın önünde Malezyalı Müslümanlar, kimi namaz kılıyor kimi Kuran okuyor. Taht-ı Süleyman'da bir asa arıyor gözlerim. Hz. Süleyman'ın



asasına yaslanarak beklediği makam... Etraf in-cin dolu, kurtlar ve karıncalar her yerde. Herkesin bir görevi var burada. Kimse tesadüfi değil bu şehirde. Şehir zamanda sonsuz... Sonsuzluk şehirde anlamlı. Kurulduğundan bugüne aynı zamanın içinde sonsuzluğun anlarını yaşıyor ve hissediyor insan. Taht-ı Süleyman'dan Makam-ı Süleyman'a

geçiyorum. Bugün daru'l hadis olarak kullanılan mekânın yanında Gazzaliye medresesi var. İmam Gazali'nin kaldığı, ders verdiği medrese... Yahudilerin Altın Kapı dedikleri, Harem'in kapalı görkemli kapısı, Rahmet Kapısı'nın hemen yanında. Hz. Davud'un dua edip mağfiret dilediği mekân burası. Hıttı Kapısı alıp ötelere götürüyor. Çelişkiler,



çatışmalar, paradokslar. Ama insanın hikâyesi sonuçta... Mısır'dan gelen Yahudiler Hıttı Kapısı'ndan şehre girmek istediklerinde kendilerine soruluyor. Ne istersiniz diye. Buğday (Hinta) isteriz diyorlar. Nefes mi Buğday mı diyen derviş geliyor yâdıma. Buğday istediklerinden değil mi ondan sonra tüm yaşadıkları ve yaşattıkları Yahudilerin... Sonra Semih'in Buğday filmi geliyor yâdıma. Semih ve nefesi...

Bütün insanların burada olması tesadüf değil. Ezan okunuyor, çan sesleri duyuluyor. Dün sabah biz Harem'e gelirken bir grup Hristiyan Kıyamet Kilisesi'ne doğru yol alıyordu. Herkes kendince O'na gidiyor ve O'nu zikrediyor.

Kapalı Çarşı... Sanki Osmanlı döneminde geziyorsunuz. Belli noktalarda İsrail askerlerini görmesiniz zamanı fark etmeniz mümkün değil. İstanbul, Edirne, Kayseri, Halep çarşısından farklı değil Kapalı Çarşı. Taşın güzelliği en çok da çarşıda hissediliyor. Adaleti göste-

riyor sıra sıra taş dükkânlar. Ahengi, bereketi ve rahmeti...

Burak Duvarı'nın ardı, Yahudilerce kutsal kabul edilen Ağlama Duvarı'na gidiyorum... Kudüs'te taş ve duvar ağılıyor da zaten... Biraz uzaktan seyrettim. Sonra duvarda dua eden Yahudileri daha yakından izlemek için yanlarına indim. Duvarın ağladığının farkında olmadıkları için kendileri ağılıyor... Kıyamet Kilisesi'nde hissettiklerimden farklı, sadece sureta bir şeyler görüyorum. İnsanın yönelişi, edası, tavrı birbirinin aynı. Herkes kible-sine yönelmiş yaşıyor burada. Herkes zamanın sonsuzluğu içinde Tanrısına dua ediyor. Hz. Davud'un kabrinin bulunduğu mekânda bir Yahudi'nin bağırışları mezarla aramızda mesafe oluyor. Ve insan berzah olduğu kadar, en az bir o kadar da engel hakikate...

Zeytin Dağı... Harem'in en güzel görüntüsünü bir bütün olarak burada hissediyorum. Zeytin Dağı Yahudi mezarlığına dönmüş. Burada yatmak

onlar için özel bir durum. Rahmet Kapısı'nın önündeki Müslüman mezarlığını bir bütün hâlinde daha iyi görüyorum. İçinde Sahabilerin de bulunduğu şehitlerin mezarları çoğu... Hz. Meryem'in yaslandığı, Hz. İsa'nın kokusu olan tarihî zeytin ağaçlarının yanından bu defa vadinin iki tarafını birlikte seyre-diyorum. Zaman, şehir ikiye ayrılmış sanki diyorum ama burada sınırlar yok. Çizgiler flu.

Eğer Kudüs'te de bilinciniz berraklaşmıyorsa her şey birbirine karışıyor zaten. Zamanın sonsuzluğu, bilincinizi müthiş derecede berraklaştırıyor. Bugünden dün ve geleceği aynı anda, aynı mekânda görebiliyorsunuz. Kudüs bu anlamda bir görüntü değil bizatihi görünen. Perdesiz şehir... Ama zihinlerinde perde olanların fark edemeyecekleri bir durum bu. Bunun içindir ki Kudüs'te gezerken nostalji yapanlarla bizzat Kudüs'ü görenleri birbirine karıştırmamak gerekiyor. Kudüs bizatihi Miraç. Mesele insanın

miracı idrak edebilmesinde. Miracı idrak edemediğinde zorunlu olarak nostalji yapıyor insan...

Taşın dili var, sesi var, hafızası var... Taş şehirde zamanı sonsuzlaştırıyor. Dün ile bugün, yarın ile bugün taşta birleşiyor. Taş şehirler, sadece tarihin

Buradaki ayak izinin farkında olma-dan, Mekke'den başlayan İsrâ'yı, Miraç'ı ve bunun sonunda ortaya çıkan Medine'yi, İstanbul'u anlamak mümkün değil. Bu ayak izinde bütün sır. Bu iz ve göstergede. Bir şehrin ortaya çıkışı, bir



değil aslında geleceğin de şehirleri. Çünkü taş zamanı saklıyor içinde, zamanı taşıyor. Şehrin hayat olduğunu insan Kudüs'te anlıyor. Rahmetli Akif Emre Osmanlı'nın Kudüs başta olmak üzere, Mekke ve Medine'de Harem'i gölgede bırakacak büyüklükte eser yapmamasını taşın söz konusu kalıcılığı ve hafızası ile ilintilendirirdi. Kudüs'te Osmanlı'nın, Memlûklü'nün yaptığı, bütünlüğü göz ardı etmeden sürekliliği sağlama bilincine yönelik. Mekke'de insanlar Beytullah'ın etrafında nasıl aynlaşıyorsa, Kudüs'te de insanlar taşların arasında aynlaşıyor. Çünkü o bir sonsuzluğun ve bir sürekliliğin içinde.

Kudüs'te zaman mekanik bir şey değil... Kudüs'ün bir mihenk taşı olduğu bilincinde olmayan için Kudüs'te zaman sadece bir nostalji. Ama Kudüs mihenk taşı ise burada zaman dün ve yarın ile ilgili değil. Her zaman bugün.

mekânın zamansal boyutu da bu iz ve göstergenin anlaşılmasıyla mümkündür.

Hz. Peygamber bütün peygamberleri kendisinde yekpareleştirdiği için Miraç burada gerçekleşti. Zaman burada sonsuzlaştı ve mekanik bağlamından kurtuldu. Medine; İsrâ ve Miraç'tan sonra kuruldu. İnsan; yolu, yolculuğu, hayatı, şehri burada anlıyor. Geçici olanı ve kalıcı olanı burada hissediyor. El Halil'i, Eriha'yı, Lut Gölü'nü, Beytullahim'i, Yafa'yı en çok da Gazze'yi düşünerek geri dönüş yoluna, havaalanına doğru gidiyorum.

Kudüs'te iki kere iki dört etmiyor. Kudüs'te zaman sırf matematikle izah edilecek türden değil. Kudüs'te hayat bizzat zaman ve mekân... Şehir kendini kuşatan kurgusal zamana karşı kaya ile taş ile direniyor. Çünkü her taş bir hafıza, her kaya bir peygamber kokusu. Kudüs bir düş, bir hayal, bir nostalji değil. Kudüs zamanın ve mekânın yekpareleştirdiği bir gerçek. Bizden daha açık, bizden daha net ve bizden daha gerçek... ■



Hesse ve Zamanın Yargılanması

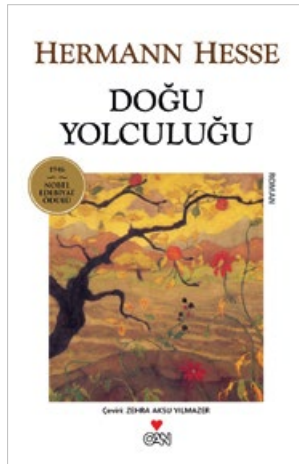
*“Her yeni başlangıçta bir büyü saklı yatar,
Tutar elimizden, kol kanat gerer yaşamamıza.”*
Hermann Hesse

OSMAN SÜREYYA

ZAMAN HAKKINDA HERKESİN MUTLAKA SÖYLEYECEĞİ ÇOK SÖZ VAR. BU HARFLERİ YAN YANA DİZEN KİŞİ, SİZE zaman hakkında çok ilginç bir şey söylemeyecek. Örneğin bir tarihçinin zihninde zaman, var olmaya mecbur olmuş canlı ve cansızın yok olmak zorunda olduğu, bu acunda zihninizin hikâyeler yazdığı bir şeydir. Bir başka sözle zaman, oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) kanununun asla değişmeyeceği olgunun tanımıdır.

Zamanın oku asimetrik olarak sürekli ileri gidecek ve gitmek zorunda. Belki bizler de geçmişimizi özlemle aradığımız için zamanın okuna kendimizi siper edip düzensizliğe koşan atomlara uygulanan kuvveti geri çevirebilmenin hayalini kuruyoruz. Ama nihayetle yaptığımız şey düzenden düzensizliğe giden okun hızla gidişini seyretmekten fazlası da değil.

Kendimizle barışık olmadığımız şimdiki andan ötürü zihninizde yarattığımız ve özlediğimiz geçmiş ararız hep. Derler ya gözümüzde kör nokta vardır ve bakışımızdaki kör noktaları beynimizin tamamlamasına karşın baktığımız her şeyi var olduğu gibi gördüğümüzü zannederiz. Geçmiş de nitekim öyledir. Nasıl bir geçmişimizin olduğunu zihnimiz bizim için tasarlar ve biz de o tasarımın büyüsunü yahut acısını yaşarız. Okuduğumuz bütün bir tarih de tasarım değil mi zaten? Bu yüzden Collingwood da tarihin tasarımına dair çok başarılı bir sorgulamaya sokar okurlarını.



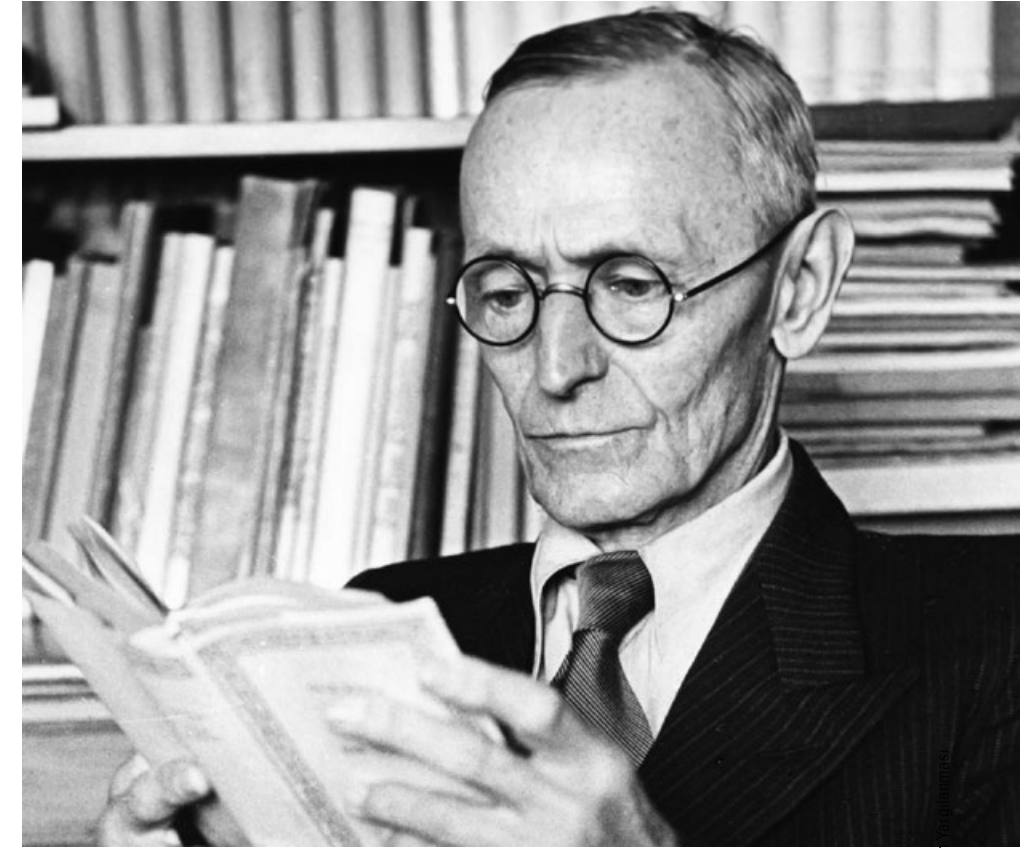
Hermann Hesse'nin yaşadığı devir, asimetrik zaman okunun götürdüğü düzensizliğin nazik vicdanlarda çok fazla hissedildiği dönemdir. Tarihin en parlak bilim insanlarının peş peşe dersler verdiği kürsüler ve deha pırıltılarının aydınlatığı akademiler bir anda savaş karargâhına dönüşmüş ve ardından insan zekâsının yok ediciliğine dair sınırların olmadığına herkesin ikna olduğu korkunç iki büyük harp peş peşe oluvermişti. Refahın üst üste geldiği ve maddi hayatın ve bedii zevklerin yükseldiği Avrupa kıtası sakinleri, bu dönemde Heisenberg belirsizliğinden daha fazla gelecek ve güven belirsizliğine kapılmışlardı. Daha az düzensizden daha çok düzensizliğe doğru ilerleyen zamanın asimetrik oku, içtimai hayatta her günün bir öncekinden daha karanlığa sürüklendiği ve bu yüzden ümit kalkanının parçalandığı günleri doğuruyordu. Hesse müzik tınısıyla sosyal denge arasında ilgileşim olduğunu düşünür: *“...dirlik düzenlik içindeki bir çağın müziği dingin ve şen, yönetimi uyum içindedir. Huzurdan yoksun bir çağın müziği ise telaşlı ve vahşi, yönetimi ise eğri yoldadır. Yıkılmakta olan bir devletin müziği duygusallık ve hüznün doludur, hükümeti de tehlike içindedir.”*¹

Gerçi kaos da göreceliydi. Aydınlanmanın verdiği görece özgüven ve gayretin oluşturduğu ufuklarda güneşini kaybetmiş kıtadaki Einstein Almanya'sında fırtınalar koparken Hallstatt balıkçıları ne kadar huzurluydu? Ama Zweig'in dediği gibi *“...acı ve kuşku ülkelerden ülkelere, insanlardan insanlara bulaştı ve yaralı ruhları bir zehir gibi içten içe tüketti.”*²

Tarihçiler bu ıstıraplı çağı ayrı ayrı inceliyorlar. Bir taraftan savaşları dramatize ederek yeniden bir savaşın olmaması gerektiğini öğütleyen tarih kitaplarının yanında devlet için, ulus

için savaşın gerekliliğini de yine savaşlarla anlatan tarih kitapları raflarda yer buluyor. Neils Bohr ve Fritz Haber gibi bilim insanlarının başarılarının anlatıldığı hikâyeleri gözlerimiz ısıldayarak anlatırken o esnada kimya biliminin başarıları sonucu olarak aynı anda ölen binlerce kişinin hikâyesi unutuluyor. Hesse buna itiraz ediyordu. Bir aydın olarak kendi vicdanını sızlatıyor ve dönemini de aklın sınırsız korkunçlu-

da huzuru vaat etmiyor muydu? *“Her bilim bir bakıma düzene sokma, sadeleştirme uğraşıdır, sindiremeyeceği şeyi akıl için sindirilebilir duruma getirmektir”*⁴ diye düşünüyorduk ki Hesse hemen uyarıyor: *“bilimleri severiz, her birimiz kendi bilim dalına gönül verir; ama şunu da biliriz ki, kendini bir bilime adanması insanı mutlaka bencillikten, kötülükten ve gülünç durumlara düşmekten alıko-yacaktır diye bir şey söylenemez, tarih bu*



Hermann Hesse

ğunun yarattığı tahribatla özetliyordu: *“Biz aydınlar gerçeği pek tanıımıyorduk, yabancıydık gerçeğin ve ona düşman gözleriyle bakıyorduk; dolayısıyla bizim Alman gerçekliğinde, bizim tarihimizde, politikamızda ve kamuoyunda us içler acısı bir rol oynamıştır.”*³ Bilimin kendisi yaşamımıza yükselişi ve aklın varlığı

konuda örneklerle doludur.”⁵ Hesse kendi döneminde bilimin sınırlarının tahdit edilemediğinin farkına varmış olmalı ki *“düşü bir mistisizme ve sezgilere gömülü hayallere dalmalara kapıları kapalıydı odanın; bilim uçurumları üzerinden halkın susuzluk çeken ruhuna sevgi ve acımayla el uzatan o bilimsellikten uzak gönül*

1 Hermann Hesse, *Boncuk Oyunu*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011) s. 29.

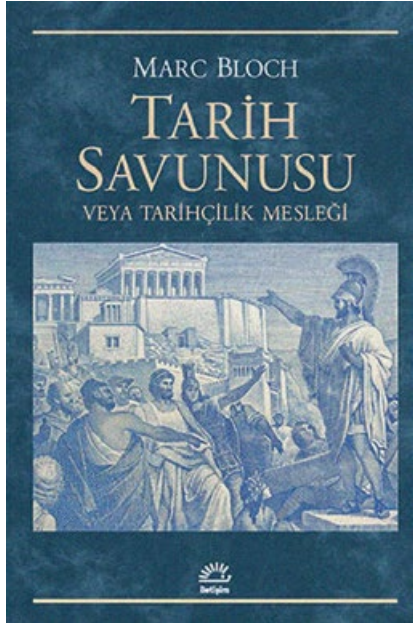
2 Stefan Zweig, *Dünün Dünyası*, çev. Gülperi Sert, (İstanbul: Can Yayınları, 2013), s. 156.

3 Hermann Hesse, *Bozkırkurdu*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012) s. 130.

4 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 165.
5 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 234.

ilahiyatı da yine bu odadan kapı dışarı edilmişti”⁶ tespitini yapmaya mahkum olmuştur. Gerçi Hesse’den önce Hölderlin bu durumu fark etmiş ve Hyperion’da Almanların “başarısı”na kızıyor ve onları ruhu öldürmekle suçluyordu. Neyse biz konumuza dönelim.

Hesse’nin romanlarında geçmiş zamana karşı bir öfke duyulur ve suçluluk sorumluluğu yüklenir. Ama bir taraftan da romandaki karakterlerin inşası geçmişte düğümlendiği için mazi önemlidir. Bu nedenle tarih bilimi, Hesse’nin bilgiç karakterlerinin ara ara tartıştığı ve yargıladığı alan olmuş ve “tarihçi hesap vermeye çağrılmıştı.”⁷ Hesse



tarihi sanık sandalyesine yerleştirmiş ve yaşadığı dönemde yaygınlaşan hayal kırıklığının cezasını tarihe ibraz etmek istemiştir: “Okullarda ‘dünya tarihi’ denen ve kültürün bir parçası diye ezberletilen şey, bütün o kahramanları, dâhileri, büyük büyük işleri ve duygularıyla aldatmacadan

- 6 Hermann Hesse, *Çarklar Arasında*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Can Yayınları, 2017) s. 49.
7 Marc Bloch, *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013) s. 48.



Marc Bloch

başka şey değil, okulda geçirecekleri yıllar boyunca çocukların bir şeyle oyalanmaları için öğretmenler tarafından eğitim amacına yönelik olarak kotarılmış bir aldatmaca. Her zaman böyle oldu, her zaman da böyle olacak. Zaman ve dünya, para ve güç, küçük ve sığ insanların elinde bulunacak her zaman, asıl insanların elinde ise hiçbir şey. Yalnızca ölüm.”⁸ Tarih bir yandan hâkimlerin emri altındakileri oyalama gayesini güttüğü için koskoca bir aldatmacayken diğer taraftan da insanların mazilerini yeniden tasarlamak için giriştiği unutmaya eylemi olmuştur: “Bana öyle geliyor ki, bütün dünya tarihi çokluk resimli bir kitaptan başka şey değildir, insanların en güçlü ve gözü hiçbir şey görmeyen bir özlemini yansıtır: unutmaya özlemi.”⁹

Tarihe yöneltilen suçlamalara devam edecektir Hesse. Ancak içinde olduğu zamanın acısı ressam ve şair Hesse’nin göğsünü sıkıştırmaktadır. Öyle ki yaşanan olayların rasyonaliteye yahut aklın mantıki çıkarımlarına paralel gitmediğini vurgular: “...söz konusu bilimin (tarih) içeriği insan bencilliğinden

- 8 Hesse, *Bozkırkurdu*, s. 146.
9 Hermann Hesse, *Doğuya Yolculuk*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul, Afa Yayınları, 1997) s. 9.

ve dünya kuruldu kurulu aynı kalıp kendini dev aynasında gören, kendini göklere çıkaran savaştan başka bir şey değildi, otorite uğrunda bir savaştı bu, maddi, hoyrat, hayvani bir otorite uğrunda... Dünya tarihi güçsüzlerin güçlüler tarafından sömürülmesinin bir türlü sonu gelmeyen kuru ve sıkıcı öyküsüydü; gerçek tarihle, us’un zamandan bağımsız tarihiyle açgözlülerin güç ve kudret, ikbal düşkünlerinin mevki ve makam sahibi olmak için öteden beri sürdürdükleri kavga dövüş arasında ilişki kurma, hatta gerçek tarihi bu kavga dövüşle açıklama sevdasında; doğrusu us denen şeye bir ihanetti.”¹⁰ Sonra Hesse tarih yaratımına isyan ederek tarafını belli eder: “dünya tarihi zaman içinde bir yarıştı, kazanç uğrunda, güç ve kudret uğrunda, servet uğrunda bir yarış; bu yarışta önemini hiç yitirmeyen bir şey varsa, yeterli güce, şansa ya da alçaklığa sahip kimselerin vaktinde davranıp fırsatlardan yararlanmasıydı.”

Kendinizi 19. yüzyılın sonlarında gençliklerini tarihin müreffeh döneminde yaşadıklarını sanan; ancak 20. yüzyılın ilk yarısında, orta yaşlarını bu müreffeh dünyanın peş peşe yıkımlarına şahit olmuş vicdan sahibi biri olarak hayal edin. Onların savrulmalarını, ümitsizliğini, ideal güzeli tasarlarlarken mevcut güzeli kurtarma dertlerini, düşüşlerini... Hesse’nin romanlarında karakterler kendileriyle ve geçmişleriyle kavga etmektedir hep. Ayrıca bu kavgalı karakterlere bir yol gösteren, bilgiçlik yahut bilgelik taslayanlar da vardır ama asi karakterler o bilgiçlerin öğütlerine bir süre ikna olsalar da sonra kendi yollarını bulurlar. Aslında bu karakterler bir Batı insanı tipolojisidir. Yani geçmişleriyle kavgalı, şimdiki anıyla yetinmeyen ve sürekli bir mücadele içinde... Bu insanların kendileri için kılavuzluk yapacak gerçek bir felsefi birikim geçmişlerinde mevcuttur ve hemen hepsi bunun farkındadır. Ancak Batı sürekli bu kılavuzu reddetmiş,

- 10 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 276.
11 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 277.

belki bu reddediş sayesinde kendisini aşmış ve belki daha iyi noktaya ulaşacak potansiyeli elde etmiştir.

Ancak Hesse’nin karakterlerine göre mevcut geçmişle bu denli kavga öyle bir noktayı aşıyor ki ortaya iyi ya da kötü olduğunu kestiremediğimiz bir değişim çıkıyor. Bu yeni durumun meşruiyetini oluşturmak için de geçmiş yeniden tasarlanıyor. Bu noktada film yeniden başlıyor: “Tarihle ilgilenen kişi, zekâ ve yöntemlerimizin düzenleyici gücüne beslediği o duygulandırıcı çocuksu inancını ilgi alanı içine taşıyabilir, ama bunun dışında ve buna karşın olayların akıl sır ermez gerçekliği ve birkezliğine saygı göstermek zorundadır. Tarihle uğraşmak, sevgili dostum, şaka götürmez asla, sorumsuzca oynanan bir oyun değildir. Tarihle uğraşan kişinin bilmesi gereken, bu uğraşla akıl almayacak, ama yine de zorunlu ve alabildiğine önemli bir şeyin ele geçirilmeye çalışılmakta oluşudur. Tarihle uğraşmak, insanın kendini bir karmaşanın eline teslim etmesi, öyleyken düzen ve anlama olan inancını yitirmesidir. Çok ciddi bir misyondur tarihle uğraşmak, genç dostum, belki de trajik bir misyon.”¹² Hatta korkunç bir misyon. Tarihin en sarsıntılı günlerinde tarih yazmaya çalışırken Naziler tarafından kurşunlanarak öldürülen Marc Bloch, tarihçiyi bu trajik misyondan ötürü mesleki vicdan sahibi olması gereken zanaatkârlar sınıfına yerleştirmiştir. Hesse’nin arayışta olduğu mazinin hikâyesini yazacak tarihçilerin nasıl olması gerektiği sorusu için yine Hesse’yle çağdaş bir tarih teorisyeni Bloch’un cevabını alalım buraya. Bloch tarih yargılamak mı anlamak mı sorusu karşısında tarihçinin düştüğü zor durumu belirtmek için “... tarihçi uzun süre bir tür cehennem yargıçlığı yapmış, kendini ölmüş kahramanlara övgü veya yergi dağıtmakla yükümlü görmüştür”¹³ demiştir. Bloch tarihçinin misyonunu çizerken tarihin odağında insan oldu-

- 12 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 165.
13 Bloch, *Tarih Savunusu*, s. 172.

ğunu tarihçilerin derhâtır etmesini salık veriyor. “İnceleme konumuz insanlar olduğuna göre, eğer insanlar bizi anlamazsa görevimizi ancak yarı yarıya yerine getirdiğimiz duygusundan kurtulmamız mümkün olabilir mi?”¹⁴ “Tarih, kendi



sahte başmelek havalarından vazgeçmek koşuluyla, bu derdimize derman olabilir. Beşeri çeşitlilikler konusunda uçsuz bucaksız bir deneyim, uzun bir insanlar arası karşılaşma sürecidir. Bu karşılaşmanın kardeşçe olması hem hayatın hem de bilimin yararınadır.”¹⁵ Her ne kadar Bloch bunu tarihçilere salık verse de durum değişmeyecektir. Zamanın oku ileri gittikçe geride kalanları istediğimiz gibi tasarlamaya devam ediyoruz, edeceğiz. Ama Hesse tarih yazımında Hegelci ilerletmeye itiraz ediyor tabii ki. “bizim en ufak bir yakınlık duymadığımız bir tarih görüşü ve yazarlığıdır bu, yani en seçkin meyvesini, beri yandan en tehlikeli etkisini Hegel’de bulduğumuz, ama Hegel’i izleyen yüzyılda tarihte alabildiğine çirkin çarpıtmalara ve doğruyu algılama yeteneğinde yozlaşmaya yol açan tarih felsefesidir.

- 14 Bloch, *Tarih Savunusu*, s. 126.
15 Bloch, *Tarih Savunusu*, s. 176.

Tarih felsefesine gösterilen rağbet manevi değerlerde alabildiğine bir düşüşle karşılaşılır, geniş çapta iktidar savaşlarının yaşandığı, bizim bazen ‘savaşçı yüzyıl’... diye nitelediğimiz dönemin belirleyici özelliklerinden biridir.”¹⁶

Hesse savaş bittikten sonra 20 yıl daha yaşadı. Ancak zamanın ilerleyişinin mecbur kıldığı düzensizlik durumu Hesse’de hâlâ etkisini sürdürdü. Öyle ki zamanın dışına çıkmak istedi. Düzensizliğe, daha çok düzensizliğe... “Entelektüel, kültürel ve sanatsal eylemlerde ise durum tam tersiydi bunun, her seferinde zamanın köleliğini insanın üzerinden silkip atması, içgüdü ve miskinlik batağından kurtulup daha yüce bir aşamaya tırmanışı, zamansızlığa, zamandan bağımsızlığa, tanrısalığa, tümüyle tarihsellik dışına, tarih karşıtlığına doğru yol alışı söz konusuydu.”¹⁷ Zamanın dışına çıkabildi mi? Hayır. Çünkü *Boncuk Oyunu*’nda ütöpik dünyanın yöneticisi üstat Josef Knecht’in bir öğrencinin peşinde gölde boğularak öldüğünü düşünürsek...

Peki, gerçek ne? “‘Bir gerçek var, sevgili dostum,’ dedi. ‘Ama senin şiddetle arzuladığın ‘öğreti’, o mutlak, mükemmel, insanı bilgeliğe ulaştıracak tek öğreti, bu yok işte. Sen de, dostum, mükemmel öğretiyi bırakıp kendini mükemmelleştirmeye bakmalısın. Tanrı senin içindedir, kavramlarda ve kitaplarda değil. Gerçek yaşanır, öğretilmez.”¹⁸ ■

KAYNAKLAR:

- Bloch, Marc. *Tarih Savunusu veya Tarihçilik Mesleği*. çev. Ali Berktaş. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013)
■ Hesse, Hermann. *Çarklar Arasında*. çev. Kamuran Şipal. (İstanbul: Can Yayınları, 2017)
■ Hesse, Hermann. *Bozkırkurdu*. çev. Kamuran Şipal. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012)
■ Hesse, Hermann. *Boncuk Oyunu*. çev. Kamuran Şipal. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011)
■ Hesse, Hermann. *Doğuya Yolculuk*. çev. Kamuran Şipal. (İstanbul, Afa Yayınları, 1997)
■ Zweig, Stefan. *Dünün Dünyası*. çev. Gülperi Sert. (İstanbul: Can Yayınları, 2013)

- 16 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 365.
17 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 277.
18 Hesse, *Boncuk Oyunu*, s. 79.

Müslüman Saati

Ahmet Haşim, Gurebâhâne-i Laklakan,
Hazırlayan Nâzım Hikmet Polat, Yapı Kredi Yayınları,
İstanbul 2011.

AHMET HAŞİM

İSTANBUL’U YENİLEŞTİREN VE YERLİSİNİ ŞAŞIRTAN İSTİLALARIN EN gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. “Saat”ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır.

Eskiden, kendimize göre yaşıyışımız, düşünüşümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslûb-ı hayata göre de “saat”lerimiz ve “günler”imiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi. Madenden, sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebettar bir hesaba tebaan, minenin rakamları üzerinde yürürler

ve sahiplerini, zamandan takribi bir sıhhatle, haberdar ederlerdi. Zaman nâmütenâhi bahçe ve saatler, orada açan, gâh sağa gâh sola mail, güneşten rengârenk çiçeklerdi.

Ecnebi saati iptilasından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, muhtelif evkâtın, kırmızı, sarı ve lacivert ateşleriyle yol yol boyalı, azim bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik “gün” tanılmazdı. Ziyada başlayıp, ziyada biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslüman’ın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi, şerefli günlerin vekayiini bu saatlerle ölçtüler. Gerçi, felekî hesabâta göre bu “saat” iptidâî ve hatalı bir saatti, fakat bu saat, hatıratın kutsî saatiydi.





F.: Bahadır Özen

Yeni “ölçü” bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zîr ü zeber ederek, eski “gün”ün bütün setlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni “gün” vücuda getirdi. Bu Müslüman’ın eski mesut günü değil, bedmestleri, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yer altında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüydü.

Zevalî saatin âdât ve muamelâtımızda kabulü ve ezanî saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkithânelere bırakılmış metruk bir “eski saat” hâline gelişi, hayatı tarz-ı rüyetimiz üzerinde vahim bir tesiri haiz olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lâkayt dostlardı. Gelen

yabancılar ise hayatımızı bozup onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanılmaz bir hâle getirdiler.

Yeni “ölçü” bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zîr ü zeber ederek, eski “gün”ün bütün setlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni “gün” vücuda getirdi. Bu Müslüman’ın eski mesut günü değil, bedmestleri, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yer altında mümkün



Yeni saat, Müslüman akşamının mahzun ve muşaa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı “gün”ün getirdiği maişet şekli de bizi fecir âleminden mehur bıraktı.

olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüydü.

Unutulan eski saatler içinde eksikliği en ziyade hasretle tahattur edilen saat akşamın on ikisidir. Artık “on iki” solgun yeşil sema altında, ilk yıldıza karşı müezzinin Müslümanlara hitap

ettiği, sokakların lâcivert bir sisle kapandığı, ışıkların yandığı, sinilerin kurulduğu ve yaraların mahzenlerden çıkıp uçtuğu o müessir ve titrek saat değildir. Akşam telâkkisinden koparak, gâh öğlenin hararetinde ve gâh gece yarılarının karanlığında mevhum bir

zamanı bildiren bu saat, şimdi hayatımızda renksiz ve şaşkın bir noktadır.

Yeni saat, Müslüman akşamının mahzun ve muşaa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı “gün”ün getirdiği maişet şekli de bizi fecir âleminden mehur bıraktı. Başka memleketlerde fecri, yalnız kurdan şehre sebze ve meyve getirenlerin ahmak gözleriyle mustariplerin şişkin kapaklar içinden bakan kırmızı ve perişan gözleri tanır. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ziyadır. Hâlbuki fecir saati, Müslüman için rüyasız bir uykunun nihayeti ve yıkanma, ibadet, neşe ve ümidin başlangıcıdır. Müslüman yüzü, kuş sesleri ve çiçek kokuları gibi fecrin en güzel tecellilerindendir. Kubbe ve minareleri, o alaca saatte görmemiş olan gözler, taş a en ilâhî manâyı veren o muhayyirü’l-ukul mimariyi anlamış değillerdir. Esmer camiler, fecirden itibaren semavî bir altın ve semavî bir çini ile kaplanır ve İslâm ustalarının nâtamam eserleri o saatte tamamlanır. Bütün mabetler içinde, güneşten ilk ziya alan camidir. Bakır oklu minareler, güneşi en evvel görmek için havalarda yükselir.

Şimdi heyhat, eski “saat”le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar, bozuk çarşafırlara dolaşmış, kıvrılırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz, çünkü hayatımıza sokulan yeni ve fena günün eşiğinde çömelmiş, kin, arzu, hırs ve haset sürülerinin bizi ateş saçan gözlerle beklediğini biliyoruz. Artık fecri yalnız kümeslerimizdeki dargın ve mağrur horozlara bıraktık.

Şimdi Müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece rengine gösteriyor. Çölde yolunu şaşırınlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz. ■

Medeniyetlerin Zaman Tasavvuru

MUSTAFA DEMİRCİ

Prof. Dr. SÜ Edebiyat Fakültesi Tarih

14.04.2017 tarihinde BÜSAM Şehir Akademisi'nde Yapılan Dersin Çözümüdür.

İNSANOĞLUNUN ONTOLOJİK VAROLUŞUNA YÜKLEDİĞİ ANLAM, TARİHİ VAROLUŞ ALGISININ DA ZEMİNİNİ OLUŞTURUR. İLK MEDENİYET NÜVESİ burada başlıyor. İnsan bilgisinin hem epistemolojik açıdan hem de ontolojik açıdan yeniden inşası medeniyetlerin kendilerini tanımlamalarının en büyük dayanaklarını oluşturuyor. Her medeniyet kendini varlık, bilgi ve değer bakımından tanımlarken ilahiyat, felsefe ve bilim bakımından da farklı bir yol takip eder. Bu yüzden medeniyetler ortaya çıkarken mutlaka farklı bir zaman tasnifi yapar, zamanı farklı şekilde kullanır ve farklı bir tarih algısı geliştirir. Her medeniyet ontolojik tanımlamasının temelini teşkil eden varlık, bilgi ve değer idrakiyle uyumlu bir zaman idraki ve bu zaman idrakine bağlı bir tarih algısı oluşturmak zorundadır. Medeniyetler kendi içlerinde varlık, bilgi ve değer alanlarında bir şüpheye düşerse, bu alanlarda bir çelişki yaşamaya başlarsa bu ilk etapta zaman meselesinde karşımıza çıkar. Bu idrak aslında o medeniyetin oluşumunun felsefi temellerinden de tarihe yansımanın bir ürünü olup o medeniyetin epistemolojik bilgi temelini de oluşturur. Her medeniyet bütün insanlık tarihini kendi özel tarihi ile uyumlu bir şekilde yorumlayarak kendi tarihî varoluşuna özel bir anlam katar; kendini mananın merkezine koyarak, zamanla koordinatlayarak zamanda ve mekânda tanımlar. Varlık, bilgi ve değer parametreleri üzerinde bir zaman tasnifi yaparak o zaman şeması etrafında tarihi yorumladığı oranda bir benlik idraki geliştirir.



Saint Augustine

Biz Batılı bir zaman sisteminde dünyaya gözlerimizi açtık, böyle bir dünyada zamanı tartışıyoruz. Ve bu dünyada zaman ilerleyen bir şey olarak karşımıza çıkıyor. Eurocentric, Avrupa merkezli bir şekilde kadim Yunan'dan başlayıp tarih boyunca kesintisiz bir ilerleme hâlinde sona doğru gidiyor. Bu yüzden 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyılın başındaki bütün tarih filozoflarında toplum ütopyaları geliştirildi. Bu toplum ütopyalarının gelişmesinin temelinde zamanın belli bir doğrultuda ilerlediği anlayışı vardır, insan bu doğrultuda nereye kadar gidecek sorusunun cevabı aranıyor. Zamanın ilerleyip ilerlemediği meselesini biz hiç tersinden düşünüp tartışmadık. Gerçekten zaman ilerleyen bir şey midir? Mesela insanlığın kadim hikâyelerinde zaman ilerleyen bir şey

değildir. Tam aksine döngüsel bir şeydir. Helezonik tarih anlayışı, lineer tarih anlayışı ve gerilemecî tarih anlayışı dediğimiz şeyler buradan kaynaklanıyor. Kadim hikâyelerde zaman, modern Batı medeniyetinin önümüze koyduğu gibi ilerleyen bir şey değildir, tam aksine gerileyen bir şeydir.

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Her medeniyet, her zihniyet dünyası, her toplum yeni bir inşaa sürecine girerken kendini anlamlı bir şekilde tanımlayacağı bir milat ortaya kokuyor ve zamana bir çentik atıyor. Oradan tutuyor ve sonra kendini tanımlamaya başlıyor. Yahudilerin Tanrı'yla ahitleşmesinin ortaya çıkardığı tarihî serüven adeta insanlığın serüveni ile özdeşleştirilmekte ve bu bilinç Yahudilere özgü bir benlik ve tarih idrakinin

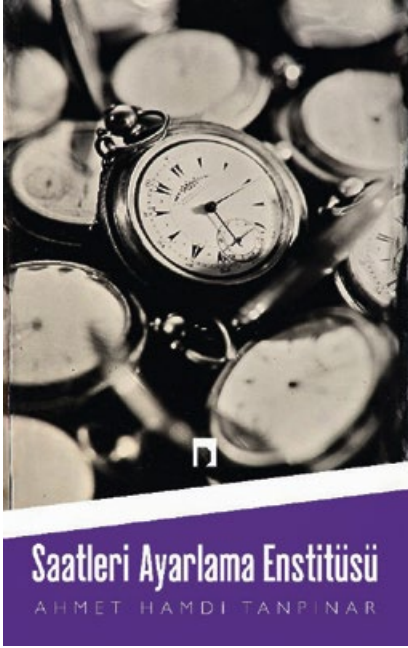
temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde Katolik Hristiyanlar tarafından, özellikle Saint Augustinus tarafından, Hz. İsa'nın doğum tarihi tarihin başlangıcı kabul edilir. Tarihi oradan itibaren yeniden tanımlar ve bunu bir dinî figürle ve anlamla pekiştirirler. Onların zamanda bir noktayı esas alıp hareket etmelerinin ne kadar önemli olduğunu görürüz.

Aynı şey Müslümanlar için de geçerli. Hz. Ömer zamanında Müslümanlar, bir dünya devletine dönüşmüşler, yepyeni bir dünya ortaya çıkmış, dünyanın büyük kısmını, medeniyet merkezlerini ele geçirmişler. Bu arada İran bölgesine gidiyorlar İran takvimi kullanılıyor, Bizans bölgesine gidiyorlar Bizans takvimi kullanılıyor. Bir de kendi yaşadıkları coğrafyada üzerinde oynanmış bir başka zamanla karşı karşıyalar. Oturuyorlar madem bir milletiz ve bir ümmetiz bizim de bir takvimimiz olsun diyorlar. Bizim miladımız nedir, tarihte ortaya çıktığımız en önemli olay nedir, neyi esas almalıyız diye tartışıyorlar. Sahabenin bir kısmı diyor ki Peygamber Efendimizin doğumunu esas alalım. Bazıları ilk vahyin gelişini, 610 yılını esas alalım diyor. Ve hazreti Ali'nin teklifiyle Hicret esas alınıyor. Hz. Ömer başkanlığında yapılan bir tartışmada bu şekilde takvim belirleniyor. Mevcut aidiyet ve benlik tanımlamalarının dışında yepyeni bir kategori ve tarihsel bir varoluşun son derece bilincinde ve idrakinde olduklarını anlıyoruz. Bir takvim icat edip kendilerine göre yeni bir milat belirlemek öyle kolay bir şey değildir.

Kuran-ı Kerim zamanla ilgili 13 farklı kelime kullanır. "Asr" kelimesi var, "an"

kelimesi var, günün değişik anlarına ilişkin kelimeler var... Fakat bütün bunların yanında “Aylara ek yapmak, inkârcılığı artırmaktan başka bir şey değildir” (et-Tevbe 9/37) ayeti var. Eski cahiliye Arapları haram aylardan dolayı savaş zamanlarında savaşı bir an önce durdurup ateşkese geçebilmek için takvimle oynuyorlardı. Takvimi öne alıyorlar, ileriye aktarıyorlar. Kuran-ı Kerim bunu küfür olarak tanımlıyor ve şiddetli bir şekilde yasaklıyor. Çünkü bizim bugünkü zaman dediğimiz şey aslında üzerinde yaşadığımız Dünya küresinin ve Dünya’nın yakınındaki diğer gezegenlerin hareketlerine göre izafi olarak şekillenmiş bir şey. Mesela gün dediğimiz şey Dünya’nın Güneş etrafındaki bir turu değil mi? Bu, milyonlarca yıldır hiç değişmeden adetullah üzere devam ediyor. Yine Dünya’nın Güneş etrafında bir tur yapmasına yıl diyoruz. Hafta, Ay’ın Dünya etrafındaki dönüşleriyle belirlenen bir şey. O bakımdan, bizim zamanla ilgili ortaya koyduğumuz tanımların tamamı Dünya’nın ve etrafındaki gök cisimlerinin hareketlerine, onların ışıklarının dünya üzerine yansımalarına göre şekil almış bir durumdan ibaret. Bu Cenab-ı Allah’ın âdeti olarak kabul ediliyor, milyonlarca yıldır Ay, Güneş saniye değişmeden ve bir saniye sapmadan devam edip geliyor. İnsanlar da Dünya üzerindeki gölgelenmeye bağlı olarak kendilerine bir zaman taksimi yapıyorlar. Bu zaman taksimini kendi dinî hayatlarına göre şekillendiriyorlar; gündelik hayatlarında namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerini buna göre belirliyorlar. Ve bu hareketlere göre de kendi zaman içindeki tariflerini yapıyorlar.

Malik bin Nebi, benim görebildiğim kadarıyla bu konuda en fazla kafayormuş isimlerden biri. Çok derinlikli şeyler söylemiyor ama özellikle “Şurutu’n Nahda” isimli bir kitabı var, Türkçeye “Cezayir’de İslam’a Yeniden Doğuş” diye tercüme edildi. O kitapta ilginç bir şey söyler Malik bin Nebi. Bir medeniye-



tin ortaya çıkarken üç alanda başarılı hamleler ve teşebbüslerde bulunması lazım, bu üç alanı iyi tanımlaması ve iyi kullanması lazım der. Bunlardan birincisi toprak, ikincisi insan, üçüncüsü de zaman meselesidir. Toprak bütünüyle alt yapı kurumlarını, üretim biçimlerini, ekonomiyi, ticareti temel alır. İkincisi insan, üst yapı kurumlarını bir anlamda esas alıyor; orada hukuk, devlet, adalet meseleleri incelenir. Üçüncü olarak da zaman meselesini gündeme getirir. Zaman konusuyla ilgili diyor ki medeniyetlerin başlangıcı, hareket noktası Allah’ın vahyi, yani İslami vahyin inşinin bir milat oluşturması ya da bir mitolojinin çıkışı iledir. İslam, Hristiyanlık, hatta Budizm ve Brahmanizm gibi dinler medeniyetlerinin başlangıcı olarak bütün fertlerinin eğilimlerine, tercihlerine kadar nüfuz eden ve onlara muayyen bir mana kazandıran dinî bir düşünceden hareket etmişlerdir. Az önce de söylediğimiz gibi bütün medeniyetlerin milatlarına bakın, din vardır. Çünkü medeniyet dediğiniz şeyin temeli din tarafından oluşturulur.

Farabi bir medeni toplumun, Medinetu’l Fazıla’nın kurulabilmesi için

dört temel sayar. Toplumun medeni bir toplum olabilmesi için gerekli dört temelden biri, toplumun temelinin bir peygamber tarafından, peygamber yoksa bir filozof tarafından atılması gerektiğidir. Hemen hemen bütün düşünürlerimize göre medeniyetler biraz dinlerin dünyasında var olabilen bir şeydir. Temelinde din olmayan medeniyet neredeyse yoktur. İki örneği vardır: Presokratik dönemdeki Antik Yunan medeniyeti Yunan felsefesinden neşet etmiştir. Bir de modern Avrupa medeniyeti Aydınlanma Felsefesinden neşet etmiştir. Farabi bu yapıyı dikkate aldığı için medeniyetlerin kuruluşunu ya din ya da din yoksa bir felsefe üzerine oturtmuştur. O bakımdan bir medeniyet var olacaksa onun bütün tanımlamaları, temel doneleri, hareket noktaları o din tarafından verilir. Bakın bugün bile Batı medeniyetinin temeli, miladi takvim Hz. İsa’nın doğumuyla başlar. Yahudilerinki Hz. Musa’nın Cenab-ı Allah’la görüştüğü anla başlatılır. Bizde Hicret’le başlar. Budizm medeniyetinde bir sonsuzluk vardır, birazdan anlatacağım. O bakımdan İslam’ın tarihi de ilk vahiyle başlar.

Bugün kullandığımız tarihsel tasnif Avrupalı bir tasniftir. Eski Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Yakın Çağ, bunlar tamamen Batı Avrupa tecrübesinin ürünü olan, onların kendi tarihî tecrübesine, tarihsel morfolojilerine bağlı olarak gelişmiş tasniflerdir. Mesela Orta Çağ ile Eski Çağı ayıran tarih milattan sonra 476 yılıdır. Batı Roma imparatorluğunun yıkılışını esas alırlar. Hâlbuki o tarih Avrupa ve Akdeniz havzası dışında hiçbir etki yaratmamıştır. Hindistan, Çin, İç Asya buralar Batı Roma İmparatorluğu’nun yıkılışından haberdar bile olmadı belki.

Ama bir olay var: İslam’ın doğuşu. İslam’ın doğuşu son 2000 yılın en önemli olayıdır. Sadece bir Müslüman olarak kendi gönlümüzden böyle geçtiği için söylemiyorum. Çünkü İslam’ın doğuşundan sonra daha Hz. Peygamber, Hz.

Ebu Bekir, Hz. Ömer zamanında bin yıllık Roma-Pers dengesine dayalı dünya düzeni sona erdi. Pers İmparatorluğu tarihe karıştı. Roma İmparatorluğu Torosların içine hapsedi, bütün doğu eyaletleri Müslümanların eline geçti. Müslümanlar doğuda Çin’e kadar gitti, Çin’in batıya ilerleyişi durduruldu. Müslümanlar onunla yetinmedi, yüz yıl sonra Avrupa kıtasına ve dünyanın

Malik bin Nebi esas başka bir şey söyler. İslam dünyasının en önemli entelektüel problemlerinden biri takvim ve zaman meselesidir der. Bunu iki boyutta ele alır. Birincisi, her medeniyetin, her tarihin bir gelişim aşaması vardır. Doğar, gelişir. Bu gelişimin kendine göre evreleri vardır. Eğer bir medeniyeti anlayacaksanız onun hangi aşamalardan geçtiğini takip etmeniz



ılıman orta kuşağına yerleşti ve dünyada yepyeni bir çağ açıldı. 100 yıllık fetihlerden sonra geri çekilip dünya kaldığı yerden de devam etmedi. Ondan sonra dünya tarihi o zeminde yürüdü ve bu zeminde hâlâ devam ediyor. Yani İslam’ın gelişi, önceki 1000 yıllık dünyayı yıktı ve yeni bir dünyanın kapılarını araladı. Peygamber Efendimizin doğduğu gece vuku bulduğu söylenen birtakım olaylar var. Mesela bunlardan biri, fezail kitaplarında o gece bin yıllık Zerdüşt ateşinin söndüğü söylenir. Aslında sönen bir ateş filan yok, orada mecazi bir anlatım var. O anlatım da İslam’ın gelişiyle beraber bin yıllık Zerdüşt medeniyetinin söndüğünü ve yeni bir dünyanın açıldığını sembolize eder. O bakımdan Malik bin Nebi, İslam’ın gelişi dünyanın kaderini alt üst edecek gelişmelerin ve yeni bir medeniyetin başlangıcı oldu der.

lazım ve bir olay olduğu zaman o olay o medeniyetin gençliğinde mi oldu, ihtiyarlığında mı oldu, çocukluğunda mı oldu, olgunluk döneminde mi oldu; bunu doğru tespit etmeniz lazım. Eğer o medeniyetin hayatında meydana gelen büyük bir felaketin o medeniyetin hangi aşamasında olduğunu tespit etmezseniz teşhisi de yanlış koyarsınız, tespiti de yanlış yaparsınız. Ondan dolayı der, her medeniyet kendi doğuşundan itibaren bir takvim kullanır ve kullanılmalıdır. Bunu kullanmadığı zaman ömrünü karıştırır.

Gelmek istediği nokta şudur Malik bin Nebi’nin. 1957’de yapmış bu konuşmayı; diyor ki Müslüman dünyada son zamanlarda Batılı takvim ve zaman sistemi kullanılmaya başlandı. Bu İslam dünyasında çok ciddi bir zihin ve bilinç bulanıklığına sebep oldu. Çünkü bizim medeniyetimiz Batı medeniyetinden altı asır daha genç bir medeniyettir.

Biz tarihin 1957’sinde miyiz yoksa 1290’larında mıyız? Aradaki fark o kadar büyük. Biz bugün yaşadığımız olayları hicri takvime göre, kendi medeniyetimizin ömrüne ve yaşına göre anlayıp yorumlamak zorundayız. Bunu bir başka medeniyetin takvimine, ömrüne ve yaşına göre yorumlamaya kalkarsak yanlış yaparız, işin içinden çıkamayız. Zaman konusunda yapılacak her intihal intihardır. Çünkü o toplumun ben idrakini, bilincini tamamen allak bullak eder, kendisini tanınmaz hâle getirir. O yüzden zaman konusunda her intihal intihar hükmündedir der Malik bin Nebi.

Bu konu bizim 1930’lu 40’lı yıllardaki edebiyatta çok karışımıza çıkar. Batılı hayat tarzı toplumumuza yeni girmeye başlamaktadır. Bu konuya ilk el atanlardan biri rahmetli Ahmet Haşim’dir. Onun “Müslüman Saati” diye meşhur bir metni var. Bir sayfalık bir metin, ama bir sayfada Osmanlı toplumunun Batılı mesai sistemine, Batılı takvime, Batılı zaman sistemine geçmesinin onlarda ne büyük çarpıklıklar yarattığını çok veciz bir şekilde anlatır. Şöyle der Ahmet Haşim:

“İstanbul’u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilaların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. ‘Saat’ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır.

Eskiden, kendimize göre yaşayışımız, düşüncümüz, giyinişimiz ve kendimize göre, dinden, ırktan ve ananeden hayat alan bir zevkimiz olduğu gibi, bu üslûb-ı hayata göre de ‘saat’lerimiz ve ‘günler’imiz vardı. Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin ederdi... Ziyada başlayıp, ziyada biten, on iki saatlik, kısa, hafif, yaşanması kolay bir günümüz vardı. Müslüman’ın mesut olduğu günler, işte bu günlerdi, şerefli günlerin vekayiini bu saatlerle ölçtüler...

Zevalî saatin âdât ve muamelâtımızda kabulü ve ezanî saatin geri safa düşüp camilere, türbelere ve muvakkithânelere

bırakılmış metruk bir ‘eski saat’ hâline gelişi, hayatı tarz-ı rüyetimiz üzerinde vahim bir tesiri haiz olmamış değildir. Giden saatler babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lâkayt dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı bozup onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanımaz bir hâle getirdiler.”

Tabii Ahmet Haşım bunları 1920’lerin sonu 30’ların başlarında söylüyor, tam bu Batılı hayat tarzının hayatımıza

içinden bakan kırmızı ve perişan gözleri tanır. Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ziyadır. Hâlbuki fecir saati, Müslüman için rüyasız bir uykunun nihyeti ve yıkanma, ibadet, neşe ve ümidin başlangıcıdır.”

Çünkü Müslümanın mesaisi şafakla beraber namazla, ibadetle başlıyor. Önce kalkıyor, abdestini alıyor, namazını kılıyor, dua ve zikirlerini yapıyor ondan sonra gün başlıyor. Fakat diyor yeni hayat bize bunları değil bir maişet derdinin peşinde koşturmak için bir mesai getirdi.



girmeye başladığı günler.

“Yeni ‘ölçü’ bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zîr ü zeber ederek, eski ‘gün’ün bütün setlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni ‘gün’ vücuda getirdi... Yeni saat, Müslüman akşamının mahzun ve muşşaa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı ‘gün’ün getirdiği maişet şekli de bizi fecir âleminden mehur bıraktı. Başka memleketlerde fecri, yalnız kırdan şehre sebze ve meyve getirenlerin ahmak gözleriyle mustariplerin şişkin kapaklar

“Eski ‘saat’le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar, bozuk çarşafırla dolaşmış, kıvrılırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz... Şimdi Müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşırınlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz.”

Bu kadar güzel anlatılır. Bunu tam bu toplumun kendi içerisinde çarpıl-

dığı bir dönemde gündeme getiriyor Ahmet Haşım.

Burada Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “Saatleri Ayarlama Enstitüsü” isimli eserinden de söz etmek isterim. Tanpınar Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde zaman meselesini ele alır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü zamanını şaşırmış bir cemi-yetin köklü bir eleştirisidir. Tanpınar’ın zamana yaklaşımı esas olarak medeniyet krizinden kaynaklanır. Yaşanan medeniyet krizinin yarattığı boşluk parçalanmış bir zamanı gösterir. Romanda saatlerle iç içe olan bir hayat özellikle vurgulanır. Romandaki “Mübarek” adı verilen ayarlı duvar saati ne ayar, ne ıslah ne tamir kabul eden hâliyle başını almış giden, insanlardan tecerrüt hâlinde yaşayan ve artık kontrolü imkânsız hâle gelmiş yaşadığımız zamanı temsil eder. Tanpınar Saatleri Ayarlama Enstitüsü’nde her medeniyetin bir zaman ve mekân idrakine sahip olduğundan hareketle saat sembolünde bir medeniyet resmi ve tasavvuru ortaya koymaktadır. Buna da iç âlem medeniyeti diyor Tanpınar. Çünkü medeniyet somut ve dış dünyada kurulan bir şeydir, ama içiniz nasılsa dışınız da öyledir diye bir kaide var mimaride. Önce siz bunu içinizde şekillendirirsiniz, olgunlaştırırsınız, sonra onu dışarıda kurarsınız. O bakımdan iç âlem medeniyeti der bu konuya. Bunu izah sadedinde “saatin kendisi mekân, yürüyüşü zaman, ayarı ise insandır.” Bu şekilde bir medeniyetin belli bir zaman ve mekân idrakine sahip olduğunun derinden farkına varan Tanpınar saat sembolü üzerinden bir medeniyet tasavvuru ortaya koymaya çalışmaktadır.

“Saat bir vasıta ve mühim bir alettir. Terakki saatin tekâmülüyle başlar. İnsanlar saatlerini ceplerinde gezdirdikleri, onu güneşten ayırdıkları zaman medeniyet en büyük adımını attı, tabiattan koptu, müstakil bir zamanı saymaya başladı. Fakat bu kadarı kâfi değil. Saat zamandır, bunu düşünmemiz lazım.” Tanpınar sık sık şuna da vurgu yapar. Kendi yetiştği bir

kültür, gelenek ve terbiye vardır. Ama etrafında da akıp giden bambaşka bir hayat vardır. Bu bakımdan Tanpınar “Kendime baktığım zaman başka bir dünya, etrafıma baktığım zaman akıp giden başka bir dünya görürüm. Kendimi kendimle çevrem arasındaki büyük bir uçuruma fırlatılmış gibi hissederim.” der. Kendi ideasındaki dünyayla etrafındaki akıp giden dünya arasındaki bu kopuşu en derinden yaşayan isimlerden bir tanesidir Tanpınar.

Biz zamanı üçe ayırırız. Birincisi, varlık ve ontolojinin zamanı. Bu felsefenin zamanıdır. Özellikle Hint felsefesinden yapılan tercümelerde karşımıza çıkan bir şey var, Hint filozofları varlığın başlangıcını zamanla tayin etmeye ve ispat etmeye kalktılar. Yunan filozofları ise varlığın en temel maddesi nedir sorusu üzerinden varlığı anlamlandırmaya çalıştılar. Atom parçalanır mı parçalanmaz mı tartışması bir fizik tartışması değildir, o bir varlık felsefesi tartışmasıdır. Hint filozofları ise bunu zamanın ezeli olup olmadığı üzerinden tartıştılar. Eğer zaman ezeli ise Tanrı’yı nereye koyacağız. Tanrı zamanın içine girerse ölümlü hâle gelir ve tanrı olma vasfını kaybeder. O yüzden zaman yaratılmış bir şey midir değil midir meselesi, zamanın kıdemi meselesi felsefede ateizmin sınırlarından gezen bir problemidir. Eğer o eşiği atlayamazsanız kontrolden çıkarsınız. Bu bize Hint filozofları üzerinden gelen bir şeydir. Çünkü medeniyetin kadim varlığını zaman üzerinden tarif eder Hint felsefesi.

Hint medeniyetinde 4 devir vardır. Krita Yuga, Treta Yuga, Dvapara Yuga ve Kali Yuga. Krita Yuga 4000 yıllık bir döngüdür zamanda. Treta Yuga 3000 yıllık bir döngüdür. Dvapara Yuga 2000 yıllık bir döngüdür. Kali Yuga 1000 yıllık bir döngüdür. Bunların başları altın çağdır, sonra duraklama, gerileme ve çöküş şeklinde gelir. Az önce de bahsettim, zaman ilerleyen bir şey midir gerileyen bir şey midir?

Hint felsefesinde gerileyen bir unsur olarak hesap edilir. Her bir devrin %10 nispetinde gurup ve şafak vakti vardır. Mesela Krita Yuga 4000 yıl, bu 4000 yıla girebilmek için 400 yıllık bir şafak vakti vardır, bir de bu 4000

kahramanlarından alınmış tasniflerdir. İnsanların kullandığı aletlere göre bu tasniflerin yapıldığını söylerler. Bunlar tamamen Tevrat sembollerini, İsrailî peygamberlerin sembollerini ifade eder. Burada da bir şey dikkatimizi



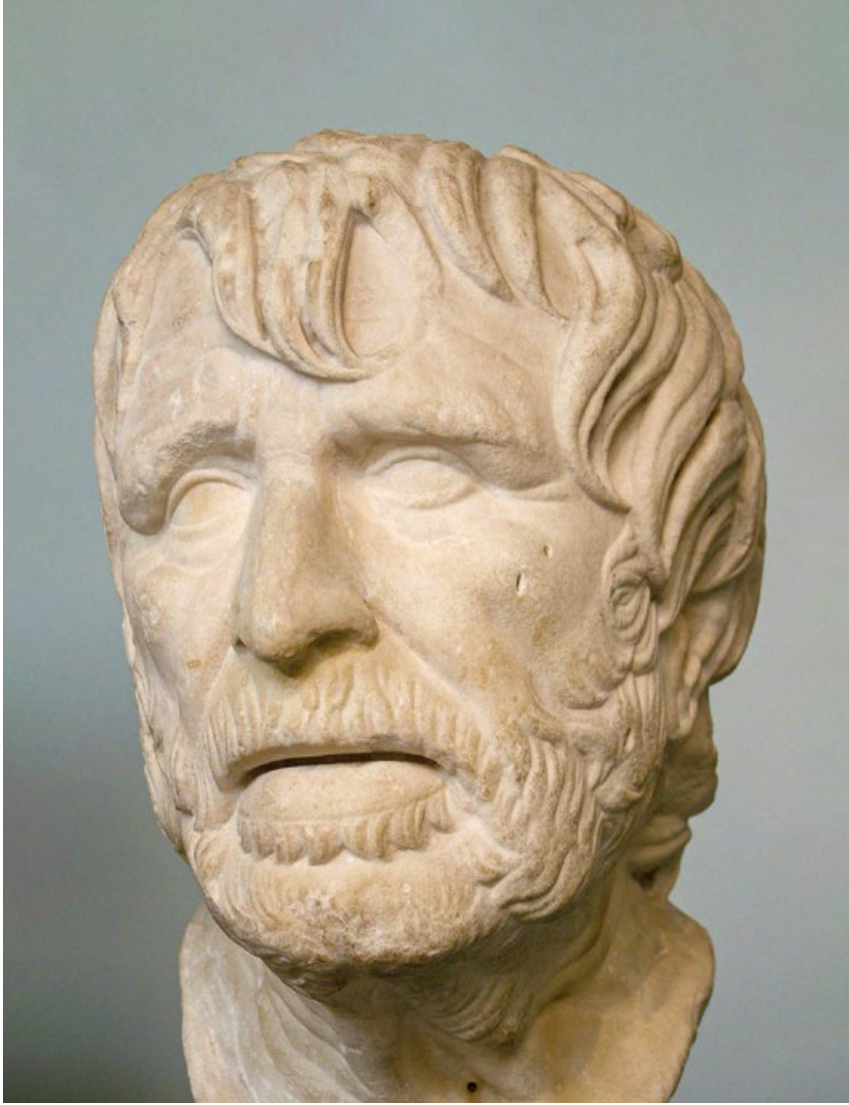
F.: Özlem Akgül

yıl tamamlanırken 400 senelik bir gurup vakti vardır. 4800 senelik bir döngüden oluşur. Toplamda 12 bin yıllık bir döngüdür. Ki Buzul Çağı’ndan sonraki insanlık tarihi yaklaşık 12 bin yıldır, yaklaşık olarak buna tekabül eder. Brahmanlar 12 bin yılın da tanrıların bir gününe tekabül ettiğini düşünür. Dolayısıyla 12 bin yılı 360’la çarptığınız zaman korkunç rakamlar çıkar. O da böyle katlayarak devam eder ve sonsuz bir zaman tasavvuru çıkar karşımıza. Bugünkü Hint felsefesinde en fazla tartışılan konu budur.

Bu 4 zaman doktrini Yunan-Roma geleneğinde de karşılık bulur. Mesela Hesiodes’i okuduğunuz zaman insanlığın sırayla Altın Çağ, Gümüş Çağ, Bronz Çağ, Demir Çağ gibi çağlardan geçtiğini görürsünüz. Bunlar da tamamen Tevrat

çeker. Altın, gümüş, bronz ve demir şeklinde gider, maden kalitesinde bir düşüş vardır. Kadim Yunan’da da zaman gerileyen, düşen, eskiyen bir şeydir. Zamanın tam tersine ilerleyen bir şey olduğunu söyleyen sadece Aydınlanmacılardır, modern Avrupa medeniyetidir. Çünkü Avrupa medeniyetinin bir Avrupa mucizesi olduğu, insanlığın hiç başaramadığı kadar büyük şeyler başardığı faraziyesini ispat edebilmek için bu medeniyette her şeyin iyiye doğru gittiğine dair bir inanç var.

Aynı durum İran ve Helen geleneğinde de vardır; altın, gümüş, bronz, çelik şeklinde sıralanır. Kalde teorisinde “4 başlı savaş arabası” imgesi 4 çağa karşılık gelir. Bu atlar Tanrı’nın yönetiminde devresel bir yarışa sokulmuş 4 çağa



Hesiodos - British Museum, Londra

tekabül eder. Bu çağların sıralanımını belirlerken atlar parlaklık dereceleri ve önde arkada olma durumuna göre sıralanırlar. Bunlar öyle basit şeyler değildir. İbrani geleneğinde ise kâhin ve heykeltıraşlar bu 4 çağı yansıtacak şekilde heykellerin baş kısmını altınla, gövde kısmını ve kollarını gümüşle, karın ve kalçalarını bakırla, ayaklarını ise bronz veya demirle tasvir etmişlerdir. O da yüksekten aşağıya düşüşün ve zamanın gerileyişinin bir sembolünü ifade eder. Amerika'daki İnka medeniyetlerinde de benzer şekildedir.

Hemen her medeniyet kendine özgü bir tasnife sahip.

Zaman üç boyutludur demiştim. Felsefi zaman, filozofun varlığın başlangıcıyla ilgili yaptığı tartışmalar, buna varoluşsal zaman deriz. Bir de tecrübi zaman dediğimiz zaman var. Buna tarihsel zaman da diyebiliriz, medeniyetlerin zamanı. Bu zaman daha çok bilinç ve bilgi düzeyinde karşımıza çıkacak bir zaman. Üçüncü olarak da gündelik zaman, doğumdan ölene kadarki kullandığımız zaman. Varlıkla ilgili tartışmalar felsefi zaman; tarih ve medeniyetin kullandığı zamanla ilgili

tartışmalar varlık ve bilgi; gündelik hayattaki zaman tartışmaları da bizim değer alanımıza girer.

Tecrübi zaman ve medeniyetlerin zamanı dediğimiz hususa ciddi olarak eğilmemiz gerekiyor. Mesela bugünkü kullandığımız zaman sistemi altında Batılı bir zaman sistemi. Bizim kendi ürettiğimiz bir zaman değil. Kullandığımız tasniflere bakalım; ben tarih bölümü hocasıyım, bizim kürsünün yapılanışını söyleyeyim size: Eski Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Yakın Çağ, 20. Yüzyıl, Cumhuriyet Tarihi vs. Bu tasnif hiçbir şekilde bizi izah etmiyor. Mesela Eski Çağ ile Orta Çağ'ın arasını ayıran MS 476 yılı –az önce de bahsettim- kesinlikle dünya tarihinin genel akışını, bütün dünyayı kuşatacak bir tasnif değil. Aynı şekilde Batı'da Orta Çağ dediğimiz dönem bin yıllık bir döneme tekabül eder ve aynı zamanda karanlık bir dönemdir Batı açısından. Aydınlanmacılar icat etmişlerdir bunu. Her ne olursa olsun, hele hele İslam dünyasının en parlak dönemlerini biz karanlık Orta Çağ diye yaftalarsak kendi medeniyetimizi çarpıtmış oluruz. Çünkü İslam medeniyetinin en parlak yılları Batı'nın karanlık ve geri kalmış dönemlerine tekabül ediyor. O zaman biz aynı tasnife nasıl tabi olabiliriz? Bir anlamda İslam dünyasıyla Batı'nın tarihi bir terazinin iki kefeşi gibidir. Bu, tarih boyu böyle olmuştur. Biri yükselirken diğeri gerilemiş, biri gerilerken diğeri yükselmiştir. Bu iki medeniyet dünyasını aynı tarihsel kategori ve tanımlama üzerinde tutmanın imkân ve ihtimali yok. Bizim tarihimizin akışı farklı, onlarınki farklı.

Bugün elimizdeki tasnif Augustinus tarafından kurulmuş. Saint Augustinus, dünyanın altı günde yaratıldığından hareketle altılı bir tasnif yapmış; çocukluk, gençlik, olgunluk yılları şeklinde bir tasnif. İkinci aşamada ise altı günde yaratıldığından hareketle bunu Kitab-ı Mukaddesle özdeşleştiriyor. İnsanlık tarihinin çocukluk çağı Hz. Âdem'den Hz.

Nuh'a kadar; buluş yılları Hz. Nuh'tan Hz. İbrahim'e kadar, gençlik yılları Hz. İbrahim'den Hz. Davud'a kadar, olgunluk yılları Babil sürgününden Hz. İsa'ya kadar, yaşlılık dönemi de Hz. İsa'nın doğmasından dünyanın sonuna kadar. Daha sonra başkaları geldiler. Hieronymus, MS 400'lü yıllarda, dört dünya imparatorluğundan hareketle bir dünya tarihi tasnifi yaptı. Ondan sonra 12. yüzyılda Florisli Joachim diye birisi –Bu kişi melezdir, hem Yahudi hem Hristiyan anne baba- tarihi teslise göre tasnif etmiştir. Hristiyanlık öncesini Tanrı'nın egemenlik çağı, Hristiyanlık dönemini Oğul'un egemenliği dönemi, 1260'tan sonrasını da Ruh'u'l Kudüs'ün egemenlik çağı diye tanımlamıştır. Daha sonra, özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda Alman Protestanlarla İtalya'nın kuzey bölgesindeki Protestan rahipleri bunları geliştirdiler, Orta Çağ kavramını icat ettiler. Hz. İsa'nın doğum tarihini tarihin miladı olarak aldılar ve nihayet aydınlanmacılar da bunun üzerine tamamlayarak bugünkü kullandığımız tarih taslağını ortaya çıkardılar. Ve bugün dünyanın her tarafında bu kullanılıyor.

Bu tarihi kullandığımız zaman nasıl bir şey ortaya çıkar? Konuşmamın başında da söyledim, dünya tarihinin en önemli olaylarından biri İslam'ın ortaya çıkışıdır. Ama bu tasnife baktığınız zaman İslam bir arka fon olarak görünür, bir milat olarak kabul edilmez. 476'dan 1453'e kadarki dönem bir pakettir çünkü. Bu tarih manzarasında kendimizi görmemiz mümkün olur mu? Siz yoksunuz. Olamazsınız. Yeni Çağ diyorsunuz, ne zaman başlıyor? 1453'te. İstanbul'un fethi, Batı'da bir takım gelişmeler. Nereye kadar geliyor? Fransız İhtilali'ne kadar. Onlar için anlamlı olabilir ama bu dönemler bizde bir kırılma noktası oluşturmaz ki! Batı'daki olaylar bizde de büyük dönüşmelerin ve kırılmaların sebebi olmamıştır. O bakımdan bu tarihleri biz esas alamayız. Biz kendi medeniyetimizi bu kalıplara döktü-

ğümüz zaman kendimiz görünmez hâle geliyor ve kayboluyoruz. O aynen kırık bir aynaya yansıyan kırık dökük manzaradaki bir adamın görüntüsüne benzer. İşte Avrupalıların kendileri için geliştirdikleri bu taslak maalesef bizi ifade etmez. Etmiyor da zaten.

Bizde bu kadar tarih araştırmalarına, orta mekteplerde bu kadar tarih öğretimi yapılmasına rağmen hâlâ ciddi bir tarih bilincinin oluşmamasının sebebi budur. Çünkü çocuğun kafasına giydirdiğimiz gergef bambaşka bir dünyanın kalıbı. Çocuk o kalıp üzerinden düşünür bunu. O zaman düşündüğümüzde kendi dünyamızı göremiyoruz. Selçuklu dönemi kapkaranlık bir dönem, Abbasî dönemi karanlık bir dönem, Osmanlı dönemi tamamen at, savaş, kılıç ve çadır üzerinden tanımlanan bir dönem. O bakımdan tarihte o kalıplar üzerinden kendimizi göremiyoruz ve tanımlayamıyoruz.

Peki, ne yapmamız gerekir? Yapılacak olan şey şudur. İslam medeniyeti ortaya çıkışından bugüne kadar hangi aşamalardan geçti, bu aşamaların temel karakterleri nelerdir, bunları tanımlamamamız gerekiyor. Üniversitelerin kürsülerini bunlara göre yapılandırmamız gerekiyor. Ortaöğretimdeki ders kitaplarını bu kalıplara ve kategorilere göre düzenlememiz gerekiyor. Ondan sonra bunlar anlaşılır hâle gelmeye başlar.

İslam medeniyeti yatağından çıktıktan sonra 150 yıllık bir fetih dönemi yaşadı. Hulefa-i Raşidin ve Emeviler dönemi. Bu 150 yıllık fetih döneminden sonra fetihler durdu. İslam dünyasında hızlı şehirleşme, İslamlaşma başladı. Bunun birinci aşamasını Abbasiler oluşturur. Bugün bütün büyük mezhep imamları, bütün mezhepler, felsefi gelenekler, kelami okullar, klasik literatürün kurucu önderleri bu dönemin ürünüdür. Bu, 750'den yaklaşık 1050 yılına kadarki 3 asırlık döneme tekabül eder. Biz buna birinci klasik dönem diyoruz. İkincisi, İbn Sina'nın ölümü

1037. İbn Sina'nın ölümü üç aşağı beş yukarı İslam'ın birinci klasik döneminin tamamlanma dönemine tekabül eder. Ondan sonra sistem kurucu filozoflar, bilginler, âlimler dönemi büyük oranda kapanıyor. İbn Sina gibi bir adam bulamazsınız. Ama arkadan yeni bir dönem geliyor. Bu defa farklı entelektüel gelenekleri mezcederek yeni bir dönem başlıyor. Orada kelimla felsefe, felsefeyle tasavvuf, tasavvufla kelimanın iç içe girdiği sentezci eğilimler ortaya çıkıyor. Mesela bu dönemde kelimda en büyük sentezi yapan Fahrettin Razi'dir. Baktığınız zaman hem felsefe vardır hem kelimadır. Ne felsefedir ne kelimadır ama. Hem kelimadır hem felsefedir. Tasavvufta bunun en güzel örneği İbn Arabî'dir. İbn Arabî'yi okuyun, Aristo'nun metinleri ile İbn Arabî'nin aynı konudaki metinlerini ortaya koyun. Biri İslam kültürünün ve tasavvufunun terminolojisiyle konuşur, diğeri kendi felsefi terminolojiye konuşur; ama aynı konuları konuşurlar. Felsefede bu Tusi'dir. Tusi'ye baktığınız zaman felsefeyi, kelamı, tasavvufu iç içe geçirerek karşımıza çıkar. O bakımdan biz bu 1050'den belki 1350 yıllarına kadarki 3 asırlık döneme ikinci klasik çağ diyoruz. Şerhler haşiyeler dönemi 1300'lü yıllardan 1700'lü yıllara kadar süren dönemdir. Bakın bizim medeniyetimizin her literatürü kendi içerisinde kademe kademe gelişir. Alın bir müesseseyi, bir devlet teşkilatını, medreseyi, herhangi bir sektörü, gelişiminden ileriye doğru takip edin; aşama aşama, kümülatif bir şekilde üst üste koyarak gider. Eğer o medeniyeti anlayacaksanız onun yaşadığı aşamaları, evreleri, iklimleri dikkate alarak bunu anlamak ve anlamlandırmak zorundasınız. O bakımdan biz ucuza kaçarak Batı'nın ürettiği kalıplara kendi medeniyetimizi döktüğümüzde zaten baştan kendimizi yok etmiş sayılırız. ■

Zamanın Coğrafyası

Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine

Robert Levine, Çev. Özgür Umut Hoşafçı, Maya Kitap, İstanbul 2013

CELALEDDİN ÇELİK

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi. celikcela@gmail.com

“ZAMANIN COĞRAFYASI” KÜLTÜRLERİN ZAMAN ALGILARI VE PRATİKLERİNDEKİ FARKLILIKLARI ele alan sosyal antropolojik bir çalışma. Bir sosyal psikolog olarak Robert Levine, alanının inceliklerini oldukça zengin bir malzemeyle karşımıza çıkarıyor. Zamanı konu alan çalışmaların kaçınmadığı felsefi tartışmalardan uzak duran Levine, daha çok sosyal zaman anlayışlarını medeniyetler, kültürler, kentler ve hatta kısmen de olsa dinler bağlamında izlemeye çalışıyor. Mekânların da insanlar gibi kişilikleri olduğu varsayımı ile yola çıkan Levine, kültürlerin nabzını ve yaşamın hızını resmetmek için oldukça ilginç ve çarpıcı örneklerle bizi keyifli bir gezintiye çıkarıyor.

Levine aslında modernlikle birlikte küresel saat zamanının yarattığı tektipleşmeye karşı, farklı kültür ve medeniyetlerin zamansal çeşitliliğini öne çıkarmayı denemektedir. Bu çerçevede her bir kültürün günlük hayatına ve bireylerin tutum ve davranışlarına sinen zamansal algı kalıplarına çok zengin örnekler verir. Antropolojik malzemenin bolca

kullanıldığı çalışmada Levine yine de Batı dışı dünyanın zaman pratiklerini hiyerarşik bir dille ifade etmekten kendini kurtaramaz. Her ne kadar kültürler arasındaki farklılıkları eşit mesafede görmeye çalışsa da, zaman algıları ve pratiklerini bazen ilerleme ve gelişme gibi ekonomik olgularla ilişkilendirmektedir.

Teorik zaman felsefesi tartışmalarına fazla girmeyen Levine, onun yerine modern dünyada gündelik hayatı ve insani ilişkileri doğrudan ilgilendiren ve belirleyen sosyal zamana odaklanır. Zaman, ona göre, “kültürün ritimlerini fark edebileceğimiz özel bir aksandır”. İnsanlar bir toplum ve kültür içinde nasıl bir aksana sahip oluyorsa zamansal tutumlar da aynı şekilde içselleştirilen bir tarzıdır. Esasen “sessiz dil” olarak tanımlanan sosyal zamanın kuralları ile “erken veya geç, bekleme ve acele etme, geçmiş, şimdi ve gelecek” kavramları sosyalleşme süreçlerinde çocuklara öğretilir. Bu sebeple her bir dil ve kültür çevresinin kendine özgü bir sosyal zamanı vardır. Zamanın Coğrafyası her ne kadar kültürel zaman karşılaştırmaları ve analizlerini içerse de, psikolojik zamana ve zamanın psikolojik yorumlarına da ilgisiz kalmaz. Zaman algısında kişisel tecrübenin önemini vurgulayan Levine, “ümit, hastalık, beklenti ve sevgi” gibi durumlarda zamansal değişkenliklerin altını çizer.

Öte yandan Levine kültürlerin zamansal örüntüleri ile mekânın farklılığı arasındaki etkileşime dikkat çeker. Bu bağlamda özellikle kültürler



ve kentler arasında değişen “yaşam hızı”nı karşılaştırır. Onun buradaki esas amacı yaşam hızının insanların yaşam kalitesi üzerinde oluşturduğu sonuçları anlamaktır. “Zamanın Coğrafyası”nda kültürler, şehirler ve dünyada bulunan halklar arasındaki zaman ve yaşam hızı üzerine görüşlerin zenginliği ve karmaşıklığını anlamak önemlidir. Zaman sosyal hayatın köşe taşı olduğundan, bir halkın zamansal yapıları üzerine yapılacak çalışma çeşitli kültürlerin ruhuna doğru kıymetli bir pencere açacaktır.”

Yaşamın genel hızı bakımından şehirler ve medeniyetler arasında mukayeseler yapan Levine, Doğu toplumlarına doğru gittikçe zamanda bir “gevşeme ve esnekliğin” ortaya çıktığını söyler. Bu zamansal tutumun aynı

zamanda konuşulan dile de yansıdığını, gevşek zaman toplumlarında zamansal rehavete uygun kelime ve kavramların kullanıldığını belirtir.

Levine “Bir yerin ya da kültürün hangi özellikleri onu diğerlerinden daha yavaş ya da hızlı yapar sorusunu cevaplandırmak için, farklı ülkelerdeki yaşam hızını karşılaştıran bir dizi çalışma”dan örnekler aktarır. Bu çerçevede “dünyadaki kültürlerin tempolarını belirleyen beş temel faktöre” işaret eder. Levine’in tespitine göre “İnsanlar, canlı ekonomilere, yüksek sanayileşme oranlarına, geniş nüfusa ve daha serin iklimlere sahip olan, bireyciliğe doğru kültürel bir eğilim gösteren yerlerde daha hızlı hareket etmeye yatkındır” Nitekim bu ölçüleri doğrular şekilde, “En hızlı insanlar zengin Kuzey Amerika, Kuzey Avrupa ve Asya ülkelerinden; en yavaşlar ise üçüncü dünya ülkelerinden, özellikle de Güney ve Orta Amerika ile Orta Doğu’dan” çıkmaktadır. Ekonomisi hareketli ve güçlü olan yerler zamana daha çok değer vermektedirler. Her ne kadar sanayileşmeyle birlikte “Zaman tasarrufu sağlayan makineleşme artsa da, diğer taraftan insanlar üzerinde zaman baskısı da artmaktadır.”

İklim olarak sıcak yerlerde yaşamın temposunun düştüğünü söyleyen Levine özellikle “Bireyci kültürlerin, kolektivizmin ön planda olduğu kültürlerden daha hızlı hareket ettiğini” de vurgular. Cemaatçi kültürler sosyal ilişkilere daha fazla önem verdikleri için nispeten yaşam hızı daha düşüktür. Levine’e göre, tempo düşüklüğü ekonomik geriliğin bir ifadesi gibi

anlaşılsa da, aslında gelişmiş toplumlar da yüksek tempodan ve onun getirdiği psikolojik gerilimler ile hastalıklardan muzdariptir. Öyle ki “zamansal aciliyet” eğilimi olan bireylerin kişilik özellikleri temelde bu sıkıntıyı gösterir; nitekim

Levine, Doğu geleneklerine karakterini veren “burada” ve “şimdiyi” yaşamaya çağıran zaman yavaşlatma tekniklerine geniş yer ayırır. O, “insanların eylemleri sanki sonsuz bir şimdiki zamanda gerçekleşiyormuş gibi dene-



saat zamanı kaygısı, hızlı konuşma, hızlı yeme ve hızlı yürüme, trafikte sabırsızlık, huzursuz enerji ve yarışçı akıl gibi tutumlar insanların güzel hatıralar biriktirmesine engel olan patolojik yansımalarıdır. Zaman baskısı ile bunalan birey şimdiki zamanı genişliğine yaşayamıyor. Nicel değerlerin öne çıktığı modern kent hayatında niteliğe önem vermeyen bir kişilik yapısı ortaya çıkıyor.

yimlediği bu tür durumların “zamanın içinde” yaşamak olarak adlandırılmasını önemser. Ancak bununla birlikte “Yavaş akan zaman her zaman bir hediye değildir. Zira çok fazla zaman son derece bunaltıcı olabilir. Sürenin çok yavaş ilerlediği hissedildiğinde, hayat en basit anlamıyla sıkıcı algılanır” diyen Levine, aslında hız ile durağanlık arasında bir orta yol bulmaya çalışır.

Levine, küresel saat zamanının dayanağını oluşturan fizikte zaman

anlayışlarında çoğullaşmaya yol açan yeni gelişmelere de işaret eder. Zira artık yeni fizik zamanın evrenselliği düşüncesi yerine sürekli olarak değişen dokusuna yönelmiş görünmektedir. Saat zamanı ve dakiklik kültürünü tarihsel gelişimi içinde açıklayan Levine, bunun sosyal ve kültürel ilişkileri koordine etmedeki rolüyle ilişkisini ortaya koyar. Modernliğin en büyük başarısı, saat yoluyla insan eylemlerinin senkronize edilmesidir. Bunun anlamı standardizasyon ve verimliliğin artışıdır. Ancak, “Zamanın sabit periyotlara bölünmesi, doğal zamanın yitirilmesi ise bireysel özgürlüğü kısıtlamakta, mizaç ve duygularda farklılıkların oluşmasına izin vermemektedir”. Bir başka deyişle “Yeni ‘bilgi-zamanı’, artık zamanın nihai soyutlanışını, insan varoluşu ve doğanın ritimlerinden bütünüyle kopuşunu temsil etmektedir”.

İktidar ve zaman ilişkisini de yorumlayan Levine’e göre zamanın ve takvimin kontrolü geçmişten beri bilinen bir iktidar tasarrufudur. Tarih boyunca yapılan zamansal takvimsel değişimlerin amacı, “kolektif yaşam için yeni bir ritim dayatarak sosyal kontrol sağlamaktan” başka bir şey değildir. Ancak bugün bir disiplin aracı olmanın ötesinde zamanın nicel bir değere dönüşmesi ve metalaşması esas eleştirinin konusu olmalıdır.

Küresel modernliğin hâlihazırdaki dünyasında ise “**saat zamanına** önem veren kültürler zamanın gerçekliğini sabit, doğrusal ve ölçülebilir kabul ederlerken, zamanın hayli esnek ve belirsiz olduğu **olay zamanı** kültürlerinde ise zaman ve para çok farklı şeylerdir”. Ona göre, “olay zamanı insanları poli-kroniktirler, yani tek seferde birden çok şey yapma eğilimi taşırlar. Saat zamanına önem veren mono-kronik insanlar ise bir çalışmayı doğrusal bir sıra içerisinde bitirmekten hoşlanırlar. Olay zamanlı düşünme üçüncü dünya ekonomilerinde daha sık görülür. Bu kültürler mono-kro-



nik kişilere göre daha az üretkendir. Ancak poli-kronik kişilerin yalnızca kişi-odaklı değil, aynı zamanda daha üretken olduğu durumlar da mevcuttur.” Levine zaman eğilimleri bakımından kültürler arasındaki bu ilginç ayrımın, alt kültürler hatta farklı toplumsal kategoriler arasında da karşılıklarını belirler. Bu anlamda bazı sosyal ayrımların zaman tecrübesi bakımından da adeta pekiştiğini gösterir.

Levine’in kitabı aslında kültürlerarası zaman ve hız algıları ile yaşam kalitesi arasındaki ilişkiyi zengin örneklerle açıklayan oldukça ufuk açıcı bir çalışma. O, kitabında zaman tutumları ile kişilik yapısı ve sosyal karakterler arasındaki ilişkiyi değerlendirirken artan yaşam hızı ile sosyo-psikolojik sorunlar arasındaki etkileşimin de

altını çizer. Ancak burada paradoksal olarak yüksek yaşam hızı bir yandan çeşitli hastalık ve rahatsızlıklara yol açarken, diğer taraftan mutluluk ve hazzı da artırmaktadır. Levine bu durumu yaşam hızının artışıyla birlikte refahın da artmasına bağlar; bireyler her ne kadar strese ve birtakım hastalıklara yol açsa da yükselen refahtan dolayı hız artışına razı olmaktadırlar.

Kültürel zaman tutumlarının bir değerler dünyasına yaslandığını, “Bir kültürün zaman algısının anlaşılması için önce o kültürün temel değerleri anlaşılmalıdır” diyerek değerler ile zaman arasındaki ilişkiyi vurgular. Elbette kitap boyunca modern zaman algısının yarattığı yeni değerler sisteminde sıklıkla atıf yapar.

Nihayet o önemseydiği “Çoklu-zamansallık” kavramını “bütün zamansal gettoların dışına çıkış bileti” olarak tanımlar. Ancak nihai sözü kentin tarihini yazan Mumford’a bırakır; “Özgürleşmenin nihai sonuçları her insan faaliyeti için doğru tempo ve ölçüyü bulmak olacaktır. Kısacası, hayatta da tıpkı müzikte yaptığımız gibi, metronomun mekanik vuruşuna itaat ederek değil, geçişten geçişe uygun ritimleri bularak tempo tutmalı, hızı insan ihtiyaç ve amaçlarına göre ayarlamalıyız.” Böylece o kendince bir çıkış yolu göstermeye çalışır. Ancak Levine’in söylediği şeyler bugünün zaman krizine çözüm olacak düzeyde bir iddiaya da sahip görünmemektedir.■

ZAMAN MAKİNESİ

Saat ve Toplum 1300-1700

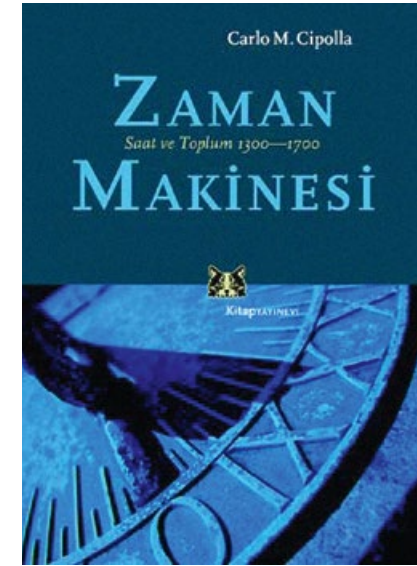
HAYRETTİN OĞUZ

ZAMANIN MEKANİKLEŞMESİ ÖZELLİKLE SON YÜZYILIMIZDA BATI DÜŞÜNCESİNDE CİDDİ ANLAMDA ANALİZ EDİLMİŞ, HATTA sorgulanmıştır. Mekândaki matematiksel düzen, bunun insan ve toplum üzerindeki etkileri, mekanik bir tarih inşası ve benzeri hususlar tartışmayı daha da derinleştirmiştir. Bu tür tartışmaların Batı toplumdaki aşırı mekanikleşmenin insan ve toplum üzerindeki ahlaki etkileri ile ilgisi ise hâlâ ciddi anlamda tartışılmayı bekliyor.

Zamanın zaman içindeki hikâyesi, başka deyişle modern zaman hâline gelme hikâyesini anlatan ciddi metinler var. Bu hususta özellikle Carlo M. Cipolla'nın "Zaman Makinesi" isimli metni ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Saat'in gelişimi üzerinden zamanın toplumsal etkilerini mukayeseli bir biçimde ele aldığı kitabının temel sorusu, saat neden Çin'de oyuncak olarak kabul edildi de Avrupa'da zaman aygıtı olarak gelişti? Saatler ile toplumların aynı zaman diliminde icad edilmesinin birbiri ile ilgisi var mıdır? İnsanlar ve toplumlar arasındaki zihniyet farklılıklarının tabiatı, eşya ve hadiseleri yorumlamada ne gibi farklılıkları söz konusudur?

Yazar Doğu'nun mekanik alanındaki dehasının tespiti ve altının çizilmesi ile başlar. Ona göre 13. yüzyılın başlarında Cezerî'nin 1205 yılına doğru yazmış olduğu teknoloji kitabıyla karşılaştırılabilecek bir yapıt Batı literatüründe kesinlikle söz konusu değildir. Yani aslında herhangi bir biçimde Doğu'da bilgi sorunundan söz edilemez. Hatta o dönemin algısına göre mesela bir Bizanslı için Batılılar barbar (Latinleri kastediyor), Doğulular ise medenidir. Bilgi temel unsur değilse o zaman bilgiyi kullanan zihnin tabiata bakışındaki farklılık üzerinde durmamız gerekiyor. Nitekim yazar da saatin gelişimi üzerinden Batı ve Doğu'nun tabiat, zaman ve mekân telakkisindeki farklılıkların altını çiziyor.

Cipolla'ya göre 14. yüzyılın sonuna doğru saatin hikâyesi ile birlikte Batılıların Doğululara öğreteceği şeylerin farkına varıldı. 1338 yılında Venedik'ten hareket eden bir kadırganın içinde Hindistan'a doğru giden geminin içinde bulunan saat ile birlikte modern zamanın hikâyesi de başlamış oldu. 15. yüzyılda Alman ustaların maden ve metalürji alanında gösterdiği üstünlüğe dikkat çeken Cipolla, Rönesans'ın da ayak izleri olarak nitelediği zanaatkârların sayısal olarak artmasının da aynı dönemde belirginleştiğini söyler. 16. yüzyılda söz konusu zanaatkârların bilhassa İtalya'daki karmaşa dolayısı ile Fransa'ya geçmesi, Fransa'yı olumlu anlamda etkiledi. Aynı dönemde Almanya'dan da pek çok ülkeye zanaatkâr transferleri gerçekleşti. 17. yüzyılda ise İngiltere,



Denizciler kadar gökbilimciler de boyları ve yıldızların tam yerini saptamak için hassas saatlerin gerekli olduğunu kaydetmişlerdi. Hassas saatlerin imal edilebilmesi, Bilim Devrimi'nin ruhunu, özünü oluşturan mekanikle ilgili temel sorunların çözümüne bağlıydı. Zamanı ölçme sorununa ve hassas saatlerin yapımına kendini adanmış olanlar Galileo, Christian Huygens, Leibniz gibi isimlerdi.

İsviçre ve İsveç öne çıktı. Bu dönemde teknoloji ve ekonomi alanındaki liderlik İngiltere ve Hollanda'ya geçerken metalürji alanındaki liderlik de İsveç'e geçti. Aynı yüzyıl metafizik problemlerden ziyade fizik ve matematik problemlerin

öne çıktığı dönemdir. Tabiatın gözlemlenmesi artık bilimin yegâne amacı olmuştur. Dünya metafizik bağlamından kopartıldığı için artık bir makine olarak algılanmaya başlandı. Herkes dünya denilen makinenin işleyişinden söz ediyor ve bunu açıklamaya çalışıyordu. Kent kültüründen doğan ve Bacon'un felsefesi tarafından kesinleştirilen "yaratıcı düşünce", ifadesini makinelere gitgide daha çok ilgi duyulmasına ve yapılaşmalarına ilişkin bütün zanaat etkinliklerinin uyandırdığı yoğun merakta buluyordu. Zanaatkârların yerine geçen Akademideki düşünürler (özellikle fizikçi ve matematikçiler) düşünsel egemenliği ellerine almışlardı.

Pek çok kültür su saati veya güneş saati gibi zaman belirleyicileri kullandığı hâlde, mekanik saat neden Avrupa'da gelişti tartışmasına giren Cipolla, bunun tabiatın fizik ve matematik izahı ile ilgisini kurarak bir anlamda zihniyete dikkat çeker. Tabiatı gözlemleyerek sorunları çözme zihniyeti mekanik anlamda daha çok Avrupa'da belirgin olduğu için mekanik saat de burada gelişmiştir. Bu çağ ve zihniyet değişimi kentlerin hızla yayılmakta olduğu dönemdir. Yeni şehir tasavvuru bu dönemde canlanmıştır. Doğanın ifadesindeki bu zihniyet değişimi toplumsal hayatı etkilerken eş zamanlı olarak saat talebi de artmaya başlamıştı.

16. ve 17. yüzyılda Avrupa'da genel nüfusa oranla zanaatkâr ve tüccar sayısında ciddi artış oldu. Yine aynı dönemde saatçilik bir sınıf olmaya

başladı. Saatçilerin önemli bir kısmı işi babasından öğreniyordu. Dolayısıyla bu bir sürekliliğe dönüşüyordu. Rönesans döneminde saat, varlıklı ailelerin ilgisini önemli oranda çekerken, kültürlü insanlar da bundan geri durmuyordu.

unutulmadı ve olağanüstü bir saat gibi düşünüldü.

Cipolla'ya göre hepsi bu kadar da değildi. 16. ve 17. yüzyıllar büyük gökbilim keşiflerine ve denizcilerin okyanuslara açılmasına tanık oldu.



Cipolla

Artık 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya gerek toplumsal ve gerekse bireysel anlamda tabiatı ve hayatı mekanik olarak açıklama düşüncesi egemen oldu. Hatta daha önce başlayan fizik ve matematiksel izah bir süre sonra mekanik izahlara dönüşmeye başladı. Kepler evrenin canlı bir varlığa değil bir saate benzediğini söylüyordu. Robert Boyle, evrenin bir saatçilik mücevheri olduğunu yazıyordu. Sir Kenelm Digby, evrenin koskocaman bir saatten başka bir şey olmadığını yazıyordu. Descartes evrenin mekanik bir dizge olduğunu, insan ve hayvan bedenlerinin de birer otomat olduklarını savunuyordu. Her olayı mekanik anlamda açıklayan bu dünya görüşü çerçevesinde Tanrı da

17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyılın başlarında Batı ülkeleri Doğu ülkelerine henüz bir şey satabilecek durumda değillerdi. Ama Doğu'nun bütün ürünleri Batılı ülkeleri besliyordu. Bu dönemle birlikte Batı'da pek çok ülke Doğu'dan gelen mallara kotalar koymaya başladı. Olayın iktisadi boyutuyla birlikte aslında saat eksenli bir başka boyutu da vardı. Avrupa ülkeleri Doğu ülkelerine saat satmaya çalışıyorlardı.

1600'lerde Çin üzerinden Batı saati Doğulular tarafından fark edildi. 17. ve 18. yüzyıllar boyunca her türden saat Çin'e akmaya başladı. Genelde yabancıların ürünlerine şiddetle karşı çıkan ve hatta onları aşağılayan Çinliler bunu saatte istisna etmişlerdi. Saatten etkilenmişlerdi. Bunun Çinlilerin zaman ve gökbilime duydukları ilgi ile ilişkisi elbette vardı. Ancak onların saate asıl ilgisi onu bir oyuncak olarak algılamalarıydı. Cipolla'ya göre kendi kendine çalan çanlara karşı tutumlarının Arşimet ve Heron'un mekanizmalarının ilk çağ Yunanlıları ile Romalılarında yarattığı ilginin tıpkısı görülüyordu.

Aslında Çin'de saatin oyuncak olarak telakki edilmesinin sebebi Çin'in zaman anlayışı ile ilgiliydi. Zamanı dakika ve

Saatler bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmadı. İhtiyaç temelli Doğu düşüncesi ile tüketim temelli Batı düşüncesi arasındaki fark saat üzerinden de ortaya çıktı. Saat Avrupa'da ortaya çıktı, çünkü tabiatın fizik ve matematik izahı Batı'da ortaya çıktı. Tanrının, dünyanın, hayatın mekanikleşmesi insanı da mekanikleştirdi.

Denizciler kadar gökbilimciler de boy-lamı ve yıldızların tam yerini saptamak için hassas saatlerin gerekli olduğunu kaydetmişlerdi. Hassas saatlerin imal edilebilmesi, Bilim Devrimi'nin ruhunu, özünü oluşturan mekanikle ilgili temel sorunların çözümüne bağlıydı. Zamanı ölçme sorununa ve hassas saatlerin yapımına kendini adanmış olanlar Galileo, Christian Huygens, Leibniz gibi isimlerdi.

saatlere göre değil, gün, ay, mevsim ve yılla izah eden bir zaman tasavvurunun saati anlayabilmesi veya ona zorunlu ihtiyaç olarak bakabilmesi mümkün değildi. Çünkü bu ihtiyaç da değildi. Dolayısıyla mesele tabiat tasavvurundaki zihniyet farklılığı ile ilgiliydi. Kaldı ki Çinlilerin kendilerini evrenin merkezi olarak kabul etmeleri böyle bir icadın zamansal tanım gereci olarak

kabul edilme ihtimalini zaten ortadan kaldırıyordu. O sadece bir oyuncaktı.

Hâsılı saatler bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmadı. İhtiyaç temelli Doğu düşüncesi ile tüketim temelli Batı düşüncesi arasındaki fark saat üzerinden de ortaya çıktı. Saat Avrupa'da ortaya çıktı, çünkü tabiatın fizik ve matematik izahı Batı'da ortaya çıktı. Tanrının, dünyanın, hayatın mekanikleşmesi insanı da mekanikleştirdi. Özellikle asiller ve bilim adamları üzerinden başlayan mekanikleşme sıradan insanlara da sirayet etmeye başladı. Tabiatın metafizik anlamını yitirmesi, rasyonel bir Tanrı tasavvuru, mekanik bir evren anlayışını da zorunlu kıldı.



Aydınlanma sonrası mekanik tabiat tasavvurunun başka bir tasavvura imkân bırakmaması modern zaman ve mekânı sadece Avrupa için değil dünya için zorunluluk hâline getirdi. Çünkü 16. 17. ve 18. yüzyılda yoğun bir

biçimde devam eden sömürgeleştirme süreci, Avrupa'nın dünyayı işgaline dönüştü. Aydınlanma ile birlikte her şeyi mekanikleştirerek insana yaratıcılık atfeden Batı düşüncesi, rasyonelleştirdiği Tanrı'ya bile ihtiyaç duymayarak onu da dünyadan kovunca, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkinin tek ölçüsü beyaz insan hâline geldi. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan modern dünya görüşü evrimci tarih tasavvurunun da doğal sonucu olarak, insan evriminin son merhalesi olarak kabul edilince zorunlu olarak dünyaya dayatılmaya başlandı. Artık dünya evrimini tamamlayan beyaz insanla, evrimini tamamlama aşamasındaki ötekiler arasında

Bu aynı zamanda tüm şehirlerin birbirine benzemesine yol açtı. Yani zaman konusundaki zihinsel değişim zorunlu olarak mekâna da sirayet etti. Böylelikle dünya modern dünya görüşünün (zaman ve mekân anlayışının, tabiat ve tanrı anlayışının, insan ve ahlak anlayışının) uygulama alanı oldu.

Cippola'nın da altını çizdiği gibi benimsendiği her yerde saat, diğer makineler gibi tarafsız bir öge olarak görülmedi. Makineleştirme düşüncesinden doğan saat, kendisini ifade eden kültürün makineleştirmeye ilgili özelliklerini belirginleştirdi. Zamanı ölçmek üzere doğan bu alet, insanlara, önceleri ya ölçülmeyen ya da muğlak yaklaşımlarla ölçülen faaliyetlerini kesinlikle ölçmeyi benimsetti. Bu şekilde saat bir yandan bazı ihtiyaçlara cevap verdiyse de, öte yandan kendi yayılışı ve çoğalışı için gerekli şartları oluşturarak yeni ihtiyaçlar yarattı. Oscar Wilde'ın da dediği gibi makine insanı makineye dönüştürme eğilimindeydi. Makineye böyle bir amaç atfeden Wilde'ın sözünü ettiği durumun gerçekleştiği çağları yaşamadığımızı kim iddia edebilir? Nitekim Cipolla'ya göre her makinenin kendi yayılışını ve başka makinelerin üretimini sağlayacak koşulları yaratmaya yardımcı olduğu eklenebilir.

Cipolla kitabının sonunda tek cümlelik de olsa olayın ve sürecin etik boyutuna dikkat çeker ama bunu tartışmaz. Oysaki bugün aslında mekanikleşme ve makineleşme sürecinin insanı getirdiği bağlamda ciddi anlamda tartışılması gereken husus ahlak meselesidir. Çünkü iyi bir ahlaka sahip insanların makineyi iyi amaçla kullanacağı fikri en azından bugünkü Batı düşüncesi açısından bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü mekanik tabiat, rasyonel tanrı ve makine insan tasavvurunda ahlakın bir yerinin olmayacağı açıktır. Metafizik-aşkın bağlamı olmayan seküler ahlak tasavvurlarının mekanikleşmeyi daha da perçinlediği ise içinde yaşadığımız post-modern dönemde açık ve nettir. ■

Norbert Elias; Zaman Üzerine

MUSTAFA İBAKORKMAZ

ZAMAN MESELESİ

Zaman; sıradan insan için daha çok gündelik telaşlarla bir yerlere yetişmeye, çabalayıp durduğu işleri tamamlamaya çalışırken hissettiği tuhaf bir geri sayımdır. Boğuştugu hengamenin içerisinde durup kendisine fırsat bulamadığı bir soru, uğraşlarının içerisinde farkına varamadığı bir problemdir.

İnsan için zaman kendi ömrüdür. Bununla birlikte, insanlık tarihinin başlarından beri, birileri zaman nedir sorusuna cevap aramaya girişmekten kendini alıkoyamamıştır. Bu nedenle zaman, dinlerin ve felsefenin en önemli sorunsallarından biri olagelmıştır. Örneğin Kronos, Yunan mitolojisinde zamanı ve çağları temsil eden tanrıdır. Bir de “an” olarak zamanı ifade eden Kairos var. Kronos, Roma mitolojisinde karşımıza Satürn olarak çıkar. Ayrıca ister semavi olsun, ister insan üretimi olsun tüm dinlerde zaman önemli bir kavramdır. Çünkü, dinlerin insanlara sunduğu kozmolojik ve ontolojik açıklamalar “zaman”ın

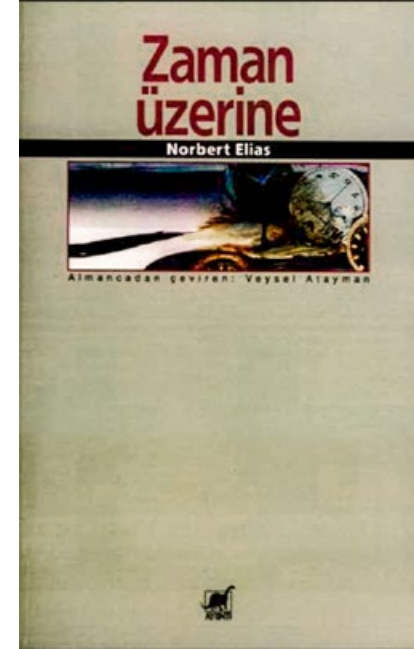
başlangıcıyla ilgili açıklamalar içermek zorundadır. Ayrıca doğal olaylardaki ve gözlemlenebilen göksel olaylardaki döngüsellik de dinler açısından değerli ve önemli anlamlar yüklenmiştir. Hint düşüncesindeki devirler ve ruhların döngüsü, paganizm ve panteizmde güneşin, mevsimlerin hareketleri, Hristiyanlıkta milat, müslümanlıkta Kadir gecesi ve benzeri özel zamanlar burada hatırlanmalıdır. Zaman ve var oluş arasında ilişkiler bulunduğu gibi, ibadetler de zamanla mukayyet eylemler olarak ortaya çıkmaktadır.

“ZAMAN”IN TARİHİ

İnsanın soru ve problemlerine çözüm arayışında başvurduğu düşünce biçimlerinden biri olan felsefe de zaman problemiyle doğal olarak karşılaşmış ve yüzyıllar boyunca konuyu açıklığa kavuşturmayı amaçlayan teoriler ortaya konmuştur. Bununla birlikte zaman, Antik Yunan’dan itibaren felsefenin en önemli problemlerinden biri olarak kalmayı başarmış bir konudur. Felsefe geçmişte de günümüzde olduğu gibi genel olarak zaman konusunu fizik çerçevesinde ele alma eğiliminde olmuştur. Oysa fizik; zamanın mahiyetinden, ne olduğundan ziyade nasıl olduğuyla daha çok ilgili çalışmalar olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle olsa gerek, önce Aristo, sonra Newton ve günümüzde ise Einstein’ın ortaya koyduğu fizik kaideleri çerçevesinde zaman sorunu çözümlenmeye çalışılmıştır.

“Zaman meselesi ilk olarak Anaksimandros’un dikkatini çekti. O, Peri Physikes (Doğa Üzerine) adlı eserinde bu konu üzerine fikirlerini söyledi.”¹ Anaksimandros’un yaklaşımları

1 Merve Karacan, <https://dusunbil.com/zamanin-kendinde-yolculugu/>



İnsanlar birlikte yaşarken, birlikteliği sağlayan en önemli unsurlardan biri zaman konusunda vardıkları ve ortaklaştıkları zaman algısıdır. Zaman ise, toplumların varlık anlayışları, evren anlayışları, dinî inanışları, yaşadıkları coğrafya, toplumsal alışkanlıklar ve birçok bileşenin oluşturduğu bir tanımlamayla belirlenir.

dönemin dinî inançlarından bağımsız olmadığı için mitoloji ve Kronos söylencesi ile yakından ilgiliydi. Ardından gelen birçok filozof da zaman sorununa kendi düşünce sistemleri ve dinî inançları çerçevesinde çözüm ve açıklama getirmeye çalıştılar. Herakleitos, Parmenides, Platon, Aristoteles, St. Augustinus, Kindî, Newton, Kant, Descartes, Leibniz bunlardan ilk akla gelenler. Kimi, zamanın nesnel bir gerçekliği olup olmadığını sordu. Kimi

mekân ve hareket arasındaki ilişkiler bağlamında zaman sorununu ele aldı. Kimileri zamanı başlı başına bir varlık, kimileri ise var olmayan bir etken olarak değerlendirdi. Neticede, metafizik yönüne vurgu yapılan düşüncelerde bile zaman hemen hemen neredeyse fizik biliminden bağımsız düşünülemedi. Zaman üzerine felsefe tarihi boyunca sorulan temel soruların ardından “zamanın kipli ve dinamik mi, yoksa kipsiz ve statik mi olduğu” sistematik olarak ilk kez Mc Taggart tarafından soruldu² ve Einstein’ın görecelilik kuramının ardından Zaman Felsefesi denilen başlı başına bir felsefi disiplinin doğmasına yol açtı.

Tüm bunlardan başka zaman fizik ve felsefenin dışında, bizim algıladığımız şekliyle tarih bilimini de akla getiriyor. Nitekim zaman konusuyla ilgili düşüncelerin dünden bugüne izini sürerken hem düşünce/felsefe hem de dinler tarihinde bir yolculuğa çıktığımızın da farkındayız.

ZAMAN ÜZERİNE; DAHA BAŞKA NELER SÖYLENEBİLİR?

Buraya kadar, zamanın mahiyeti üzerine düşünürken, zamanın insanı kuşatan ve kısır döngüye düşüren konulardan biri olduğu görüldü. Fakat mesele üzerine düşünmeye ve araştırmaya başlayınca zaman konusunun yalnızca bazı düşünce biçimleri ve bilim dallarıyla sınırlandırılmayacağı da ortaya çıkıyor. Çünkü zaman, insan ve yaşadığı hayatla doğrudan ilgili bir olgudur. Dolayısıyla insanı ve hayatı ilgilendiren tüm disiplinler zaman konusuna eğilmek, bu kadim soruya kendi veçhelerinden bir cevap

2 Cenker Oktav, Osman Caner Taslamam, “Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri”, *Kader*, Cilt: 15, Sayı: 3, 2017, ss. 718-742.



Norbert-Elias-1897-1990

üretmek zorundadır. Bu zorunluluğun sebebi biyolojiden astronomiye, siyaset biliminden ekonomiye kadar birbiriyle ilgili görünmese de bütün disiplinlerin zaman problemiyle karşı karşıya olmasıdır.

Yirminci yüzyılın en önemli sosyologlarından biri olarak kabul edilen Norbert Elias'ın Türkçe'ye çevrilen ilk kitabı *Zaman Üzerine*. Sonraki yıllarda, *Sosyoloji Nedir*, *Uygarlık Süreci* gibi belli başlı kitapları da okurlarıyla buluştu. Ayrıca, sosyal bilimcilerin sıkça alıntı yaptığı, fikirlerinden hareketle değerlendirmeler yaptığı bir yazar olarak karşımıza çıkıyor. *Zaman Üzerine*, 2000 yılında Ayrıntı Yayınları tarafından

yayınlanmış ve şu an yeni baskısı bulunmuyor. “Çeviriye Dair” başlıklı bölümde kitabın yazılırken geçirdiği karmaşık süreçler hakkında bilgi veriliyor. Zira kitap başlangıçta kısmen İngilizce kısmen Almanca yazılmış. Kitabın ilk baskısı 1974 yılında yapılmış. Bu baskı ilk 27 bölümden müteşekkil. Almancaya çevrilerek yeniden basımında yazar, 28 ve 29. bölümleri eklemiş.

1984 yılında yeniden Almancaya çevirisine yazar bir önsöz ve 30-46 arası bölümleri eklemiş. Böylelikle kitap son şeklini almış. Ayrıntı Yayınları ise 1988 yılında Suhrkamp Almanca baskısını esas olarak Türkçe çevirisini yayımlamış. Kitap Turgay Kurulta ve

Veysel Atayman tarafından çevrilmiş. Çevirmenlerin “Elias’ın Türkiye’deki toplumsal süreçlere bakışta önemli perspektifler sunacağını ve bu çevirinin ardından gelecek çevirilerle Elias’ın Türkiye’de bilinir hale geleceğini düşünüyoruz.” öngörüsünün isabetli bir görüş olduğunun da kitabın yayımlanışından bugüne kadar geçen zamanda ortaya çıktığını görüyoruz.

Kimi okurlar için kitapların başında yer alan, kitap hakkındaki inceleme ya da önsöz yazıları kitapla okur arasında bir engeldir. Fakat bu kısımları atlayarak yapılan okumalar kitapla doğru ilişki kurmayı çoğu zaman imkânsız kılar. Norbert Elias’ın *Zaman Üzerine* adlı kitabını okurken çeviri hakkında verilen bilgileri okumak, yazarı ve ele aldığı konuyu anlamak bakımından önemli ipuçları içeriyor. “Çeviriye Dair” bölümünde “Bu nedenle genel fikir edinmek isteyen okura önce önsözü okumasını önerebiliriz. Çünkü önsöz yazarın bütün tezlerini içermenin yanında, konunun çeşitli yönlerine de yer vermektedir.” denilerek önemli bir ipucu veriliyor.

Zaman Üzerine adlı kitabı önemli kılan ise, yukarıda belirttiğimiz bağlamda zaman meselesine farklı bir disiplin içerisinden, sosyoloji penceresinden bir bakış geliştirmesidir.

Prof. Dr. Milay Köktürk, zaman üzerine yapılan bütün çalışmalarda St. Augustinus’un şu sözlerine yer verildiğini vurgular.³ “Gerçekte zaman nedir? Zamanı kolayca ve hemen kim açıklayabilir? Zamanı açıkça anlatabilecek kadar kim kavrayabilir? Oysa konuşurken en çok kullandığımız bir sözcüktür zaman. Zamandan söz ederken herhalde ne dediğimizi biliyoruz; bir başkası zamandan söz edince de onu anlıyoruz.

Öyleyse zaman nedir? Bunu bana kimse sormasa bile biliyorum, ama biri sorarsa nasıl açıklayacağımı bilmiyorum. Ama şurasını kesin olarak söyleyebilirim

3 Prof. Dr. Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, Ötüken Yayınları, s. 17.

ki, hiçbir şey geçmeseydi (zamanda), geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı.”⁴

Nitekim Norbert Elias da *Zaman Üzerine* adlı kitabına “Bana zamanın ne olduğu sorulmadığı sürece zamanın ne olduğunu biliyorum; ama sorulduğunda bilmiyorum, demiş yaşlı bir bilge. Peki ben niçin burada bu soruyu soruyorum?” (*Zaman Üzerine*, sf. 12) diyerek kadim bir soruyu yeniden sorarken St. Augustinus’a gönderme yapıyor. Ardından “Özellikle de teorilerin günümüzdeki yetersizliği yüzünden el atamadığımız sosyoloji sorunları ya da genel olarak insan bilimleri alanındaki bazı sorunlara da ‘zaman’ incelemeleri üzerinden uzanabiliriz.” (sf. 12) temel tezini öne sürüyor. Böylelikle, felsefi bir problemi sosyolojik açıklamalar için ele alırken diğer bir yandan da zamanı merkeze alarak sosyolojinin felsefesine giriyor denilebilir.

İnsanlar birlikte yaşarken, birlikteliği sağlayan en önemli unsurlardan biri zaman konusunda vardıkları ve ortaklaştıkları zaman algısıdır. Zaman ise, toplumların varlık anlayışları, evren anlayışları, dinî inanışları, yaşadıkları coğrafya, toplumsal alışkanlıklar ve birçok bileşenin oluşturduğu bir tanımlamayla belirlenir. Bu açıdan bakıldığında zamanın, toplumları belirleyen önemli bir kavram olduğu rahatlıkla görülür. Uygarlıklar biraz da zamanı kendine göre tanımlayan toplumların ortaya koyduğu süreçlerdir. Zaman üzerine toplumsal mutabakat aynı zamanda toplumların hareket anlayışı ve tarzı arasındaki farkı da anlamamızı gerektirir. Toplumların düzenli tekrara dayalı davranışları zaman algısını belirler. Bu durum zamanın fiziksel açıklamalarına bakış üzerinde de etkilidir. Norbert Elias’ın geliştirdiği temel bakış işte tam da burada ortaya çıkar. Elias bu durumu “İnsanların bunu ne amaçla yaptıkları ve sosyal

4 St. Augustinus, *İtiraflar*, Kaknüs Yayınları, s. 275.

gelişmenin hangi basamağında belli bir standart birimi kullanarak çeşitli olayların sürelerinin ortak yanlarını, yani eşit uzunluklarını tespit etmeye, dolayısıyla da ‘zaman’ kavramının gerektirdiği yüksek düzeyde bir sentezi geliştirmeye çalıştıkları, araştırılması gereken sorulardır.” (sf. 13) diyerek dile getirir. Elias’ın zaman mefhumunu uygarlıklar bağlamında düşünce konusu edişi, sosyolojiyle birlikte bir tarih felsefesi yaklaşımını da içerir. Elias ele aldığı meselenin merkezine her ne kadar sosyolojiyi koysa da disiplinler arası bir mutabakatın çözüm için gerekli olduğunu “Akademik dalların

Tarih, takvim oluşturma, saat dilimleri gibi zamanı sembolleştiren insan edimleri elbette insanların medeniyetlerinin göstergesidir. Elias zaman konusunu filozofların, bilim adamlarının yaklaşımlarını da dikkate alarak kendi açısından ele alır.

başvurduğu geleneksel sınıflandırmalar, doğa ve toplum diye ya da bazen doğa ve kültür diye ikiye bölünmüş bir dünya tasarımını körükleyip durmaktadır.” (sf. 22) diyerek vurgular.

Tarih, takvim oluşturma, saat dilimleri gibi zamanı sembolleştiren insan edimleri elbette insanların medeniyetlerinin göstergesidir. Elias zaman konusunu filozofların, bilim adamlarının yaklaşımlarını da dikkate alarak kendi açısından ele alır. Zaman zaman tekrarlar olsa da bu tekrarların detayında önemli ayrıntılar yer alır. Kitap felsefi anlamda zaman sorunuyla sınırlı olmayıp ayrıca toplumların uygarlaşma sürecinin karakterini yansıtan dil olgusu, sosyoloji ve tarih yöntemlerini de sorunsal olarak ele alır.

Norbert Elias’ın *Zaman Üzerine* adlı bu çalışması iki farklı dilde değişik ve geniş bir zaman diliminde üretildiği halde

düşünsel perspektifindeki hassaslık ve tutarlılıkla kendini ortaya koyuyor. Terimlerle konuşmaktan önemli ölçüde uzak durduğu için ele aldığı zor ve çetrefilli konuya rağmen akademiya dışı okurun da zevkle okuyabileceği bir dil kullanımıyla dikkat çekiyor.

Norbert Elias’ın bu kitabıyla, zaman hakkında düşünme fırsatı bulamayan, Batı medeniyeti tarafından zaman algısı belirlenen, kendi geçmiş zamanını bugün başkası tarafından tanımlanan zaman anlayışı üzerinden değerlendiren günümüz insanı için, zaman üzerine düşünmek için bir kapı aralanıyor. En azından şimdiki zaman konusunda düşünülen gaflet, gelecek zamanda nelere yol açacak diye bir soruyla karşı karşıyayız. Zira “Elias’a göre, ‘zaman’ dediğimiz şey, insanların bir değişim süresinde oryantasyon noktaları oluşturdukları ve bir sürecin bireysel aşamalarını karşılaştırmalarını sağlayan bir tür göreceli pusuladır.”⁵ Öyleyse vaktin çocukları olarak şu iki soruyu sormamız gerekiyor: Pusulamız doğru mu? Yaşadığımız değişim hangi yönü gösteriyor? Yine Elias’a kulak vererek bu soruların önemini pekiştirmekte yarar var. “Kendilerinden önceki çağlardan uzanagelmiş bir bilgi birikme sürecinin mirasçılığını yapmadan, olup biten olayların, değişimlerin o olağanüstü geniş ve yaygın bütünü içinde, kendisiyle aynılığını ve kurallılıkları algılamak son derece güçtür.” (sf. 97) Bu güçlüğe talip olmak ya da bu güçlükleri aşanların verdikleri hazır bilgiye teslim olmak arasında bir tercih yapmak gerekiyor.

Zaman Üzerine, satır aralarında görüleceği gibi, yalnızca zamanla sınırlı bir kitap değil. Okuduğumuzda kendi zamanımız hakkında düşünmek, sorularımıza cevap bulmak için zaman kazanıracak bir kitap olduğu görülüyor.■

5 Jiří Šubr, Norbert Elias and the Enigma of Time, https://link.springer.com/chapter/10.1057%2F9781137312143_13

Fizik Kanunu Kavramının Doğuşu

EDGAR ZİLSEL
ÇEV: MURAT BANUŞ

FİZİK KANUNLARINI ARAŞTIRMAK, MODERN DOĞA BİLİMİNİN EN önemli görevleri arasındadır. Doğa bilimci belirli niteliklerin veya olayların tekrar eden çağrışımlarını gözler. Bu devamlılıkların geçmişte tekrar ettiğine, gelecekte de yeniden olacağına ikna olmuştur; matematiksel formüllerle ifade etmeyi de becerebilirse onlara “tabiat kanunları” adını verir. Fizik kanunlarını bilmek hem teorisyen bilim adamı hem de uygulayıcı mühendis için hayati derecede elzemdir. Bir tabiat kanununu bilen onu öngörebilir ve neticede olayları kontrol eder: Kanunlar araştırılmaksızın modern teknoloji var olamaz. Sahip olduğu teknoloji modern Batı medeniyetinin temeli olduğundan, modern Batı medeniyeti tabiat kanunlarını araştırmayı bilimin temel görevi yaparak diğer tarih dönemlerinden ve milletlerden ruhen, ayırmıştır. İlkel ve Doğulu medeniyetlerce kavram olarak fizik kanunu nerdeyse bilin-

mez. Bunun Antikite ve Ortaçağ için de böyle olduğunu ve ortaya çıkışının on yedinci yüzyılın ortalarından önce olmadığını göreceğiz.

Önemine rağmen, tabiat kanunu kavramının doğuşunun doğru düzgün incelenmemiş olması ilginçtir. Yine de genel anlamda düşünce tarihi sahasında tatminkâr olmayan bazı araştırmalar mevcuttur. Hukuk terimi olan “tabii kanun” ile tabiat bilimcilerinin kullandığı tabirin aynı olması bizi şaşırtmamalıdır (ing. natural law). Bilindiği gibi hukuk kavramı olan “tabii kanun” (*ius naturale, lex naturalis*), devletin çıkardığı kanunu değil, akla, ilahî emre ve ahlaka uygunluğu ifade eder ve bütün toplumlarca kullanılır. Modern bilimin ele aldığı şekliyle fizik kanunu, fiziki süreçlerin nasıl meydana geldiğini tarif ve ifade ederken; tabii kanun, makul (akıl sahibi) varlıkların nasıl davranacağını söyler. Kavramın gelişimi, çeşitli tarih araştırmalarında

ortaya çıkarılmıştır.¹ Diğer yandan fizik kanunu terimi için böyle bir çalışma neredeyse yoktur. Günümüze kadar bu alandaki ilk çalışmalar birkaç sözlük yazarı tarafından yapılmıştır.² Onların ortaya koyduğu malzemeyi kullanacak

ve bazı önemli noktalarda ileri götürmeye çalışacağız. Ele aldığımız konu karmaşık ve incelenecek malzeme çok yoğun olduğundan, çalışmamızın tam olduğu iddiasında değiliz. Hukuk terimi olan tabii kanun çalışmada incelenmeyecekse de tabiatçıların kavramından tam anlamıyla ayırtılamayacağı için, göz ardı da edilmeyecektir.

Modern tabiat bilimcilerinin kullanımıyla fizik kanunu kavramı, hukuki bir mecazdan kaynaklandığı net olmakla birlikte, bir emir ve itaat fikri içermez. İyi teşkilatlanmış bir devlette, vatandaşların çoğunun uyduğu kanunlar vardır. Kanun dışılık nispeten azdır ve tespit edildiğinde cezalandırılır; devlet ne kadar güçlü, polis ne kadar zekiye o nispette seyrekir. Şimdi bir anlığına, devletin mutlak güçlü olduğunu, polisin de her şeyi bildiğini varsayalım. Böyle bir ideal durumda, vatandaşların davranışları kanun koyucunun taleplerine tam olarak uygun olacak ve kanunlara

her zaman uyulacaktır. On yedinci yüzyılda böyle bir ideal devletle tabiat karşılaştırılmıştır. Dönemin felsefeci ve bilim adamlarının ilgisini çekmeye başlamış olan fiziki olayların gözlenebilir tekrarlarının çağrışımları, ilahî emirler olarak yorumlanmış ve tabiat kanunları diye adlandırılmıştır. Yani tabiat kanunu kavramı teolojik düşünceden kaynaklanmıştır. Zaman geçtikçe deneysel olmayan bu unsur unutuldu. Tarihsel araştırmamız, tabiata kanun koyan Tanrı fikrinin ve bu fikrin yükselen bilime etkisinin izini sürecektir. Genelde insanlar, modern fikirlerin bir süreç eseri oluştuğunu düşünmeye meyilli oldukları ve bu fikirleri geçmiş dönemin düşünürlerine atfettikleri için, modern düşüncenin on yedinci yüzyıl öncesinden farklarını ortaya koymaya çalışacağız. Nihayet, fizik kanunu kavramının neden daha önce mevcut olmadığını ve Descartes, Boyle, Hooke ve Newton’un yaşadıkları dönemde

- 1 Krş. the *Encyclopaedia of the Social Sciences*’taki “Doğa Kanunu” maddesi (New York, 1933), xi, s.284 (Georges Gurvitch).
- 2 Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (2. Bsk. Berlin, 1911), I, s. 367 ve özellikle de Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (Paris 1934), 15-97 pek güvenilir değil. Murray’ın *New English Dictionary*’si değerli malzemeler sunuyor. Littré’in Fransızca, Liddell-Scott’ın Yunanca ve Harper’ın Latince sözlüklerine bakılabilir. The *Thesaurus Linguae Latinae*, “kanun” maddesi içermiyor. The *Vocabulario della Crusca* ve Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, konumuzla ilgili bilgi bulmadık. Hans Kelsen’in makalesi “Die Entstehung des Kausalgesetzes aus dem Vergeltungsprinzip”, *Journal of Unified Science* (Erkenntnis), 1940, 69, ve kitabı *Vergeltung und Kausalität* (Hollandaca), ceza hukukundan fizik kanunu ve nedensellik fikirlerinin türediğini belirtiyor. Kelsen’in değerli çalışmasından burada faydalanmadık.



ortaya çıktığını sosyolojik olarak izah etmeye çalışacağız.

Kavramın kökeni Antikiteye kadar gider. Kitab-ı Mukaddes ve Corpus Juris’in bazı bölümlerinde geçer. Diğer antik kaynaklar daha az öneme sahiptir.

İlahî Kanun Koyucu, Yahudiliğin merkezî kavramlarından biridir. Tan-

11. ayet, kanun ifadesini kullanmadan, ilahî emir ya da kanundan bahseder; Tanrı denize “Buraya kadar gelip öteye geçmeyeceksin, gururlu dalgaların şurada duracak.” der. İbrânî metin, emir bildirmek için On Emir’de de olduğu gibi, gelecek zaman kipi kullanır.

Eski Ahit’te benzer başka bölümler



rı’nın âlemin yaratıcısı olması nedeniyle, Tanrı’nın sadece insanlara ahlaki ve ibadi kurallar koymadığı aynı zamanda fizik dünyaya da sınırlar çizdiği fikrini anlamak kolaydır. Tanrı’nın gücü ve her şeyi bilmesi hakkında Eyüp 28/26; Tanrı’nın yağmur için bir kanun koyduğunu (şimşek ve yıldırım için bir yol çizdiği) söyler. İbranice metin, Eski Ahit’te aynı zamanda ahlaki ve ibadi kurallar için de kullanılan işlemek manasındaki chokak kelimesinden türetilen “chok” kelimesini kullanır. Septuagint çeviriler rahatça “yağmuru saydı...” derken Vulgate çeviri “ponebat legem” manası verir. Aynı kelime “chok”, Tanrı’nın, aydınlık ve karanlık sona erene kadar suya bir sınır koyduğunu ifade eden Eyüp 26/10’da “sınır koyma” anlamında kullanılır (Septuagint: πρόσταγμα, Vulgate: terminum). Yine Eyüp 38/10; Tanrı’nın okyanuslara sınırlar (chok, ρία, terminos), kapılar ve engeller koyduğunu söyler. Takip eden

de vardır: Mezmurlar 104/9 “Tanrı; suyun, ötesine geçemeyeceği ve geri de dönüp yeryüzünü kaplamayacağı bir sınır (gevol, terminum) koydu.” der. Deyişler 8/9 (8/29 olsa gerek, çev.) iki kez kanun (chok) dediği hâlde çevirilerde iki farklı terim kullanılır. Tanrı, verdiği buyruğu (chok, legem) geçmemesi için denize emir (chok, terminum) verir. Yeremya 5/22; Tanrı, kalıcı bir emirle (chok, πρόσταγμα, praeceptum) kumu denize sınır yaptı, bu nedenle onu geçmez, dalgalar kendilerini ileri atsalar da hükümleri yoktur, kükrerler ama geçemezler (İbranice: geçmeyecekler).³

Eski Ahit’in on ayetinde, fizik kanunu kavramının en eski hâliyle karşılaşıyoruz. Mukaddes Kitab’ın Batı düşüncesi

3 Takip eden diğer Eyüp ayetleri nispeten daha az öneme sahiptir: 28/25 Tanrı, rüzgâra güç verdi, suları ölçtü; 38/5 Yeryüzüne bir ölçü verdi, sınırlarını çizdi; 38/8 Denizin ardından kapıyı kapattı. The Jewish Theological Seminary of America’nın kütüphanecisi Dr. Boas Kohn’a verdiği bilgiler için müteşekkirim.

üzerindeki etkisi muazzamdır. Bu ayetler yüzyıllar boyunca tekrar tekrar alıntılandı ve doğa bilimlerinin gelişim sürecinde kavramların şekillenmesine katkıda bulundu. (Protestanlığın doğuşundan önce gerçekten önemli bir unsur olan) Vulgata metnine baktığımızda iki kez (Eyüp 28/26 ve Deyişler 8/29) kanun (lex) ve bir kez ilahî kanun (Eyüp 38/11) terimlerini buluruz. Bu bölümde ve özellikle Yaremya 5/22’de, ilahî emrin işaret ettiği, denizin karşı koymak istediği ama Lord’un üstün gücü karşısında boyun eğmek zorunda kaldığı açıkça ima edilmektedir. Bu, ilkel animizm ve demonolojinin izleri olabilir. İlahî emre maruz kalanlar olarak yağmur, şimşek, fırtına, rüzgâr, yer ve özellikle deniz sayılmaktadır: Tabiat kanunu fikrinin doğum yeri olan laboratuvar henüz ortalarda yoktur. Kutsal Kitap’taki fikrin ampirik arka planı muhtemelen doğadaki özelliklerin düzenli olduğu gözlemidir: Şiddetli rüzgar vurduğunda dalgalar ilerler, geri çekilir ama nihayetinde deniz ve toprak arasına çekilmiş sınır değişmeden kalır: Rüzgar ve su ciddi hasar bırakır fakat sonrasında hayat normal seyrinde devam eder. Bu gözlemler, belli ampirik devamlılıkları işaret eder ve sadece devamlılık söz konusu olduğunda, modern fizik kanunlarından pek de farklı değildir. Deniz kıyısının düzenli olarak ilişkili olduğu koşulları ifade etmek, tahminleri mümkün kılar ve jeofiziksel bir kural olabilir. Elbette ki Eski Ahit yazarları böyle bir durumla ilgileniyor değillerdi. Onlar, Tanrı tarafından idare edilen doğanın her nasılsa öyle olmak zorunda olduğu fikrinden ilham alıyorlardı ve kendilerini doğanın nasıl davranacağı konusunda belirsiz göstergelerle sınırılıyorlardı. “Zorunlu” (must) düşüncesi, modern doğa kanunu kavramında da bulunur; ancak ampirik gerçeklerin detaylı tanımlarıyla temellendirilir. Sonraki aşamalarda gereklilik düşüncesi geri plana itildi, hatta kayboldu;

olguların gözle görülür tekrarı, doğa kanununun tek içeriği olarak kaldı.⁴

Klasik Antikite için fiziki süreçlerin, Tanrı veya tanrılarca denetlenmesi ve yönlendirilmesi düşüncesi yabancı değildir. Grekçenin bize kalan en eski felsefi yazmalarında bu konudan bahsedilir. İÖ altıncı yüzyılın ilk yarısında Anaksimander,⁵ her şeyin sonsuzdan, ilk maddeden doğduğunu ve zorunluluğa göre yine ona döneceğini, belli fiziki süreçlerin kaçınılmazlığını hukuki terimlerle söyler. Yarım yüzyıl sonra Heraklit’te ortaya çıkana kadar, kanun koyucular ya da yargıçlar anlamında tanrılar henüz ortada yoktur. “Güneş” der Heraklit “kendisine konulan kuralların dışına çıkamaz: Dike’in (Adalet tanrısı) zaptiyeleri olan Erynyler, onu bulurlar.⁶ Anaksimander’de yarı mitolojik yarı hukuki olarak yorumlanan fiziki düzen, hâlâ metafiziksel anlama dayanır: Her şeyin sonsuzdan doğduğu ve tekrar ona döndüğünü kimse gözlemlemiş değildir. Heraklit’te ise gerçek bir gözleme, güneşin düzenli seyrinin ampirik fiziki gerçekliğine dayanır. Yine de düzenin (düzenliliğin) kendisi, açık bir gerçek olarak kabul edilir.

Sonraki dönemde, rasyonelliğin gelişmesiyle, doğadaki düzenin, sınırlı

da olsa hukuki yorumu tekrar kayboldu. Sofistler döneminde “kanun” ve “doğa” kavramları zıt anlamlara gelir oldular, “kanun” için insanın ürettiği yapay her şey anlamı genel kabul gördü. Demokrit, fiziki olguları doğal sebeplerle açıklamaya çalışmasına rağmen “doğa kanunları” hakkında bir şey bilmiyordu. Bir yüzyıl sonra Aristo, aynı sebeple kanun benzetmesini hiç kullanmadı.⁷ Platon, bir kez, hasta insan vücudunun zıddı olarak sağlıklı anlamında “tabiatın kanunları” kavramını kullanır.⁸ Normal ve sağlıklı olanı tanımlamak üzere MS ikinci yüzyılda Lucianus’ta (Romalı şair çev.) tekrar ortaya çıkar.⁹ Kanun benzetmesi sadece Stoacılar da belli oranda yer alır. Stoacılar determinist idiler ve kadere ve ilahî tasarrufa/inayete inanıyorlardı. Monarşilerin yükseldiği bir dönemde yaşadıkları için, evreni, İlahî Logos (akıl) tarafından yönetilen büyük bir imparatorluk olarak görüyorlardı. Neticede “doğal kanun” kavramı onlar için bilinmeyen bir şey değildi. Akla dayalı ahlaki ilkeleri ifade ediyordu. Bu Stoacı görüş, sonraki iki bin yıl boyunca hukuk bilimi ve siyaset felsefesini etkileyen hukuki bir kavram olan doğal kanun fikrinin kaynağıdır. Birbirinden özenle ayrılmamış olan bu iki mana, Staocılar tarafından bir kez fiziki süreçler için kullanılmıştır. Bu ekolün kurucusu olan Zeno, doğa kanunundan bu çift anlamda bahseder. Öğrencisi Cleanthes, meşhur Zeus ilahisinde üç kez doğanın prensinin

evreni yönettiği kanunlardan bahseder. Birkaç pasaj sonrası yıldızların ve gezegenlerin itaati ile ilgilidir; diğer iki pasaj ise ahlaki kanun hakkındadır. Takipçisi Chrysippus, uzun uzun evreni devletle karşılaştırır ve akılı doğa için bir kanun olarak adlandırır.¹⁰ Cicero ise Kanunlara Dair’de doğa kanununu fiziksel nesnelere uygulamaz.

Stoacılar, fiziksel olgularla fazla ilgilenmemişler ve doğa kanunu için fiziki örnekler kullanmamışlardır. Bu tür örnekler Hristiyanlık çağının başlangıcında Ovid’de görünmeye başlar. Ovid, bir arkadaş ihanetinden bahseder, uğranılan ihanet o kadar büyüktür ki ırmaklar ters akar, güneş tersten doğar, su ateş üretir, ateş su; kısaca “her şey tabiatın kanunlarının tersine işler”.¹¹ Muhtemelen tabiatın normal işleyişinin kanunlara atfedilmesi Stoacılık etkisidir. Diğer yandan Ovid’de kanun terimi düzensizliğin zıt anlamı haricinde bir manaya gelmez: Bazı pasajlarda dağınık saçlar için, kuralsız (hair without law) saç kullanılır.¹² Stoacı Seneca’da modern kullanıma daha yakın bir kullanım görülür. Seneca, nadir bir olgu olan kuyruklu yıldızların, belli kanunlara uymamasına şaşırılmaz; “gelecek nesiller” der Seneca, “böylesine aşikâr şeyleri ihmal etmemize şaşıracaktır.”¹³ Muhtemelen ilahî akıl ile özdeş olan Stoacı ilahî kanundur burada söz konusu olan.

Her durumda kanun benzetmesi Antikler için bilinmeyen bir şey değildi. Astronomi teriminin varlığı bunu göstermektedir. Yunanca nomos, kanun demektir; gök cisimlerinin hareketlerinin tertip ve düzeninin, insani kanunlara

7 Bkz. Bonitz, *Index Aristotelicus*. *Physics* II, 193a15. Aristo “Ağaçtan bir yatak yapılırsa ve ateşe verilse, yanan odundur yatak değil.” der. Şekle “kanunlara göre düzenlenmiş” (ατ νόμον δίαθ σιν) diyerek yatağın kolay bozulan ve yapay şekli ile kalıcı ve doğal malzemesini karşılaştırır. Bu ifade, kanunların fizik süreçlerin sabit unsurlarına tekabül ettiğini söyleyen modern bilim terminolojisinin tam tersidir.

8 *Tim*. 83e: İnsan hasta olduğunda kan, yiyeceklerin “tabiat yasalarına aykırı” unsurlarını toplar. Bkz. *Ast, Lexicon Platonicum*.

9 *Amores* 22: “tabiat yasası” (τ ες ως νόμοθ σία) (hayvanların homoseksüelliği tanımlıyor olmalarıyla) hayvanlar arasında gözlenmiştir.

10 Zeno: *Arnim, Stoicorum Veterum Fragmenta*, I bl. 162; Cleanthes: *ibid*. I bl. 537 sh. 121 l. 35, sh. 122 l. 20, sh. 123 l. 5; Chrysippus: *ibid.*, II bl. 528, bkz. bl. 919.

11 *Tristia* I, 8 mısra 5. In *Met*. 15, 71 (Rim.). Ovid, Pythagoras’ın tabiatın bütün sırlarını; karın, şimşeklerin, depremlerin kaynağını ve yıldızların “hareket kanunlarını” bildiğini söyler.

12 *Met*. I, 477; *Ars. amat*. III, 133. (Ovid hakkında cf. Deferrari-Barry-McGuire, *A Concordance of Ovid*, Washington 1939, s.v. *lex*.).

13 *Natural. qu aest*. VII, 25, 3-5.

benzediği fikri var olmasaydı, yıldız bilimi astronomi olarak adlandırılmazdı. Astronomi ve astroloji esasen eş anlamlı kelimelerdir.¹⁴ İÖ beşinci yüzyıl gibi erken bir tarihte bile Aristophanes, astronomi terimini biliyordu.¹⁵ Aristo, Arşimet, Polybius ve Hipparch gibi bazı yazarlar, sadece astroloji terimini kullanıyorlardı. Pappus ve Seneca gibi diğerleri ise astronomi terimini tercih ediyorlardı. Doğu hurafelerinin gittikçe artan gelişiyile, astroloji teriminde irrasyonel yön zaten mevcuttu. İS beşinci yüzyılda, rahipler için hazırlanan Latin Ansiklopedisi astronomiyi, Yunanca terimleri harfi harfine tercüme ederek “yıldızların bilimi” diye tarif ediyordu.¹⁶ Geç antik dönemin astrolojik yazısında doğa kanunu, bazen tamamen büyüsel (nedensel olmayan) anlamda kullanılıyordu. Astrolog Vettius Valens (İS 150 civarı) astrolojik anlamda önceden belirlenimden bahsederken doğa kanunları, kader ve yıldızlar hakkında konuşuyordu.¹⁷

Bütün olarak baktığımızda klasik doğa kavramı ile modern doğa bilimleri arasındaki benzerliğin abartılmasından kaçınılmalıdır. Determinist görüşler, Antikler tarafından biliniyordu. Erken bir dönemde, Heraklit’in, evreni yöneten ve kendini maddenin dairevi değişiminde ifade eden Logos doktrininde kendini göstermişti. Stoacı kader görüşünde ise detaylı olarak açıklanmıştır. Yine de gözden kaçırılmaması gereken iki husus mevcuttur. İlki, antik determi-

nistler nomos’tan daha fazla logos’tan, evrendeki kanundan, daha ziyade akıldan bahsederler. İkincisi, klasik determinist görüş bilimsel ve deneysel olmaktan çok mitsel ve hissî renkler taşır. Heraklit ve Stoacılar evreni bir bütün olarak tasarlamının gerekli ve zorunlu olduğunu seziyorlar, ama tekil



fizik kanunlarıyla ilgilenmiyorlardı. Stoacı determinizmin doğal bilimlerden ne kadar uzak olduğu, kendi kader doktrinlerini doğrulamak için ona atfettikleri önemden anlaşılabilir.¹⁸ Diğer yandan doğanın nedensel açıklanmasını ısrarla savunan Demokrit ve Lukretus gibi bilimsel doğa yorumunun antik temsilcileri kanun benzetmesini kullanmazlar. Her ne kadar Lukretus’un modern çevirilerinde doğa kanunu tekrar ve tekrar kullanılsa da, Lukretus’un bu kavramı bilmiyor oluşu önemli bir husustur.¹⁹ Epikür’ü

18 Cf. Arnim, *loc. cit.* vol. 2 cap 6 § 4 pp. 270-272.
19 *Index Lucretianus*’da, Gotoburgi 1911, Johannes Paulson, “kanun” teriminin hukuki olmayan kullanımı hakkında sadece üç ifade vardır. III, 692 (Munro)’da “İnsan ruhu ölümsüzdür ancak ‘ölüm kanuna’ tabidir (*leti lege*).” ifadesi; V, 58’da “Her şey yok olmak zorundadır ve hiçbir şey zamanın kanunlarının dışına çıkamaz.” (*aevi leges*)” ifadesi; ve V, 720’da “Vücut, organları

takip eden Lukretus, tabiatın üç temel ilkesini vurgular. Bu ilkeler, şiirlerinde, modern bilimdeki fizik kanununa kısmi benzerlik gösterir: Hiçlikten ancak hiçlik doğar, hiçbir şey yok olmaz ve doğadaki hareket miktarı sabittir.²⁰ Ancak, niceliksel detayları eksik olan bu “koruma kanunları” fazlasıyla

müphemdir. Üstelik Lukretus bunları kanun olarak adlandırmaz, ilkeler olarak bahseder. Epikürcü felsefede doğanın kanunları yoktur ve olamaz, çünkü tanrılar dünya ile ilgilenmezler.

Fizik kanunu için, antik bilimde zorlukla da olsa bir yer bulunabilir yine de. Ay altı cisimlerin doğal yerlerine doğru, ay üstü cisimlerin ise dairevi hareket ettiğini söyleyen Aristo, hareket kanunlarına benzer bazı genel ifadeler kullanır; ancak müphem, yanlış ve teleolojik ifadelerdir bunlar ve tabii ki Aristo bunları “kanun” olarak adlandırmaz.²¹ Tuhaftır ki sadece üç fizik kanunu Antiklerce doğru biçimde

birbirleriyle uyumlu olduğu takdirde bir bütün olabilir; bütün hayvanlar bu kurallarla bağlıdır diyerek, ateş çıkaran canavarları inkar etti (*teneri legibus hisce*).” ifadesi.

20 I, 149 ff.; I, 216 ff.; II, 71 (Munro).

The *Mechanica*, Aristotle’a atfedilir ama büyük ihtimalle bu doğru değildir. Kaldıraç kanununu

bilinmektedir: Kaldıraç kanunu, optik yansıma kanunu ve suyun kaldırma kanunu. Her üçü de doğa kanunu terimini hiç kullanmamış olan Arşimet tarafından tartışılmıştır. En tanınmış antik fizikçi olan Arşimet, üç kanunu da deneysel olarak doğrulamış (suyun kaldırma kuvvetini deney yoluyla keşfetmiş), ancak onları ampirik olarak açıklamamıştır. Daha ziyade Öklid’in tümdengelim yöntemini kullanmış, postüladan hareket etmiş, çıkarsama yapmış ve fiziksel ifadeleri, matematiksel teoremler gibi ortaya koymuştur.²² Dışarıdan bir bakışla bile yöntemi Öklid’e aittir, Öklid’e benzer şekilde numaralanmıştır. Matematiksel bir incelemede kanun benzetmesine yer olmayacağı açıktır: Öklid, Pisagor kanunundan bahsetmediği gibi Arşimet de suyun kaldırma kanunundan bahsetmemektedir.²³ Arşimet’teki tümdengelim yöntemi, muhtemelen Antiklerde fizik biliminin zayıf olmasına sebep olan aynı sosyolojik olgudan kaynaklanmaktadır. Antik medeniyet köle emeğine dayanmaktaydı ve genelde patronlar ve temsilcileri, toprak gelirleriyle yaşayan mesleksiz insanlardı. Antik düşüncede, el emeği gerektiren deney kölelere yakışan bir uğraş iken mantıksal tümdengelim ve matematik bilimi özgür insanlara layık görülürdü. Arşimet bizzat, el emeği ve tekniği küçümseyen ifadeler kullanmıştır.²⁴ Genel anlamda da Antik Dünya’da el emeğinin, teknolojinin ve deneyin küçümsenmesi sebebiyle fizik bilimi gelişmemiştir. Fizik biliminin

bilmektedir ama “kanun” terimini kullanmaz. Bkz. yukarıda 7. dipnot.

22 Kaldırma Kanunu: *de corp. fluit*. I theorems 3-7; kaldırma: *de plan. aequ*. theor. 6 f. Yansıma Kanunu, Arşimet’ten yarım yüzyıl önce Öklit’in *Optik*’inde kullanılmıştır. theor. 19 (Euclid, *Opera*, ed. Heiberg-Menge vol. 7 p. 31); Arşimet’e ait olarak bilinir. (cf. scholium 7 to Euclid’s *Catoptrics*, ibid. p. 348; Arşimet’in *Catoptrics*’i kayıptır) ve Teorem I olarak (şüpheli) Euclid’in *Catoptrics*’inde geçer.

23 Bugün bile fizikçiler Arşimet kanunundan ziyade ilkesi şeklinde bahsederler.

24 Cf. Plutarch, *Vitae*, Marcellus 14 ve 17.

neredeyse embriyo aşamasında kaldığı bir ortamda fizik kanunu da geliştiremezdi.

Modern fizik kanunu kavramına katkıda bulunan Antikiteye ait diğer bir kaynak daha vardır: Corpus Juris. Giriş bölümlerinde, Stoacı doğa kanunu görüşü açıklanır. Yazılı kanunların aksine doğal kanun sırf akla dayanır, değişmez ve bütün milletler için geçerlidir. Tanrı’ya saygı, yaşlılara itaat gibi ahlaki kanunların pek çoğu örnek olarak verilir.²⁵ Ayrıca “doğanın hayvanlara doğa kanunlarını öğrettiği” ifade edilir. Erkek dişi ilişkileri, çocuk sahibi olma ve eğitme, doğa kanunlarından öğrenilir. Açıktır ki bu açıkla-



malarda iki görüş birbirine girmiştir. Bir yanda bu ifadeler gerçek olgulara dayanır. Memelilerin seksüel ilişkiyle çoğalmaları ve yavruların yetiştirilmesi kelimenin modern anlamıyla biyolojik kanun olarak adlandırılabilir. Diğer yandan bu gerçeklikler, kanun koyucu olarak Doğa veya Tanrı’nın verdiği izin veya emirler olarak yorumlanır.²⁶ Bu karışıklık, yüzyıllar sonra bile fizik gerçekliklere kanun benzetmesinin uygulanmasına imkân sağlamıştır.

25 Dig. I, 1, 3; Inst. I, 2.

26 Inst. I, 2, 11: *naturalia iura... divin- providenti- constituta*.

Fikirler tarihinde Corpus Juris, Kutsal Kitap kadar etkili olmuştur.

Hristiyan Ortaçağ, kavramın gelişmesine herhangi bir katkıda bulunmamıştır. Dolayısıyla, bu dönemi incelememiz gerekmez. Elbette ki kâinatın kanun koyucusu olan Tanrı ile ilgili Kutsal Kitap pasajları Kilise Babaları ve Skolastikler tarafından alıntılanmış ve yorumlanmıştır. Stoacıların ve Corpus Joris’in doğa kanunu görüşlerinin de etkisi olmuştur. Hristiyan hatip Ornabius (MS 300 civarı), teologlar tarafından ilahî kanun ile açıklanan fiziki devamlılıklara birkaç örnek vermesi açısından önemlidir. Ornabius,²⁷

Hristiyan dininin korkulacak bir yönü olmadığını ispat için dinleyicilerine “başlangıçta var olan kanunların” bu yeni dinin yayılmaya başlamasından bu yana değişip değişmediğini sorar. Verdiği örnekler retoriksel sorular şeklindedir. Elementlerin aynı olduğunu açıklar. Evren makinesi (muhtemelen, aklındaki astronomik sistemdir) bozulmamıştır. Gökyüzünün dönmesi, yıldızların doğuşu ve düzeni değişmemiştir. Güneş soğumamıştır. Ayın değişmesi, mevsimlerin, uzun ve kısa günlerin dizilişleri ne durmuş ne de bozulmuştur.

27 Adv. Gentes I, 2.

Yağmur yağmakta, tohumlar filizlenmekte, ağaçların yaprakları yeşermeye ve dökülmeye devam etmektedir vs. Aslında, bütün örneklerini Kutsal Kitap ve Ovid’le aynı sahadan vermektedir ve tabii ki laboratuvaradaki fizikten bahsetmemektedir. Burada önemli olan döngüsel ve göksel süreçlerle ilgili belli tercihlerdir. MS 400’lerde Aziz Augustin,²⁸ Tanrı’nın evreni kendileriyle yönettiği ilahî kanun fikrini geliştirdi. Augustin’in ilahî kanunu, köklerini Kutsal Kitap’ın ilahî kanun koyucu fikrinden almakla birlikte tamamen teleolojiktir (amaçsal). Onun bahsettiği kanun, nüfuz edilemeyen ilahî takdire benzer ve modern fizik kanunlarıyla bir ilgisi yoktur.

Aqinolu Thomas, skolastik kanun kavramını yoğun bir tartışmayla ele alır, konumuzla ilgili olanları burada ele alacağız. Thomas, mantıksal kesinliklerle ampirik belirsizlikleri birleştirdi. Bir kanun, onun tanımına göre,²⁹ eylemler için bir ölçü veya kuraldır. Thomas; kavramı, bir yerde fiziki süreç ve olguları da kapsayacak şekilde kullansa da, doğa kanunundan pozitif yönde ayırıştırır.³⁰ İlkinin kanun koyucu tarafından ilan edilmesi gerekirken (doğal olarak konumuzla da ilgisi yoktur); diğerinin Tanrı tarafından insan zihnine yerleştirilmiş olduğu gayet aşikâr olduğu ve doğal olarak zaten bilindiğinden, ilan edilmesi gerekmez.³¹ Bu ikincisi, yani doğa kanunu, “ilahî kanunun akıl sahibi varlıklara iştirak etmesi” olarak tanımlanır.³² “İlahî kanun (eternal law)” ile insan faaliyetleri sahasını aşmış oluruz. Bu, bütün eylem ve hareketleri yöneten ilahî aklın bir modelidir (ratio).³³ Thomas, Tanrı’nın bütün varlıkların eylem ve hareketlerini yönettiğini ve

dünyayla ilişkisinin, bir sanatçının kendi eseriyle ilişkisi gibi olduğunu açıklar. Sanatçı tarafından üretilen bir model (ratio ordinis) her sanatçıda önceden var olduğu için, ilahî aklın ürettiği model kanununun özelliklerini (rationem) de barındırır. Dolayısıyla bu görüş, sadece insanların değil, bütün tabiatın kanuna tabi olduğunu söyler. Burada iki noktaya dikkat çekmek gerekiyor. İlki dünya düzenine ait bir modelin Tanrı’da önceden var olduğu fikri, bariz şekilde Planotiktir. İkincisi Thomas’ın zihnindeki düzen teleolojiktir, nedensel değil: Yukarıda alıntılanan “ilahî akıl” sözlerine “her şey nihai hedefine doğru gider” (ad debitum finem) diyerek önemli bir ekleme yapar.³⁴ Modern fizikle aradaki fark ortadadır.

Biraz sonra,³⁵ akıl sahibi olmayan varlıkların, onlara bildirilemeyeceği (tebliğ) ve akıllarıyla iştirak edemeyecekleri için, ilahî kanuna tabi olmayacakları itirazını değerlendirir. İtirazlar reddedilir ve “doğadaki bütün eylem ve hareketlerin ilahî kanuna tabi olduğu açıkça belirtilir.” İnsana bildirilen “içsel aktif ilke” [diğer bir deyişle Aristocu akıl (entelechy)], doğal şeylere de bildirilmiştir. Örnek olarak da sadece, Deyişler 8/29’daki Tanrı’dan emir alan deniz verilir. Doğa kanunu konusunda Thomas, Corpus Juris’le aynı belirsizliği paylaşır. Bir yandan ahlaki talimatları örnek olarak verir (kötülükten kaçınılacaktır); diğer yandan Pandect’ten* alıntı yapar ve hayvanlar arasındaki cinsel birleşme ve yavruların bakımını doğa kanununa dayanarak açıklar. İnsan, cansız varlıklarla bile ortak doğa kanunlarına sahiptir. Sadece insan değil, Thomas’ın

açıklamasına göre, her cisim, varlığını koruma çabasındadır.³⁶

Özetle Thomas, İncil’deki kanun koyucu Tanrı fikriyle, Aristo ve Platoncu doğa kanunu fikrini birleştirmektedir. Onun ilahî kanun fikri, dolayısıyla, tamamen teleolojik ve ilahî tasarruf/ inayet fikrine benzerdir. Ayrıca bizim tartışma konumuz açısından onun fiziki devamlılıklara bakışı bizi yanıltabilir. *Summa Theologica*’nın ilgili paragrafları, epey kısa bir yorumdan alınmıştır. Papa XIII. Leo’nun (Roma 1892) baskısında, kanun ile ilgili görüşleri orijinalinde iki yüz yedi sayfayı bulurken, iki sayfa yer alır. Aslında *Summa Theologica*, kanun kavramıyla alakalı tüm teolojik problemlerle ve fizik olgularla da ancak İncil ve Corpus Juris’te geçtiği kadarıyla ilgilenir.

Modern dönem yazarlarıyla ilgili tartışmamıza önce, fizik kanunu kavramının on yedinci yüzyıldan önce bilinmediğini göstermekle başlayacağız. Çok sayıda yazarın ele alınması gerektiği için, yaşadıkları dönemlere pek bakmaksızın gruplandıracağız. Teolog ve hukukçularla başlıyoruz.

Latince baskısı 1532’de, İngilizce baskısı 1530 ve 1531’de yapılmış, çok okunan, Saint Germainli Christophe’nin yazdığı, hukuk bilimi el kitabı *Doktor ve Öğrenci* (Doctor and Student), evrenin tabi olduğu ilahî kanun ve doğa kanunu hakkında Thomas ve Juris Corpus’un görüşlerini kısaca tekrar eder. İkinci-siyle ilgili olarak, biri sadece akıl sahibi varlıklara diğeri bütün mahlûka ait olmak üzere iki anlam ayırıştırılır.³⁷ İlk anlam sadece hukuka dairken ikincisi

biyolojik ve fiziki olguları da kapsar. Yetmiş yıl sonra, Richard Hooker, 1592 ve 1594’te baskıları yapılan ve iyi bilinen *The Laws of Ecclesiastical Polity* isimli değerlendirmesinde aynı görüşleri daha sıkı savunur.³⁸ Elbette ilahî inayet/ tasarrufa benzer olan ilahî kanunun farkındadır. Akıl sahibi varlıkların doğa kanunu ile “göklerin ve doğal unsurların farkında olmadan uyduğu” doğa kanunlarını ayırır.³⁹ İkincisinin, bilgiye henüz ulaşmış ya da ulaşacak olan insanoğlundan daha fazla bu bilgiye sahip olduğunu da ekler. Bir yüzyıl sonra bilimsel araştırmanın ana konusu olacak doğa kanunları, tanınmamaktadır. Hooker, denizin ve yağmurun kanun koyucusu olarak Tanrı hakkında İncil’den alıntı yapar ve Ovid ve Arnabius’e benzer şekilde doğa kanunlarının listesini verir.⁴⁰ Doğal unsurlar niteliklerini değiştirmezler; gezegenler, güneş ve ay, düzenli bir şekilde hareket ederler; mevsim döngüleri, rüzgâr ve yağmur, yeryüzünü verimli kılar. Bu düzen bozulursa, bütün bu şeylerin kendisine hizmet ettiği insanın durumu nice olur? Açıktır ki Hooker’un doğa kanunu hâlâ insan merkezli ve teleolojiktir.

Dönemin en önemli siyaset filozofu Jean Bodin, konumuzla ilgili önemli bir şey söylemez.⁴¹ Diğer yandan kanun kavramının mantıksal olarak berraklaşması Suarez’le olur. *Tractatus de Legibus* (1612) isimli eserinde İspanyol Neo Skolastik yazar, ahlak ve doğa arasındaki ayrıma sadık kalır⁴² ve kanun tabirini uygun

anlamıyla, ilkiyle sınırlar. Suarez, aradaki ayrımı ortadan kaldırdığı için Aqinolu Thomas’ın kanun tanımına itiraz eder.⁴³ “Akıl sahibi olmayan varlıklar” der⁴⁴ “ne kanun ne de itaat kapasitesine sahiptirler. İlahî güç ve gerekliliğin bu etkisi, metafor olarak kanun diye anılmaktadır.” Kutsal Kitap’ın sözleri (iyi bilinen bölümü alıntılar), bu anlamdadır. İlahî kanunlarla ilgili bölümde⁴⁵ Kutsal Kitap’ın ifadeleri benzer şekilde yorumlanır ve akıl sahibi olmayan hatta cansız varlıkların ilahî kanuna tabi olduğu ifadesi, sadece “bir ifade kalıbı” olarak adlandırılır.⁴⁶ Corpus Juris’te hakeza, (içgüdülerle hareket eden) hayvanlar arasındaki kanunlardan bahsedildiğinde, bir metafor (mecaz) kullanılmaktadır.⁴⁷ “Gerçek doğa kanunu insan zihninde bulunmaktadır sadece.”⁴⁸ Kesin olarak Suarez doğa kanunlarının modern anlamı hakkında Thomas kadar az şey bilmektedir; ancak onun kanun tanımını daha moderndir. Thomas’tan Suarez’e zihni dönüşüm son bölümde ele alınacaktır.

1600’lerin ötesinde hukuk ve teoloji yazarlarınca doğa kanunu nadiren ele alınmıştır. 1570’te Kraliçe Elizabeth’in simyacı John Dee, “doğa boşluktan nefret ettiği için, sıradan kanunun aksine cisimlerin hareket ettiği veya durduğundan”⁴⁹ bahseder. Montaigne, *Denemeler*’de (1582) doğa kanunu terimini bir kez, o da hukuki anlamda kullanır.⁵⁰ Shakespeare bir kere, *Falstaff*’a alaycı şekilde ve hukuki manada doğa kanunundan bahsettirir. *Cymbeline*’de (1609), diğer yandan, embriyonun anne karnında dokuz ay kalmasını

“doğanın kanunu” olarak adlandırır.⁵¹ Shakespeare, bilim öncesi dönemin İncil, Ovid ve Arnebius ve Hooker’un örneklerine bir yenisini ekler.

Tabir, Francis Bacon tarafından çok daha sık kullanılır. *Öğrenmenin İlerlemesi* (1605) isimli eserinde bilimler piramidi anlatır ve en tepeye “doğanın özet kanununu” koyar.⁵² Ama bu bilginin insanoğlu tarafından elde edilebileceğine dair şüphesini de ifade eder. “Baştan sona Tanrı tarafından yapılan iş” anlamındaki Latince alıntıyla fikrin teolojik kökeni ortaya konur. *Novum Organum*’da (1620), kanun terimi sık sık “form” ile aynı anlamda kullanılır. “Formlardan bahsettiğimizde” der Bacon⁵³ “basit doğayı oluşturan ve düzene koyan saf eylemlerin kanunları ve belirlenimlerden başka bir şeyi kastetmiyoruz.” Bu kanunlar ve formlar bizzat Bacon tarafından mistik özler olarak ele alınır. Bacon, modern bilimden ziyade simyaya daha yakın olan bu özlerin şeylerin ve varlıkların aslı olduğunu düşünür ve açıktır ki Aristocu ve Skolastik özsel formlardan (*formae substantiales*) başka bir şey değildir. Tek sorun bu ortaçağ kavramını, kanun diye Bacon’ın nasıl takdim ettiğidir. *Öğrenmenin İlerlemesi*’nde bahsettiği gibi, ifade İncil’den mülhemdir. Bacon’ın terminolojisi bir kez daha fizik kanunu kavramının teolojik kökenini ortaya koyar. Bacon’ın fizik kanunu kavramından hâlâ ne kadar uzak olduğu, onun kaldırma kanunundan habersiz olması gerçeğiyle ortaya konmuştur.⁵⁴

Doğa bilimlerinin yükseliş dönemine gelmiş bulunuyoruz ve doğa bilimi uzmanları arasında doğa kanunu kavramını araştıracağız. Buna rağmen sonuç, beklenenden hayli farklı.

28 E.g., de lib. arb. I, 6: de civ. dei XIX, 12.

29 *Summa Theol.* II, 1 qu. 90, art. 1 resp.

30 *Ibid.* qu. 71, art. 6, resp. 4.

31 *Ibid.* qu. 90, art. 4, obj. 1 resp. Antik doğa kanunu kavramı hakkında mutabakat açıkça ortadır.

32 Qu. 91, art. 2, obj. 2 resp. Burada *lex naturalis* terimi kullanılır, *jus naturale* değil.

33 Qu. 93, art. 1 resp. (cf. qu. 91, art. 1).

34 Dünya düzeninin teleolojik özelliği ilahî inayetle bir tutulur qu. 22, art. I. *Ibid.* art. 2 obj. 1 ve 3. Demokrit ve Epikür’ün, tabiatın işleyişini maddenin gerekliliğine atfederek ilahî inayeti (ve dolayısıyla düzen ve ilahî kanunu) reddettiği açıklanır.

35 *Op. cit.* qu. 93, art. 5, obj. 1 ve 2.

36 *Ibid.*, qu. 94, art. 2. Thomas’ta fiziksel düzenliliklerin doğa kanunu mu yoksa ilahî kanun mu olduğu açık değildir. Yazıda geçen birkaç alıntı, doğa kanunu olarak ele alır. Diğer yandan, qu. 93, art. 5’te ilahî kanun olarak ifade edilir. Doğa Kanunu, qu. 91, art. 2, obj. 2’de akıl sahibi varlıklarla sınırlanır.

37 15th edition, London 1571, chap. 1p. 3 ve chap. 5p. 5 f. İlk baskılarda cf. S.E. Thorne, “St. Germain’s Doctor and Student”, *The Library*, IVth series, vol. X (1930) pp. 421-426.

38 Book I, chap. 3. *Works* (ed. Keble, 7th ed., Oxford 1888) I 200 ff.

39 Chap. 3 p. 206.

40 *Ibid.* p. 207.

41 *De la République* (1577) kanun kavramının genel bir incelemesini yapmaz. *Universae Naturae Theatrum* (Francofurti 1597) ise önsözünde (fol.3), gök cisimlerinin değişmeyen birkaç hareketinden bahseder. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), dairevi dönüşümlere göre tabiatın ilahî kanunlarından bahseder: Kötülük erdemi, cehalet bilimi karanlık ışığı takip eder. (VII, 36). Astronomik bakış açısı belirgindir.

42 *Moralia et naturalia* II, 2 § 12.

43 I, 1 § 1.

44 I, 1 § 2.

45 II, 2 §§ 4, 10, 12, 13.

46 II, 2 § 12: *quaestionem esse de modo loquendi*.

47 I, 3 § 8.

48 I, 1 § 9

49 Billingsley’in Öklit çevirisinin önsözü, Sig. dj ro *Essais* 2, 12; Her milletin gelenekleri farklı olduğundan doğa kanunu yoktur. (ed. Villey, Paris 1930, vol. II p. 494 f.)

51 *Henri IV*, III, 2 last lines; *Cymbeline* V, 4 verse 37.

52 *Works* (Spedding and Ellis) VI 222.

53 *Nov. Org.* II, 17 (Fowler, 2nd ed., Oxford 1889), p. 389. 6 f. cf. *ibid.* I, 51 p. 228 f., I, 75 p. 268; II, 2 p. 346; II, 4 and 5 p. 348 ff.; II, 17 p. 399; II, 52 p. 597.

54 *De Augmentis* V, 3, 10.

Kopernik (1543), “en iyi sanatçı tarafından yapılmış dünya makinesinden”⁵⁵ bahseder ama bu makinenin ya da kutup sisteminin kanunlarından bahsetmez. İngiltere’de, Kopernik’in ilk öğrencisi olan William Gilbert için de aynı şey geçerlidir. *De Magnete*’te (1600) dönencelerden bahsederken, bazılarınca karmaşık astronomik hareketlere atfedilebilecek “bir eşitlik model ve kuralından” söz eder.⁵⁶ Bu, tam olarak modern fizik kanununa tekabül eder ancak tabiri kullanmaz. *De Magnete*, bir bilim adamı tarafından yazılmış ilk deneysel fizik kitabıdır. Gilbert, dikkatli ve çeşitli ampirik gözlemlerde bulunur ancak hâlâ teorik açıklamalarında kendini, dünyanın hareketi ve kutuplar konusunda metafizik genellemelerle sınırlar. Manyetizma olgusu üzerine yoğun tartışmasında, manyetik kanunlar diyebileceğimiz kısmen belirsiz üç ifadesi vardır.⁵⁷ Kısa bir bölümde, “bazı sorunlar” başlığı altında ama ne kanun ne de kural olarak nitelendirilmeden verilmişlerdir.

Fizik kanununa, Galileo’da bolca rastlamak mümkündür. Padua’da genç bir profesörken yazdığı eserinde kaldıraç, çıkırık ve makaralarla ilgili, denge koşulları hakkında ölçümsel bilgiler verir.⁵⁸ “Kanun” terimini kesinlikle kullanmaz hâlâ. *İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar* (1638), modern mekanik ve

matematiksel fiziğin temelini oluşturdu. Bu çalışmasında⁵⁹ bir sarkacın salınım süresinin sarkacın uzunluğuna ve bir yayın yaylanma sayısının onun uzunluğuna, kesitine, gerilimine ve özgül ağırlığına bağlı olmasını sayısal terimlerle tartışır. Bu ilişkileri matematiksel formüllerle değil kelimelerle ifade eder. Ancak onları asla “kanun” ya da “kural” olarak adlandırmaz ve sık sık sarkaç kanunundan “oran” diye bahseder.⁶⁰ Aynı çalışma, onun en büyük başarısı olan düşen cisimlerle



ilgili ifadelerini ve iz düşünle ilgili tartışmalarını da içerir.⁶¹ Ama yine “kanun” ya da “kural” kelimeleri yoktur. Sonuçlar, matematiksel gösterimle ilgili numaralı teoremler, orantılar, lemmalar (önceden kabul edilmiş teorem çev.), çıkarımlar şeklinde verilir. Çalışma, bilimsel bir araştırma modeli olsa da sözel açıklanması, Arşimet ve Öklid’in geleneksel tümdengelimci biçimindedir.⁶²

59 Ibid. VIII, 139 ff. and 143 ff.

60 Ibid. 139, I. 29 ff.

61 Ibid. 197 ff. and 288 ff.

62 Ibid. 266 Arşimet, Öklit ve Apollonius’tan bahsedilir. Tümdengelimci açıklamalar *Konuşmalar*’ın Latince, deneyler İtalyanca bölümlerinde verilir. Bu bölümleri el emeğine karşı sosyal önyargının bir örneğidir. Saygıdeğer bilim, tümdengelimci kullanır ve Latince ifade edilir; deney, yerel usta zanaatkarların işidir. Ibid. pp. 156-165 ff. Burada,

Açıktır ki Galileo, “Tabiat kanunu” terimini bilmiyordu. Diyaloglarda, kaldırma kanunundan sıkça bahsettiğinde, onu, başka sözcüklerle uzun cümleler kullanarak açıklar ve birkaç satır sonra “kaldıraç oranı” ve “ilke” diye bahseder (*questo principio*).⁶³ Galileo kendisini başka türlü ifade etmiş olmasına rağmen, modern İngilizce ve Almanca tercümelerin fizik kanunu terimini kullanmaları önemlidir. Mütercim, tabiat kanunundan bahsettiğinde Galileo sadece “dünyanın düzeninden”

(*mondo ordinatissimo*) bahsediyordu; mütercim tabiat kanununun zıddına olabilecek bir şeyi reddettiğinde, Galileo, “doğaya karşı” (*contro a natura*) diyordur.⁶⁴ Galileo, kanun benzetmesine en fazla, teolojik itirazları tartışırken yaklaşır. Birkaç yıl önce Castelli’ye yazdığı mektupta (1613), Kilise’nin Kopernik öğretisine yönelttiği suçlamaya karşı, özgür araştırma hakkını savunur. Kutsal Metin ve Doğa, aynı kutsal sözden

niceliksel anlamda bir sütunun dayanıklılığının onun genişliğine, ağırlığına ve uzunluğuna bağlı olduğunu tartışır. Sonuçlar “kanun” olarak isimlendirilmezler, oranlar ve sonuçlar olarak sayfa kenarında numaralandırılmışlardır.

63 Ibid. VIII, 152 l. 3 ff., 13 and 16 (*Dialogo*).

64 Ibid. VII, 43 l. 6 (*Dialogo*) and VIII, 60 l. 14 (*Discorsi*).

neşet eder, diye yazar,⁶⁵ ilki Kutsal Ruh tarafından yazdırılmıştır, ikincisi “Tanrı’nın emirlerinin uygulayıcısıdır.” (*ordini di Dio*), (yani emir, kanun değil).

Kanun benzetmesinin kaynağı İncil’dir ama Galileo’nun İncil’den etkilenmemiş olan araştırmasında yeni olan neydi? Modern doğa bilimlerinin kökenlerinin analizi olduğu izlenimi vereceğinden, burada Galileo’nun bilim kavramının çağdaş teknolojik metotlarla aynı olduğu ele alınmayacaktır. On altıncı yüzyılın usta zanaatkarları, sanatçıları ve askeri mühendisleri, sadece deneye değil, elde ettikleri neticeleri ampirik kurallar ve sayısal terimlerle ifade etmeye de alışkındılar. Eski âlimlerin özsel formlarını ve okült niteliklerini kullanmazlardı. Uygulanabilir olanı ve mümkünse makinelerini, silahlarını yaparken, ölçümlenebilir işleyiş kurallarını ararlardı. Leonardo Da Vinci’nin (1500’ler civarı) el yazmalarında, bu tür ölçülebilir kurallar tekrar tekrar verilir. Genelde yemek tarifi şeklinde formüle edilmişlerdir: Eğri kaldıraçın çizimlerini açıklarken “AM’nin ağırlığının MB’den ne kadar fazla olduğunu bulmak için, AD’de CB’nin kaç kez geçtiğine bakın” vs.⁶⁶ Matematiksel fonksiyon kavramının fizik olgulara ilk uygulandışı, topçular için hazırlanmış bir talimatnamede görülür. 1546’da, Galileo’nun doğumundan on sekiz yıl önce, Tartaglia, topçuluk, istihkâm ve matematiksel uygulamaları hakkındaki bir kitapçıkta der ki: 25°’lik bir yükseklik topa belli bir menzil sağlar, 30° daha fazla, 35° biraz

65 Ibid. V, 282 l. 30. Tuscanı Büyük Düşes’ine yazdığı mektup (1615). *ibid.* 316 l. 25.

66 Ravaisson-Mollien, *Les Manuscrits de Léonard de Vinci*, Paris 1891, vol. 6, Ms. 2038 fol 3r. Diğer yandan Leonardo, ışığın yayılmasını tartışırken, daha bir şairane ve dinî tarzda şöyle der: “Ah! Muhteşem ihtiyaç... Doğadaki her olay aziz ve değişmez bir kanunla uyar sana, mümkün olan en kestirme yolla... Mümkün olan en kısa zamanda sebep oldukları tüm tesirleri kapsayan kanunlarınla...” (*Codice Atlantico*, ed. Pinnati, Milan 1901, III, 1161).



daha fazla, 40° az biraz daha fazla, 45° çok az bir fazla vs. Buradan bir tablo oluşturulabilir. Tartaglia, devam eder: Bu tablo subaya verilir, subay topçuya silahı hangi seviyeye ayarlayacağını söyler, ancak tablo gizli tutulmalıdır çünkü acemiler onun dışına çıkabilir. Tartaglia, kendi kendini yetiştirmiş ve on peni karşılığında topçuların, tüccarların ve mimarların sorularını çözen, gariban bir matematik öğretmendir. Üniversite hocası değil, usta zanaatkarlara mensuptur.⁶⁷

Modern fizik kanununun öncüleri, öyle adlandırılmasalar da, erken kapitalistik dönem zanaatkarlarıdır. Galileo, bilimin esas görevinin, fiziksel niteliklerin fonksiyonel ilişkilerini araştırmak olduğunu ortaya koydu.⁶⁸ Fizik kanunu kavramı ve onun olağanüstü bilimsel önemi, onun için bilinen bir şeydi. Ama teologların yazdıkları ve Corpus Juris’ten ziyade kendi deneylerini dikkate aldığı için “kanun” terimini hiç kullanmadı.

Stevin ve Pascal da Galileo ile benzer bir yol takip ettiler: “Tabiat kanunu”

67 *Quesiti et inventioni* I, 1; “ten pennies” (scudi) *ibid.* III, 10.

68 Galileo, düşen cisimler kanununu araştırmaya başlamasının nedenini, dönemin top imalatçılarını uğraştıran fırlatma eğimi problemi olarak açıklar. *Opere*, letter 2300 to Marsili (1632), XIV, 386.

kavramına aşına olmakla birlikte terim olarak hiç kullanmadılar. Stevin (1585 ve 1608), mekanik problemlere bir mühendis gözüyle baktı. Önemli statik kanunlarını (eğik düzlemin önemi, Arşimet prensipleri) hâlâ Öklid’in tümdengelim yöntemiyle; numaralandırılmış açıklamalar, postulalar, önermelerle açıklıyordu.⁶⁹ Pascal (1663), doğanın boşluktan nefreti doktrinini ve okült açıklamaları açıkça reddeder.⁷⁰ Bütün makinelerin çalışma prensipleri olduğunu, bileşik kaplardaki sıvıların yüksekliğinin yoğunluklarıyla ters orantılı olduğunu bilir, Arşimet kanunları hakkında konuşur ama tüm bunları kanundan bahsetmeden yapar.⁷¹ Barometre yüksekliğinin değişimleriyle ilgili meteorolojik “kurallara” sıkça değinir.⁷² Teolojik sorunlarla da ilgilenen bilinçli biri olarak, kanun metaforu konusundaki bilgisizliği dikkat çekicidir; fizik ve teolojik konulara ilgisi sanki bir duvarla birbirinden ayrılmış gibidir. Yine de, hukuki anlamda doğal yasa fikrini bilmekte ve kabul etmektedir.⁷³

69 *Hypomnemata Mathematica*, 1608, vol. 4, *Statics*.

70 *Traitez de l’équilibre etc. OEuvres* (ed. Brunschvieg-Boutroux III, 224 and 254).

71 Ibid. 163, 171, 178.

72 *Fragments*, (OEuvres, II, 520).

73 *Pensées*, (OEuvres XIII, 216 no. 294).

Kepler, kanun benzetmesini kullanan ilk doğa bilimcidir. Ancak gezegenlerin hareketleriyle ilgili iyi bilinen üç kanunu, onun tarafından kanun olarak isimlendirilmemiştir. *Yeni Astronomi*’de (1609) bahsettiği birinci ve ikinci kanunlar uzun ifadelerle açıklanmış;⁷⁴ üçüncüsü *Dünya’nın Uyumu*’nda (1619) sadece bir kez “teorem” olarak geçmiştir.⁷⁵

Diğer yandan Kepler, sıklıkla, hızın ters orantısını ve (ikinci kanununun temeli olan) bir gezegenin güneşe uzaklığını, manivela kolu ile güç arasındaki oranın benzerliği ile kıyaslar. Bu manada, daha çok “oran” kullansa da, bazen “kanundan” bahseder.⁷⁶ Bazen de “kanun” terimini oran ya da ölçü manasında kullanır. Bir keresinde, “hangi kanunlar gerekli” sorusuna açıklık getirmek için gezegen yörüngelerini temsil eden bir diyagram çizmiştir. Ya da dünyanın hız ve yavaşlığının kanunlarının, güneşe yaklaşma ve uzaklaşma oranlarına göre olduğundan bahseder.⁷⁷ Diğer pasajlar modern terminolojiye yakındır. Güneş’in etkisinin yayılmasını tartışır ve etkinin mesafenin ikinci ya da üçüncü üssel çarpanı olmasına göre azaldığından bahseder; bu “yayılma kanununa göre” olur; etki, maddi olmamasına rağmen, “geometri kanunlarından bağımsız değildir.”⁷⁸ Bu açıklamaların arka planı teolojik görüşlere dayanır. Kepler, uzun astronomi tartışmasını, bu meselenin bazı “geometrik belirsizlikler” barındırdığını belirterek sonlandırır. “Bilmiyorum” diyerek ekler,⁷⁹ “işlerini hep matematiksel bir yöntemle yapan

Tanrı, bunu ihmal etmiş midir?” Pisa-gorcı bu görüşün ardından, *Dünya’nın Uyumu*’nda, Tanrı’nın evreni “geometrik güzellik” ilkesine göre düzenlediği ifadesi gelir. Fabricius’a yazdığı bir mektupta (Mayıs, 1605) Kepler, en fazla çabayı, gezegen hareketlerindeki düzensizliklerin, tabiat kanunlarıyla uyumlu hâle getirilmesine harcadığını bildirir.⁸⁰ Bu tabiat kanunlarının, ilahî matematiksel güzellik ilkesinden başka bir şey olmadığı, şüphe götürmez.⁸¹

Kepler, hem bir Pisagorcı hem de dindar bir Protestan idi. İlk çalışması *Evrenin Gizemi* (1596), güneş sistemini beş Platonik cisimle** açıklar. *Dünya’nın Uyumu* (1619), fiziki olmayan birçok matematiksel ilişkiden biri olan üçüncü yasasını açıklar ve (gökyüzü) kürelerinin uyumunu savunur. Kepler, evrenin matematiksel düzenini açıklamayı, güzelliğini tasvir etmeyi ve kurucusu olan Tanrı’yı methetmeyi bilimsel vazifesi olarak görür. Bu nedenle Kutsal Kitap’ın ilahî kanununu, geometrik yönergeye dönüştürmüş ve kanun kelimesini, oran ve orantıyla hemen aynı anlamda kullanmıştır. Geç Rönesans’ın sayısız Yeni Pisagorcuları arasından, ampirik gözleme olan ilgisi ve en düzensiz görünen olgulardaki düzeni fark etmesini sağlayan matematiksel dehasıyla ayrılır. Yine de yorumları hâlâ animistiktir. Gezegenin dönüş hızındaki değişme ve kanunlarından bahsettikten sonra, gezegenin kendisinin bu kanunları bilip bilmediğini sorar. Gezegenin hareketinin, büyük ihtimalle onun hayvani (canlı) yönü ile manyetik (çekim) yönü arasındaki çekişmeden kaynaklandığını, gezegenin aklıyla belli bir açıyı algıladığını ve sinüsünü hesapladığını uzun uzadıya anlatır. Bu gözleri olmayan ama duyu-algısı olan

gezegen tasavvuru ona hiç de imkânsız görünmemektedir. Benzetme için de hareketlerini yıldızlara göre belirleyen ay altı varlıklar ile aynı takımyıldız altında gözleri kapalı doğum yapan kendi öz annesini gösterir.⁸² Açıktır ki Kepler’in kanun kavramı astrolojiye oldukça yakındır.⁸³

Tabiat kanunu kavramını tam olarak Descartes’ta buluruz. *Metot Üzerine Konuşmalar*’a (1637) Descartes, “Tanrı’nın tabiata yerleştirdiği yasaları” bulduğunu ilan ettiği yeni doğa felsefesinin kısa açıklamasıyla başlar. Tanrı, bu kanunların izlerini insan zihnine öyle yerleştirmiştir ki onların evrensel geçerliliğinden şüphe edilemez.⁸⁴ Ardından⁸⁵ maddenin yaratılmasından sonra Tanrı’nın, tabiatı kaostan çıkarıp, bu kanunlara uygun olarak oluşturduğu açıklanır. Tanrı, birden fazla dünya yarattıysa bile bu kanunlar (*loix de la nature*) hepsinde geçerlidir. Ama bu kanunların ne olduğu *Konuşmalar*’da açıklanmaz. Sadece, kan dolaşımından bahsederken tabiat kanunlarının (règles)

82 *Astr. nov.* cap. 57 (*Opera* III, 392-397); Cf. *ibid.* cap 39 pp. 317-320. Astroloji ile ilgili bölüm p. 319.

83 Buradaki sorun, Kepler’in kendisinin ifade ettiği gibi Tycho Brahe’nin sorduğu, gezegenlerin, kendi kütlelerinin etkisinden kurtularak belli bir düzen içinde hareket etmeyi nasıl başardığıdır. (*ibid.* p. 319). Aynı sorun birkaç yıl önce (1591) Patrizzi tarafından da tartışılmıştır. (*Nova de Universis Philosophia*, Pancosmia 12; 2nd. ed. Venice 1593, fol. 91 col. 3). Her ne kadar Patrizzi “kanundan” bahsetmese ve koasa karşılık “dünyanın düzeninden” bahsetse de tabiat kanunu kavramının embriyonik hâline daha yakındır. O da Kepler gibi, yıldızların Tanrı’nın ilahî inayetine itaat ettiği hayvani akıldan (*the animae Rationale*) bahseder ve yıldızları manevra yapan ve komutanlarının emirlerine uyan askerlere benzetir. Burada Tanrı komutana, tabiat kanunları da komutanın emrine tekabül ediyor. Patrizzi’nin yaptığı benzetme, fikir tarihi için sosyal değişimlerin öneminin ortaya koyuyor. Antik Sparta ve Makedonyalıları örnek verir. Ancak bir Ortaçağ yazarı, savaşların disiplinsiz, düellolar şeklinde yapıldığı feodal dönemde bu askeri benzetmeyi yapamazdı. Açıktır ki Patrizzi, erken kapitalist dönemde İsviçreli paralı asker ordularının oluşum hâlindeki yeni taktiklerinden etkilenmiş.

84 *Disc.* 5 (*OEuvres*, ed. Adam-Tannery, VI 41).

85 *Ibid.* 42 f, cf. 45 l. 11 ff.

mekanik kanunlarla aynı olduğuna değinir.⁸⁶ *Konuşmalar*’a ek olarak *Diycopri* isimli bir makale yazmıştır. Orada, yansıma kanunu ve (ilk kez) kırılma tartışılır. İkincisi ile ilgili olarak da “kanun” terimi kullanılır.⁸⁷

Felsefenin İlkeleri (1644), *Konuşmalar*’da duyurusunu yaptığı yeni çalışmasıdır. Orada Descartes, Tanrı ve O’nun yaptıkları mükemmel ve değişmez olduğundan, tabiatla hacim ve hızın sabit olduğunu açıklar.⁸⁸ “Tanrı’nın bu değişmezliğinden” diye devam eder Descartes, “hareketin sebebi olan tabiatın bazı kuralları ve kanunları anlaşılabilir.”⁸⁹ Üç kanun verir; birinci ve ikincisi atalet kanununu ifade eder; üçüncüsünde, her temas/çarpmada “bir cismin kendi hareketinden kaybettığı kadarını diğerine verdiğini” açıklar. Bunlar, dönüşümlü ve tekraren, kanunlar ve kurallar olarak adlandırılır. Tanrı’nın ve yaptıklarının değişmezliği ve dünyanın yaratılışından birkaç kez bahsedilir.⁹⁰ Hareketin sayısal olarak hesaplanabilmesini mümkün kılmak için Descartes, temas/çarpmayla ilgili, kısmen doğru, yedi kural ekler.⁹¹ Kendi fikrince, doğadaki bütün olguları açıklamak için başka “fizik ilkelere” gerek olmadığını belirterek bölümü sonlandırır.⁹² Bir mekanikçi olarak, sadece bütün mekanik kuralları değil, fizik kurallarını da tespit ettiğine inanmaktadır.

Descartes, tabiat kanunlarını birkaç yerde daha tartışır. *İlkeler*’in üçüncü kitabında, bir çember üzerinde hareket eden bütün cisimlerin merkezden uzaklaşmalarının bir “tabiat kanunu” oldu-

ğunu ifade eder.⁹³ Hemen arkasından, böyle söylemekle, hareketli cisimlere akıl atfetmek niyetinde olmadığını ve Ortaçağ’ın vitalistik (dirimselcilik,) kavramlarından kaçınma konusunda dikkatli olduğunu açıklar.⁹⁴ Ama merkezkâç kuvvetinin sayısal hesaplaması verilmez. Eserin sonlarına doğru, özetle, “mekanik kanunlara göre cisimlerin karşılıklı çarpışmasının sonuçlarının, günlük hayattaki denemelerden kesin olarak görülebileceğini” ifade eder.⁹⁵ Çarpma kuralları ya da yasalarını, diğerlerinin yanında Christian Huyghens’le yazışmalarında daha fazla tartışır.⁹⁶

Descartes, tutarlı bir mekanistti. Son tahlilde bütün fiziksel olguların hareket ve çarpmadan oluştuğuna ikna olmuş biri olarak, doğayla ilgili herhangi bir teleolojik (amaçsal), antroposentrik (insan merkezli) ve animistik (dirimselci) açıklamayı reddeder. Skolastisizmin ruh benzeri özsel formlarını bir kenara atmıştır. Diğer yandan da iyi bir Katolik’tir. Geleneksel tanrı ve ruh görüşlerini yeni mekanikçi bilime uyarlayarak ve maddenin yok olmazlığını vurgulayarak, hem zihin hem de maddeyi kapsayan yeni bir öz/madde kavramı oluşturmuştur. Bir yandan fizik dünyadan bütün ruh benzeri unsurları kesin olarak kaldırmakta, diğer yandan aynı kesinlikle özsel ruhlarla (substantial souls) sarılmaktadır. Böylece düşünce dünyasına, daha önce hiçbir yer ve zamanda olmadığı kesinlikte ruh ve beden, iç ve dış dünya düalizmini katmıştır. Başka hiçbir filozof, modern çağın ve Batı medeniyetinin karakteristiğini Descartes kadar yansıtmaz.⁹⁷ Başka kültürlerle kabaca karşılaştırdığımızda, bütün modern Batı filozofları şöyle ya da böyle, zihin-beden ve dış dünya prob-

lemleriyle meşgul olmaları nedeniyle Kartezyen’dirler. Ancak on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, mekanik fiziğin çökmesi (ve dinî ortodoksinin zayıflaması) nedeniyle, Kartezyen metafiziğin etkisi azalmaya başlamıştır.

Kartezyen dünya (varlık) kavramı, Kutsal Kitap ve yeni fiziğin temel görüşlerini birleştirmiştir. Bu birleşme ve görüşü; onu, modern dönem düşüncesini en az düalizm kadar etkileyen tabiat kanunu kavramının en önemli uzmanı hâline getirmiştir. Galileo gibi o da, fiziksel tekrarlar ve hareketin (operation) sayısal kuralları hakkındaki temel fikirlerini, döneminin usta zanaatkârlarından almıştır. Kutsal Kitap’tan aldığı Tanrı’nın kural/yasa koyma fikriyle bunları birleştirerek, modern tabiat kanunu kavramını oluşturmuştur.⁹⁸ Galileo, fiziksel büyüklüklerin birbirlerine olan bağlılığının bilimsel önemini, en az Descartes kadar açık bir şekilde anlamıştı ve gittikçe karmaşıklaşan matematiksel fonksiyonlar kullandı. Ancak kanun benzetmesini tanıımıyordu. Kepler, kanunlardan bahsediyordu ancak onun kanun kavramı, yükselmekte olan fiziği etkilemek için fazlaca animistik idi. Descartes’ın yaptığı, kanun benzetmesi ile mekanik fizik kanunu kavramını birleştirmekten ibarettir. Hem felsefi hem de fizikle ilgili etkileri Spinoza’da, Royal Society fizikçilerinde ve Newton’da görülebilir.

Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*’de (1670), ilahî kanunlara bir bölüm ayırmıştır. Orada, doğanın gereğine bağlı olan kanunlarla insani kararlarla ilgili olanları birbirinden ayırır. İlkine örnek olarak, Descartes’ı izleyerek, hareket miktarının korunmasının ilkelerini verir. Bunun yanında, Kartezyen kanun kavramını fizikten psikolojiye genişletir.

74 *III* cap. 59 f.

75 *V* cap. 3 (*Opera*, ed. Frisch V, 280).

76 *Astr. Nov.*, *Opera* III, 391: *lege staterae; Epitome Ast. Cop.* *Opera* vol VI, 373: *quae sunt huius celeritatis et tarditatis leges et exempla? Exemplum genuinum est in statera. Rationes staterae: Astr. nov. Opera* III, 300, 390, 391 and *Ep. Astr. Cop.*, *Opera* VI 405.

77 *Astr. Nov. Opera* III, 315: *quibus legibus opus sit ad... orbitam repraesentandam; ibid.* 149: *leges celeritatis et tarditatis suae accipere ex modulo accessus... et recessus.*

78 *Ibid.* 303.

79 *Ibid.* 397.

93 *III* § 55.

94 *III* § 56.

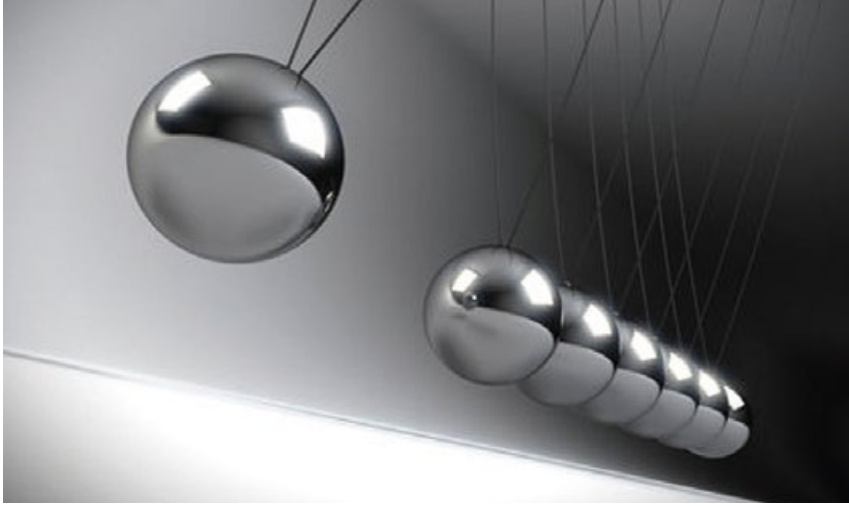
95 *IV* § 200.

96 “Kanunlar” ve “kurallar” sırasıyla; No. 114 Huyghens (II, 50); No. 371 Clerselier’e (IV, 183 ff.); No. 179 Mersenne’a (IV, 396); No. 514 Burman (VI, 168); No. 566 Morus’a (VI, 405).

97 Cf. Edgar Zilsel, “Problems of Empiricism”, § 3.

98 Descartes’ın yazılarında dönemin teknolojijsiyle ilişkisi geri plana itilmiştir. *Konuşmalar*’da dahi ilkelerinin kullanışlılığından ve pek çok zanaatkâr ustadan bahseder. (*OEuvres* VI 62). Kartezyen düalizm, ruh kavramını Yeni Ahit’ten kanun kavramını da Eski Ahit’ten (kanun koyucu Tanrı) alır.

Üstüne, evrensel determinasyonu vurgular: “Evrensel tabiat kanunları her şeyi belirler.” der.⁹⁹ Aynı görüş, mucizelerle ilgili bölümde tekrarlanır. Değişmez ve evrensel tabiat kanunlarından tekrar tekrar bahsedilir ve ısrarla “Tanrı’nın emirleriyle” bir tutulur. Görünüşte tabiat kanunlarıyla çelişen mucizeler



inkâr edilir ve cehaletle açıklanır.¹⁰⁰ Sonraki dönemlerde sürekli rastlanan tabiat kanunu ve mucize tezatlığı, ilk kez burada görülür. *Teolojik Politik İnceleme*’de Spinoza, hâlâ panteist olduğunu gizlemeye çalışmakta, Tanrı’nın emirlerinden müphem şekilde bahsetmektedir. Ancak, Tanrı’nın zatına inanmadığı için, Descartes’ın aksine, kanun teriminin fiziksel olgulara uygulanmasının bir mecaza (*per translationem*) dayandığının farkındaydı.¹⁰¹ Muhtemelen bu kavrayış, Spinoza’nın tanıdığı olan Suarez’in etkisiydi.

Spinoza, zihnî olguların deterministik izahını, *Etik*’inde uygular. Üçüncü bölümün meşhur önsözü, insanın da

“doğanın genel kanunlarını” etkilediği ifadesiyle başlar. “Kanun” teriminin kökenine itiraz için, insanın doğada, devlet içinde devlet kurmadığını söyler ve Descartes’ın özgür irade görüşüne şiddetle karşı çıkar. “Her şeyin kendisine göre meydana geldiği ve dönüştüğü tabiat kanunları ve kuralları; her yerde,

her zaman aynıdır.” der. Böylelikle insan davranışını; modern bir yazar bilimsel bir tarzda nasıl ifade ederse, nedensellik bağlamında ele alır. Spinoza, Öklid’in tümevarımını bilimsel yöntem olarak kabul ettiği için, insan davranışını sanki bir çizgi, bir uçak, bir cisimmiş gibi ele aldığını söyler. Akabinde gösteri, daha da geometrik bir hâl alır. Ancak Spinoza, psikolojinin fiziki kurallarını oluşturabilecek durumda değildir elbette. Tabiat kanunlarını, *Etik*’in sonraki bölümlerinde ve diğer yazılarında da sıklıkla kullanır.¹⁰² Bir bölüm, Royal Society’nin sekreteri Oldenburg’a yazılan bir mektupta görüldüğü ve bütün fiziki süreçlerin “mekanik kanunları” izlediğini vurgulaması nedeniyle özellikle ilginçtir. Descartes ve dönemin bütün fizikçileri gibi, Spinoza da bir mekanisttir.

102 *Ethics* 4, app., cap. 6f. -Letter no. 13 (to Oldenburg, *leges mechanicae*). Cf. letters no. 31, 33, 42.

Özetle Spinoza, deistik tabiat kanunu kavramını Descartes’tan aldı ve panteist bir yoruma tabi tuttu. Aynı zamanda kapsamını zihnî olgulara genişletti. Etik görüşleri tamamıyla Stoacı olan bir determinist idi. Determinizm anlayışı, ne ilkel (magical) ne de teolojik değil, sonraki dönemin doğa bilimlerinde ve Hobbes’ta olduğu gibi mekanistiktir. Spinoza, genel metafiziksel determinizm ile modern tabiat kanunu kavramını ilk birleştiren yazardır.

Descartes, 1638’te, *İlkeler*’i yazmadan altı yıl önce, genç Christian Huyghens’e kendi çarpma kanunu hakkında bir mektup yazmıştı.¹⁰³ Huyghens yıllarca bu kanun ve kurallarla meşgul oldu, çünkü Descartes’ın ifadelerindeki yanlışlıkları fark etmişti. Esnek çarpışmalarda kinetik enerjinin korunumunu keşfetmişti ve elde ettiği sonuçları *Journal des Scavans*’da yazdığı, *Sur les régles du mouvement dans la rencontre des corps* (1669) isimli bir çalışmada yayımladı. Ölümünden sonra aynı konudaki *De Motu corporum ex percussione* isimli çalışması, *Opuscula Postuma*’da (1703) görüldü. Bu çalışmalarında çarpma kanunu, dönüşümlü şekilde kurallar veya kanunlar şeklinde geçti.¹⁰⁴ *Journal des Scavans*’e yazdığı mektubun Latince tercümesi, yeni kurulmuş olan Royal Society’nin yayın organı *Philosophical Transactions*’ta (1669) yayınlandı. İngilizce yazılmış kısa girişte, Royal Society’nin sekreteri Oldenburg, dönüşümlü olarak, hareket kanunları ve kurallarından bahsetti.¹⁰⁵

Bir yıl önce (1668) aynı problem hakkında, *Philosophical Transactions*’ta

103 Bkz. yukarıda 95. dipnot. Huyghens o tarihte 19 yaşındaydı.

104 Huyghens, (*OEvures Complètes* (ed. Soc. Holl. d. Sc.) XVI 95 (ms. of 1652), 104 (ms. of 1654), 139 (ms. of 1656), 181 (the Journ. d. Sc.’e mektup), pp. 33, 91 (de motu corp.). - *Horologium Oscillatorium*’da (Ibid. XVIII 69 ff.) ve *De vi centrifuga*’da (ibid. 366 ff.) önemli fizik kanunları ilk kez açıklanmasına rağmen “kanun” terimi kullanılmaz.

105 Phil. Trans. IV (1669), 925. -Royal Society 1663’te kuruldu; *Trans. İlk kez 1665’te görüldü*.

Wallis ve Christopher Wren’in iki Latince yazısı görünür. Tüm tartışma Royal Society tarafından başlatılmıştır. Wallis’in yazısı Dr. John Wallis’in genel hareket kanunlarının kısa bir özeti başlığını taşıyordu. Wren’in yazısı da *Lex naturae de Collisione Corporum* ismini taşıyordu.¹⁰⁶ Bu belgelerin gösterdiği gibi, “kanun” terimi ilk kez çarpma kanunuyla birlikte fizikçiler arasında yaygınlaştı. Böyle olmasında da, artık teolojik yorumlar içermeyen Wren, Wallis ve Huyghens’in yazılarından ziyade Descartes etkisi gayet açıktır. Muhtemelen, *Transactions*’ın terminolojisi, Oldenburg’un dostu olması sebebiyle Spinoza’dan etkilenmiştir. *Transactions*’ın ilk ciltlerinde, tabiat kanunları başka bir bağlamda geçer. Dergi, kuyruklu yıldızların hareketlerine ait kanunları bulduğuna inanan bir Fransız olan Mr. Auzout’un bir çalışmasını rapor eder.¹⁰⁷ Ayrıca, barometre değişimlerinin “tuhaf kanunlarından” ve optik “kınılma kanunlarından” bahsederler.¹⁰⁸

Son bahsedilen iki husus, tanınmış optikçi ve deney adamı Robert Hooke’un iki yeni aleti hakkındadır ve neredeyse aynen *Micrographia*’nın (1665) önsözünden alınmıştır. Hooke, Society’nin idarecisidir ve Society’nin toplantıları için deneyler hazırlamakla görevlidir. Kendi adıyla bilinen ve elastik bir cismin taşıdığı yükün gerilimine bağlı olduğunu ifade eden kanunu keşfetmiştir. *Lectures de Potentia Restitutiva* (1678) isimli eserinde kendisi bunu “tabiat kanunu ya da kuralı” olarak isimlendirmiştir.¹⁰⁹ Bu, modern bir metinde, bir buluşun bizzat kâşifi tarafından kanun olarak

106 *Ibid.* III (1668) 864 ff.

107 Phil. Trans. I 4. Auzout, 1164/65 yılında görülen kuyruklu yıldız hakkında 1665’te Paris’te Fransızca yazdığı broşürde de “kanunlardan” bahseder (pp. 1 and 7). İncelen kuyruklu yıldızın dairevi hareket ettiğine inanmaktadır. Bu hipotezi sadece üç gözlem yaparak bulmuş olmaktan gurur duymaktadır. (Phil. Trans. I 19).

108 Phil. Trans. I 31 f.

109 Reprinted in R.T. Gunther, *Early Science in Oxford*, Oxford 1938, VIII 334 and 336.

ilk bahsedilişidir. 1662 gibi erken bir tarihte Hooke, Boyle kanunuyla ilgili deney notlarında kanun terimini sık sık kullanır.¹¹⁰

Sir Robert Boyle, Royal Society’nin en tanınmış üyelerindendir. *Defence of the Doctrine Touching the Spring and Weight of the Air*’da (1660) açıkladığı kanunu, o hipotez olarak adlandırdı.¹¹¹ Teoloji yazılarında ise sık sık tabiat kanunlarından bahsetmekteydi. *Free Inquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*’da (1666) kanun terimini, cansız varlıklar için uzun uzun, “uygunsuz ve mecazî bir şekilde” açıklar.¹¹² Açıklamasında, tuhaf şekilde, kanun benzetmesinin fiziki objelere teleolojik (amaca dönük) eğilimler yüklediğini varsayar. Bir ok atıldığında, hedefe doğru “bir kanunla değil ama harici bir etkiyle” hareket eder.¹¹³ Yine de “her şeyin yazarı tarafından emredilen hareket kanunlarının” ne sıklıkla tekrar ettiğinden bahseder.¹¹⁴ Kendisinin, olayları “fizik-mekanik ilke ve kanunlara” göre açıklayan “modern natüralist ve ilahiyatçılardan” olduğunu itiraf eder. Tabiatın animistik (tabiata ve nesnelerin bir ruhu olduğunu düşünmek, çev.) yorumlanmasına karşı çıkar ama “bazen mucizelerin” var olduğunu da hemen ekler.¹¹⁵ Bu yazı, Kutsal Kitap’tan bol alıntı ve Descartes’a karşı uzun polemiklerle doludur.¹¹⁶ Tabiat kanunu kavramının metafiziksel karakterinin ve teolojik kökeninin, Royal Society’nin bir fizikçisinde, Newton’un *İlkeler*’inin yazılmasından yirmi bir yıl önce bile hâlâ varlığını sürdürmesi önemlidir.

Newton’un *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* (1687) isimli eseri, “kanun” terimini, kesin olarak bilimsel terminolojinin bilinen bir unsuru yaptı. Eserin başında verilen üç meşhur

110 *Ibid.* VI 83.

111 *Works* (ed. Birch) I 158, 162.

112 *Ibid.* V 170 ff.

113 P. 171.

114 P. 177, cf. pp. 194, 225, 151, 252.

115 P. 215.

116 P. 242.

“hareket kanunu”¹¹⁷ takip eden dönemde bütün fizikçiler tarafından benimsendi. Girişte,¹¹⁸ Wren, Wallis ve Huyghens’e ve onların “çarpma kanunlarına” atıf, terminolojinin kökenini ortaya koyuyor. Kanun terimi Newton tarafından, kendi çekim formülüne de uygulandı. “Çekim ölçü ve kanunları” daha eserin önsözünde görülür. Eserin sonunda, çekimin nedeniyle ilgili uydurma hipotezlere yapılan meşhur reddiyeden hemen sonra Newton şöyle der: “Çekimin var olduğunu ve verdiğimiz yasalara göre davrandığını söylemek yeterlidir.”¹¹⁹ Birkaç problemde, Newton’un kanun kavramındaki matematiksel ve biçimsel yön göze çarpar. Belli bir yörüngede hareket eden bir cismin merkezkaç kuvvetini araştırır. Özel bir durumda çözüm: Kuvvet, merkeze olan mesafenin belli bir oranıdır. Aksi takdirde yani yörünge farklılaşırsa başka bir “kanun” (yerçekimi kanunu) devreye girer.¹²⁰ Burada “kanun”, herhangi bir metafizik içerik taşımadan, oran anlamındadır.

Ancak Newton’un fiziği hâlâ teolojik unsurlar taşır. Tabiat kanunlarının ilahî kökeninden hiç bahsetmese de, gezegenlerin hareketlerindeki tesadüflüğün ancak dünyanın akıl sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olmasıyla açıklanabileceğini belirtir. Gezegenler, “çekim kanunları sayesinde” yörüngelerinde sabit kalırlar “ama başlangıçtaki düzenlerini bu kanunlar vermiş olamaz.”¹²¹ Sonrasında Kutsal Kitap ve klasik eserlerden alıntılar ve “Tanrı”

117 *Opera* (ed. Harsley) II. 13 ff. Genel olarak bilindikleri şekliye, hareketsizlik ilkesi, kuvvetin orantılılığı ve momentum değişmesi ile etki tepki eşitliği olarak ifade edilirler. Bölümün başlığı ise “aksiyomlar ya da hareket kanunları”dır.

118 P. 23. Descartes’ta olduğu gibi, çarpma kanunları Wren, Wallis ve Huyghens tarafından da birbirinin yerine “kanunlar” ve “kurallar” olarak adlandırılır.

119 *Opera* III, 174. Bentley’e üçüncü mektubunda: “Yerçekimi, belirli kanunlara şaşmaz şekilde uyan bir aracı tarafından gerçekleştiriliyor olmalıdır.” der. (IV 438).

120 I, sect. 2 prop. 10, probl. 5. Cf. I sect. 3, prop. II, probl. 6 ve prop. 12 f.

121 *Lib. 3, scholium generale* (III 171).

kelimesinin etimolojisi hakkında bir dipnotla desteklenen uzun izahlar yer alır. Bütün bunlarla, Newton'un İlkeler kitabında teoloji, (modern bir fizikçinin de yapacağı gibi) kanun anlayışından soyutlanarak başlangıçtaki konumuna döndürülür. Yine de Newton, sorulmuş olsa, bu kanunların Tanrı tarafından vaz edilmiş olduğuna kesinlikle itiraz etmeyecektir. Ayrıca Newton, elbette Descartes'ı biliyordu. Aksi takdirde, Kartezyen girdaba kapılarak "Kuyruklu yıldızların hareketleri de gezegenlerin hareketleriyle aynı kanunlara tabidir." demiş olması izah edilemez.¹²²

Newton, fizik kanunu kavramının yeniliğinin ve bilimsel öneminin farkındaydı. Çalışmasına daha önsözde "Modern bilim adamının görevi, okült nitelikleri ve özsel formları kullanmadan, doğa olgusunu matematiksel kanunlara göre açıklamak olmalıdır." diyerek başlar. Burada, modern bilimsel metodun esası çok net bir şekilde açıklanır. Çalışmasını, bağlar (moleküller arasındaki çekim kuvveti), sinir sistemi ve elektrik hakkındaki bilgilerin yeter-sizliğine hayıflanarak sonlandırır. Bu olguların "hangi kanunlarla" açıklanması gerektiğinin henüz bilinmediğini belirtir. Yani İlkeler'in hem ilk ve hem de son cümleleri tabiat kanunlarıyla ilgilidir. "Kanun" kelimesi hâlâ modern bir fizik metnine göre daha az kullanılır. *Lectiones Opticae* ve *Opticks*'te ise, kırılma ve yansıma bölümlerinde bile, hiç geçmemektedir.¹²³

Kavramın kökeninin izlerini daha fazla araştırmamız gerekmiyor. Newton'un İlkeler'inin, takip eden dönemin bilimi ve bütün literatürü üstündeki muazzam etkisi bilinirse, tabiat kanunu fikrinin, on sekizinci yüzyıl fizik, felsefe ve deistik teoloji alanlarında bu kadar hızlı yayılması şaşırtıcı olmayacaktır. Kavram, doğrudan Newton'un anladığı biçimde kabul edildi. Netice olarak da

"tabiat kanunu" kavramının fiziksel anlamı tedricen hukuki olanın yerine geçti. Newton'un fikirlerinin kıta çapında popülerleşmesine en fazla katkısı yapan Voltarie, mahir bilim adamlarınca ortaya çıkarılmış kanunlarla yönetilen tabiat fikrine yabancı değildi.¹²⁴ Newton'un İlkeler'inin (1687) fikrin yayılmasında bir dönüm noktası olduğuna şüphe yoktur. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine*'sinde (1690) fiziki manada tabiat kanunu bilinmezken, Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*'sinde (1710) bir temenniden ibarettir. 1655'te Hobbes, kanunlardan bahsetmez. 1642'de *De Cive* ve 1645'te *Leviathan*'da doğal kanun sadece hukuki anlamında kullanılır.¹²⁵ Diğer yandan 1748'de Montesquieu, *Yasaların Ruhu*'nun birinci bölümünü fizik kanunlarına ithaf etmiştir.

Son olarak, kavramın gelişimi hakkında bazı izahların yapılması gerekli olduğunu düşünüyorum. Niçin bu şekilde ve bu zamanda gerçekleşti? Mekanik düzen fikrinin niçin Galileo döneminde geliştiğini burada açıklamak mümkün değil. Bu izah, deneysel bilim ve hesaplama/ölçme ruhunun kökeniyle ilgili daha genel bir problemin parçası olduğundan, bunu başka bir yazıya bırakıyoruz. Burada sadece, bütün medeniyetlerde deneyin el sanatlarından neşet ettiğini belirtmekle yetinelim. Erken kapitalist dönem zanaatkârları, yaptıkları işler için ölçme/hesaplama kurallarını araştırmaya başlamışlardı. Dolayısıyla bu mekanik kuralların kökleri, erken modern çağda el sanatlarının teknik

ve sosyolojik koşullarında aranmalıdır. Bu koşullar bilim alanında Galileo'ya sirayet etmiştir.¹²⁶

Peki, neden bu mekanik devamlılıklar sonunda tabiatın ilahî kanunları olarak yorumlandı? Bu sadece bir terminoloji meselesi değildir. Kanun benzetmesinin içerdiği metafizik unsurlar olmadan bilimsel ve felsefi yaygınlığa ulaşamazdı. Ama dinî geleneğin gücüne atıf yapmak sorumuza tatmin edici bir cevap da sağlamıyor. Tanrı tarafından tabiata kanun vaz edilmesi fikri bütün dinlerde mevcut değildir. Antik Mısır'da olmadığını biliyoruz,¹²⁷ İran ve Hindistan için özel çalışma yapılması gerekiyor. Hammurabi kanunlarıyla Babil'de ve ritüeller ve diğer konulardaki kanunların bol olmasıyla Eski Ahit'te kanun fikri vardı, ancak Hristiyanlıkta farklı dönemlerde farklı görüşlerin öne çıkarıldığı veya geri plana atıldığı bilinirse *Yakup'un İşleri*'nde yer alan tabiata ilahî emirlerin niye düşünce tarihinde etkisiz kaldığı anlaşılabilir. Aslında Aqinolu Thomas'ta karşılaştığımız "ilahî kanun" fikri, Ortaçağ Katolik inancında pek etkili değildir. *İlahî inayet* fikri, insanoglunun kaderiyle ilgili teselli ve ümit sağladığı için belli oranda elbette önemlidir. Tabiatın ilahî kanunlarını ima etme anlamı ise sadece eğitilmiş ilahiyatçıların bahsettiği bir konuydu. Ortaçağlar, Tanrı'nın hükümranlığını doğanın sıradan düzeninde değil mucizelerde görüyordu. Ortaçağ din-darlığı üzerinde *kuyruklu yıldızlar veya canavarlar, güneşin doğması veya baharın gelmesinden daha büyük etkiye sahipti*. Peki, nasıl oldu da modern dönemde, dünya üzerinde Tanrı'nın hükümranlılığı fikrinin ilgi odağı istisnalardan rutin tabiat olaylarına kaydı?

126 Cf. Edgar Zilsel, "The Sociological Roots of Science", *The American Journal of Sociology*, XLVII (1942) 545ff. [This volume pp. 7-21, Eds.], Türkçesi; Modern Bilimin Sosyal Kökenleri, Düşünen Şehir Sayı: 5.

127 Cf. § 2 dipnot 4.

"Dünya üzerinde hükümranlılık" ve "tabiat kanunu" fikirleri, tabiatla devletin karşılaştırılmasından neşet etmiştir. *İlahî hükümranlılık* kavramının, devletin yapısındaki dönüşümlerle birlikte değişmiş olması anlaşılır bir durum değil midir? Ortaçağ feodal devletinde hükümet ve kanun, modern dönemdeki muadillerinden tamamen farklı şeylerdir. Aqinolu Thomas, İtalyan feodalizminin, yükselen para ekonomisinin etkisi altında çözülmekte olduğu bir dönemde yaşadı. *İlahî* ve tabii kanunları tartışırken beşeri kanunun özelliklerinden de bahseder ama bunlar modern bilimin fiziki kanunları değildir. "Toplumda çeşitli durumlar için özel kanunlar, mesela rahipler için ibadet kanunları, prensler için yönetim, askerler için savaşma kanunları vardır."¹²⁸ der. Fakat bir birey, durumunu ve tabi olduğu kanunu "efendisinin emriyle" değiştirebilir; örneğin bir asker (soylu) ordudan (soyluluktan) ayrılabilir ve köylülere ya da tacirlere uygulanan kanunlara tabi olabilir.¹²⁹ Burada modern fizikle bir benzerlik yoktur. Thomas'ın burada bahsettiği "kanunlar", açıkça, bireyin durumuna göre farklılık gösteren feodal bağlarla ilgilidir. Yazılı hukuka değil geleneğe dayalıdır ve bir kanun koyucunun rasyonel düzenlemeleri değildir. Bir prense nasıl yöneteceğini ya da bir rahibe nasıl dua edeceğini emreden bir kanun maddesi var mıdır?

Feodal devlet, gayet gevşek bir organizasyondur. Toplumu bir arada tutan bağlar rasyonel olarak değil, "zaten öyle olması gereken" olarak algılanır. Prens bir düzenleme yaptığında bu genellikle, bir kural koymaktan ziyade bir soyluya, bir manastıra veya bir köye özel bir ayrıcalık vermek şeklinde olur. Ortaçağın tabiat yorumu, devletin bu tarz organizasyonuna uygun görünmektedir: Lord, olağanüstü işler yapabilir, o sıra dışıdır; diğer yanda tabiatın

128 *Summa Theologica* II, I qu. 95, art. 4, resp. 2.

129 *Ibid.* qu. 91, art. 6 resp.

günlük düzeni kutsaldır ama zaten öyle olması gerektir. Her hâlükârda, bu derece kapsayıcı rasyonel fizik "kanunu" kavramı, uygun fiziksel gerçekliklerin biliniyor olmasına rağmen feodal dönemde gelişemezdi.

Stoacılık'ın evreni yöneten tek bir Logos görüşünün, *Büyük İskender* sonrası monarşilerin yükselmesiyle bağlantılı olduğu genel kabul görmüştür. Aynı kıyas, modern fizik kanunu kavramı için de yapılabilir. Patrizzi'nin *yıldızların düzenini, komutanlarının emirlerine uyan askeri birliklerle kıyaslayarak açıkladığı hatırlanacaktır*.¹³⁰ Feodalizmin gevşek şövalye orduları, erken kapitalist dönemin rasyonel disipline sahip paralı ordularıyla yer değiştirmiştir. Kanun benzetmesinin fiziki olgulara uygulanması, muhtemelen devlet organizasyonundaki tüm değişmelere kıyasla üretilmiştir. Para ekonomisi, feodalite ve gelenekçiliğin toplumsal bağlarını çözdü, bütün ülkeyi kapsayan yeni toplumsal düzenlemeler yapıldı, yazılı kanunlara ihtiyaç duyuldu ve tüm bunlar prensin gücünü çok fazla artırdı. Roma hukukunun girmediği İngiltere'de bile bu süreç Tudorlar döneminde yaşandı; süreç kıta çapında zirvesine on yedinci yüzyıl mutlakiyetçiliği ile ulaştı. Evrenin kanun koyucusu olan Kartezyen Tanrı anlayışının, Bodin'in egemenlik teorisinden 40 yıl sonra ortaya çıkması kör bir tesadüf olmasa gerek. Bütün düşünürlerin Fransız olması da belki rastlantı değildir. Fransa ki merkezî mutlakçılığın ülkesidir. Her hâlükârda ilahî kaynaklı evrensel doğa kanunu görüşü, rasyonel yazılı hukuk ve gelişmiş merkezî egemenliğin mevcut olduğu bir ülkede gelişebilirdi. Devletin yapısındaki değişim akıl sahibi olmayan varlıklara uygulandığında kanun teriminin mecazî karakterinin Suarez'den önce niye fark edilmemiş olduğunu da belki açıklar.¹³¹ Feodalizm

130 Cf. § 9 yukarıda, dipnot 79.

131 Suarez'den (1612) sonra bu öngörü; Spinoza (1670) ve Boyle'da (1686) mevcuttur. Thomas'da (1270

döneminde hayvanlar bile celb edilebilir ve cezalandırılabilirdi. Thomas, ilahî kanunları tartışırken hayvanlara yasal işlem yapmayı düşünmüyordu belki; ancak yazılı kanunlar zorunlu olarak sadece akıl sahibi varlıklara uygulanabilir. İnsan sosyal bir varlıktır. Thomas, öyle anlaşıyor ki tabiatı sadece ihtiyaçlara göre değil aynı zamanda toplumun yapısına göre de yorumlama eğilimindedir. Bu noktada sosyolojik bir izahın yapılması gereklidir. Ortaçağ teologları, prensin gücü bu kadar sınırlıyken nasıl oluyordu da Tanrı'nın kanun koyucu olmasından bahsedebiliyorlardı? Çünkü fikir, feodal döneme ait değildir. Sosyolojik olarak tamamen farklı koşullarda şekillenmiştir. Fikrin yazarları, yüzyıllar önceki geçmişlerinde aşiret örgütlenmesinde yetişmiş Yahudilerdir ve fikrin sosyolojik yapısı, antik doğu devletlerinin despotizmidir. Fikir, sosyolojik koşulların uygun olmadığı iki bin yıl boyunca geri planda kalmış ve erken kapitalist dönemde gün yüzüne çıkmış olabilir. Bu ve benzeri sayısız mukayesenin yapılması, düşüncelerin tarihi açısından büyük önemi haizdir. İdeolojiler aşırı derecede korumacıdırlar. Sadece mevcut koşullarla izah edilemezler ama geçmişleri onlara bir ayna tutabilir. Her durumda tarihî problemler fazlasıyla karmaşıktır. Yapmış olduğumuz bu sosyolojik izah ileride yeni çalışmalarla çürütülse bile, fizik kanununun doğuşu hakkında burada toparlanan malzemenin kalıcı olduğunu düşünüyoruz. ■

*Pandect: 6. yy.da Doğu Roma İmparatoru I. Justinian'ın emriyle bir araya getirilen Roma Hukukuna ait 50 kitaptan oluşan derlemenin özetine verilen isim. Digest olarak da bilinir. (Çev.)

** Yüzeyleri ile kenarları birbirine eş olan ve çokgen köşelerinde aynı sayıda kesişenlerine sahip 3 boyutlu şekillere verilen addır. Düzgün katı cisim ya da beş katı cisim de denir. İlk defa Platon tarafından ortaya konmuştur ve onun da belirttiği kadarıyla toplam beş tane dirler (çev.)

civarı) henüz mevcut değil.

122 *Ibid.*, 170.

123 *Opera* III, IV.

Hegel'in Ödipal Sfenksi: Doğu-Batı Karşılaşmalarının Bir Yansıması

LÜTFİ SUNAR

Doç. Dr. İMÜ Edebiyat Fakültesi Sosyoloji

NAPOLYON'UN AÇTIĞI PERDE

ORYANTALİST RESİMLER ARASINDA HİÇBİRİ ÜNLÜ EKSPRESYONİST RESSAM JEAN-LÉON GÉRÔME'NİN NAPOLYON BONAPARTE'İ MISIR'DA Sfenks önünde gösteren çizimi kadar Doğu-Batı ilişkilerinin doğasını yansıtmaz. Gérôme resmine Oedipus ismini koymuştu.¹ Oedipus, şu sonradan Freud'un ölümsüzleştirdiği komplekse isim babası olan; babasını öldürüp, annesiyle evlenen mitolojik karakter. Gerçekten de Garb'ın Şark ile ilişkisi tarih boyunca tam da Oedipus kompleksi çerçevesinde yürür.² Aslında bu, çağdaş Batılıların gözünde mitolojideki hikayeye uygun bir biçimde Batı'nın kaçamayacağı lanete eşdeğer bir yazgıdır. Aynen genç Oedipus'ın şehrin dolayında dağlık bir buruna yerleşen ve bir çiğ et yiyen Mısırlı Sfenks'in bilmecesini çözüp kral olması gibi Napolyon da Şark'ın bilmecelerini çözmek üzere yanında bilim adamları götürür. Napolyon'un binlerce yıldır orada olan ve Mısır mitolojisinde yaşayan heykelleri temsil eden Sfenks'in önünde at üstünde dikilişi tam da Şark ile

¹ 1886'da çizilen resmin orijinali Kaliforniya Hearst San Simeon State Historical Monument'de bulunmaktadır.

² Oedipus ve Sfenks hikayesinin detaylı bir incelemesi için bkz. (Renger, 2013).



Jean-Léon Gérôme/ Napolyon Bonaparte

Garb'ın ilişkilerinde yeni bir dönemi sembolize etmektedir.

Napolyon'un Sfenks'ten istediği şey onun ölümsüzlüğüdür. Zira, Firavunların ölümsüzlüğün bilgisini buldukları rivayet edilir. Nitekim orijinal hikayede de Sfenks'i alt eden Oedipus'ın bilgisidir. Sanki bu hikaye alttan alta Doğu'nun bilgeliği elde edilmeden onu alt etmenin pek de mümkün olmadığını, ondaki sonsuzluğun elde edilemeyeceğini bildirmektedir. Napolyon da öyle yapmıştır zaten. Onu farklı kılan şey Mısır'a giderken yalnız gitmemesidir. Yanında götürdüğü ve Mısır'da kendisine katılan Ceberti gibi "âlim"lerle Mısır'ın bilgisini elde etmeye girişmiştir.

Napolyon kendisini Mısır'ı fetheden bir Sezar gibi görüyordu. Sfenks ile yüzleştğinde bilmecayı çözen Oedipus olarak görüldüğü için Gérôme resmine bu ismi layık görmüştü. Ama onun Mısır macerası pahalıya patladı. Ordusu

bozuldu, donanması battı. Napolyon bir galip idi ama bir fatih değil. Emperyalizm çağını başlatan Napolyon büyük günahın da ilk failidir. O da Oedipus gibi göz kamaştırıcı bir sonsuzluk vaadi ile büyük günaha girmeyi göze almıştı. Modern Batı onun açtığı yoldan umutsuzca yürümeyi seçti. Hegel bu yürüyüşü bize bir ilerleme hikayesi olarak anlatır ve Kant gibi çocukluktan çıkışa çağırır.

SFENKS BİR YÜZLEŞMENİN SEMBOLÜDÜR

Hegel, Jena Savaşı'ndan bir gün önce, 13 Ekim 1806'da Napolyon'u görür ve defterine şunu not eder: "İmparatoru, bu dünyanın ruhunu, gördüm." Hegel, başka bir yerde Sfenks'in önündeki Napolyon'un "uzanıp dünyaya egemen olma" arzusunu "harika bir duygu"

olarak niteler.³ Hegel için Napolyon'un dünyayı ele geçirme arzusu onu dünyanın ruhuna dönüştürmektedir. Böylece filozof egemenlik ile modern siyaset arasındaki bağlantıyı keşfetmiştir. Ama nereye egemenlik? Mısır'dan başarısız bir şekilde dönmüş olan Napolyon aslında Jena'da Almanları bozguna uğrattırken yönünü bir kez daha Doğu'ya çevirmiştir. Hegel'e göre Dünyayı fethetmeye yazgılı bu büyük Fransız soluğu Saint Petersburg önünde alacaktır. Orada bir kez daha yenilse de Doğu'nun kapısı artık aralanmıştır.

*Tarih Felsefesi'*nde Hegel (1902, s. 272) Oedipus hikayesindeki Sfenks'i Doğu ile karşılaşmanın bir sembolü olarak görür ve bu sahneyi özel olarak açıklamaya çalışır. Hegel, burada Mısır'ı genel olarak Asya'nın bir parçası

³ Hegel bu meseleyi 1807'de kaleme aldığı Tin'in Fenomenolojisinde uzun uzun inceler.

olarak, özel olarak da İran'ın bir cüzü olarak görmektedir. Herhalde Sfenks hikayesinin üretildiği Antik Yunan'da Doğu ile karşılaşmanın daha çok İran üzerinden gerçekleşmesi onda böyle bir tasnif ihtiyacı meydana getirmiştir.

Ona göre Mısır kutsallıkları sadece bir hayvan değil aynı zamanda insan

Hegel felsefesine göre Mısır sorunu ortaya koymuşsa Yunan da onu çözmüştür. Mısırlı Sfenks bilmeceyi sorar, Yunanlı Oedipus ise onu çözer. Batı'nın tarihsel misyonu ona göre bilmeceleri çözmek, kapalı kilitleri açmaktır. Ama bir taraftan da bilmeceyi soran Doğu, ihanete uğramış bir baba gibi bilinçaltını



Hegel

ile hayvanın bir karışımıdır: “ruhani olan, bir insan yüzü olarak hayvandan kopar.” Hegel'e göre Sfenks'in insan yüzü ruhu, hayvan bedeni ise doğayı temsil etmektedir. Hegel (1902, s. 289), Mısırlı “ruhaniyetin” bir bulmaca gibi “çözülecek bir anlamı” olduğunu düşünür. Burada bulmaca kısmını Sfenks'in insan yüzü temsil eder. Mitolojide Oedipus'un Sfenks'in bulmacasına verdiği cevap insanın anlamını çözmek manasına gelmektedir. Böylece Doğu'dan Yunan'a geçiş gerçekleşmiştir. Hegel bu hikayede anlatılan sembolizasyonda Sfenks'in hayvan tarafında hapis kalan insanın, doğaya gömülü olan ruhun özgürleşmesini görür. Ona göre insanlığın macerası ruhun bu gelişiminde yatmaktadır. Ona göre Yunan toplumu bu anlamda bir özgürleşmeyi temsil eder. Bir bakıma

meşgul etmektedir.

Oedipus Sfenks'e ihtiyaç duyar. Sfenks olmadan Oedipus babasını öldüren sıradan bir prens olarak tarihe geçecektir. Efsanedeki kahramanın Oedipus olabilmek için Sfenks'in bilmecesini çözmesi gerekmektedir.

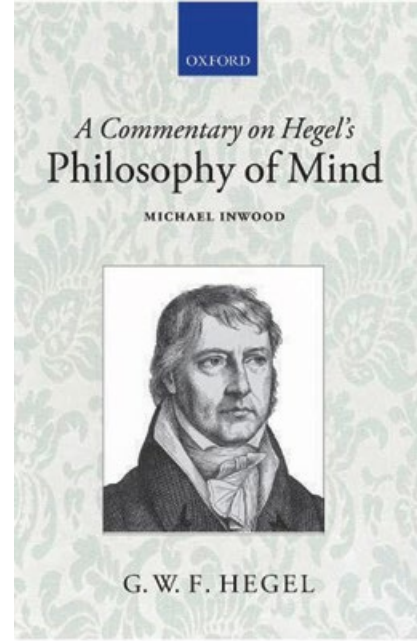
Hegel, *Estetik*'te Sfenks'i sembollerin sembolü olarak görmektedir (Hegel, 1975, s. 360). Ona göre Phix ile Horakhet'in bir karışımı olan Sfenks gelişimin kilitlendiği bir noktayı temsil etmektedir. Sfenks aynı zamanda Hegel için de bir semboldür: Sfenkslerin yenilgisinin, Doğu'ya egemenliğin bir sembolü. Onun Sfenks'i doğanın insan tarafından, gizemin sarahat tarafından, muammanın düşünce tarafından ve nihayetinde bütün bunları sembolize edecek bir biçimde Doğu'nun Batı

tarafından alt edilişinin bir sembolüdür (Hegel, 2006, s. 327).

ÖZGÜRLEŞME İÇİN DOĞADAN/DOĞU'DAN KOPUŞ

Batı dışı toplumlara dair analizler Hegel'in felsefesinde ciddi bir yer tutmaktadır. Onun *Felsefe Tarihi, Tarih Felsefesi; Estetik, Fenomenoloji* isimli eserlerinde yoğunlaşan incelemeleri özellikle Asya olarak nitelediği Hint, Çin, İran ve Mısır üzerine odaklanmaktadır.

Montesquieu Avrupa'da Doğu'ya bakış açısını sistematikleştirmişse Hegel de onu kalıplaştırmıştır. Hegel Şark despotizmi ile ilgili analizlerinde



ciddi bir biçimde Montesquieu'nun ve İskoç aydınlanmacılarının, özellikle Adam Ferguson ve Adam Smith'in etkisi altındadır (Henderson & Davis, 1991).

Hegel'e göre insan ruhunun ilerlemesinin temel koşulu doğadan bağımsız hale gelmesidir. Hegel insanla doğa arasındaki ilişkiyi bir karşıtlık ilişkisi olarak ele alır. Hegel'e göre “İnsanın genel bilinci doğa ve ruh olmak üzere iki ayrı alan içerir.” Bu iki alandan doğa

verilidir, ruh alanını ise insanın kendisi yaratır ve ardından gerçekliğe uygular. Dolayısıyla “İnsan doğanın antitezi olarak ortaya çıkar ve kendisini ikinci alanda [ruhun alanında] inşa eder.” (Hegel, 1984, s. 44).

Bu bakımdan Hegel, Doğu dünyasını doğaya gömülmüş ve bağımlı bir yer olarak görür. Doğu'da parça parça bazı alanlarda doğa ile kopuş gerçekleşse de tam olarak insan doğadan kopamamış, öznel özgürlüğünü elde edememiştir (Hegel, 1971, s. 44). Bunda hiç şüphesiz romantiklerin doğal, bozulmamış bir yer olarak Doğu fikrine bir tepki vardır. Hegel, Doğu ile ilgili imgeleri onlardan almakta ama tam tersine çevirerek kullanmaktadır. Hegel, Rousseau, Romantikler ve Schlegel tarafından dillendirilen insanlığın eski ilkel cenneti ve “soylu vahşi” fikrine pek sıcak bakmaz (Hegel, 1984, s. 132). Ona göre “Özgürlük ruhun kendisi hakkındaki tefekkürü ve doğadan kopuşu iken, doğal hal olarak adlandırılan durum, ancak ruhun safi bir biçimde doğaya gömülü olmasının, vahşilik ve esaretin bir koşuludur.” (Hegel, 1984, s. 98).

Hegel doğa ile ilişkinin dinlerin yapısı üzerinden takip edilebileceğine inanmaktadır. Ona göre Doğu dinleri doğanın üstünlüğüne ve mistik bir biçimde anlaşılamazlığına dayanmaktadır. Dinler doğanın rutinini tekrarlamaya dayalıdır. Çin dininin özü olan atalara, imparatora veya ruhlara tapınmanın anlamı değişmeyen döngüsel bir doğal düzenden kopamamaktır. Hint dinlerinde kast sistemi doğanın içindeki ayrımların toplum içindeki uzantısı olarak işlev görmektedir. Her bir kastın mensupları kendi iradeleri ile değil doğal olarak doğumla birlikte o kast dahilinde yer almaktadırlar: Doğanın belirleyiciliğinde “tüm ilişkiler vahşi ve zorlamadır” (Hegel, 1902, s. 114). Hegel'e (1902, s. 174, 272, 299) göre Hindistan'da, Mısır'da ve eski Yakın Doğu'da (Asur ve Babil) doğanın en üstün ve erişilmez bir güç olduğuna inanılmaktadır. Doğu'da



Napoleon Bonaparte

din doğa ile özdeşleşme üzerine kuruludur. Bu sebeple buralarda insanın doğa karşısında bir gücü yoktur ve öznel özgürlüğünü elde edemez. Bu anlamda İran'ın eski “ışık dini” ile İslam istisnadır. Ancak bu girişimler de insanın doğadan tamamen koparak özgürleşmesini sağlayamamıştır. Zira bunlar da tam aksi yönde gelişerek dünyanın somut düzeninden kopmuşlar, mistikleşmişler ve gerçekliği yadırgamaya başlamışlardır. Ona göre, Doğu'da dinin doğaya bağımlılığı o kadar ileri düzeydedir ki “cennet bile doğadan

başka bir anlama sahip değildir” (Hegel, 1902, s. 195-196, 237). Buna mukabil ona göre Hristiyanlıktaki aktif Batılı ruh evrensel ile partiküler arasında verimli bir denge oluşturmuştur. İnsanı ve dini doğadan kurtarmıştır (Hegel, 1902, s. 445-446).

Hegel'e göre Doğu'da toplum doğal ilkelere göre örgütlenmiştir.⁴ Hegel

4 Toplumun doğal yaşama göre basit bir biçimde örgütlenmesi ile gelişmiş iş bölümü etrafında karmaşık ve kapsamlı örgütlenmesi sosyolojik düşüncede 19. yüzyılda yaygın hale gelen gele-neksel toplum modern toplum ayrımlarının

doğallık ile akılcılık arasında bir karşıtlık kurmaktadır. İnsanın akılcı olması doğaya müdahale etmesini ve onu dönüştürmesini gerektirmektedir. Hegel'e göre insan doğaya bağımlı veya doğal ise bunun en temel anlamı ruhun gelişmeyişi, hatta insanın ergenleşemesidir. Hegel bu bakımdan Doğulu,

Hegel'in insanlığın gelişmesinde temel koşul olarak gördüğü bireysel özgürlüğün gelişimi ancak doğadan kopma, daha doğrusu onun antitezi olduğunun farkına varma ile gerçekleşebilir. Eğer insan doğa karşısında güçsüz ve çaresiz olursa kendi kapasitesini gerçekleştiremeyecektir. Herhalde



kendi üzerine tefekkür sahibi olmayan imparatorlukları “tarihin çocukluk çağı” olarak resmetmektedir (Hegel, 1902, s. 165). Çocuğun iradesizliği ve kapasite sorunu ne ise Doğu'da insanın doğa karşısındaki imkansızlığı da odur.⁵

- temelini teşkil etmektedir. Neredeyse bütün klasik sosyoloji homojen doğal bir toplumdan heterojen bütüncül bir topluma doğru geçişi modernleşmenin ana teması olarak ele almaktadırlar. 5 Aydınlanma düşüncesinde insanlığın çağları ile insanın çağları arasında sık sık analogiler kurulmuştur. Kant Aydınlanmanın anlamı ve mahiyeti ile ilgili sık atıfta bulunulan bir yazısında Aydınlanmayı insanın çocukluktan çıkışı ve erginleşmesi olarak tanımlamaktadır. Bu bakımdan insanlığın başlangıcında olduğu varsayılan ilkelik ile çocukluk arasında da bir bağ kurulmaktadır. Hegel, Doğu toplumları ile ilgili değerlendirmelerinde sık sık çocuklukla ilişki kurar. Ona göre örneğin Çin'de despot karşısında bireylerin konumu çocuğun ebeveyn karşısındaki konumu gibidir; Hindistan'da

bunda kendisinden önceki yüzyılda Batı'da yaşanan teknik gelişmelerin ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi Hegel'in bu çerçevede İngiliz ekonomi politikçileri ve İskoç düşünürlerinin etkisinde olduğu söylenebilir: “Sanayide insan kendi nesnesidir ve doğaya kendi eylemlerinin damgası ile etkilediği, kendisine tabi olan bir şey olarak davranmaktadır.” (Hegel, 1902, s. 264)

DOĞU DÜNYASI VE DÜNYA RUHUNUN İLERLEMESİ

Hegel dünya ruhuna tanrısal bir konum atfetmektedir. Aydınlanma düşüncesinde nasıl ki tanrısal iradenin

çocuğun anlamadığı şeylerde korku duyması gibi doğadan korkulmaktadır. Bu sebeple Hint dinleri doğaya tapınmayı içermektedir.

yerini akıl, peygamberin yerini filozof almışsa Hegel'in modelinde de tarihte içkin olan akıl ve dünya ruhu tanrısal bir rol oynamaktadır. *Zihin Felsefesi'*nde Hegel (1971, s. 44), zihnin doğa ile bir karşıtlık ilişkisine girip kendi kendini gerçekleştirerek dahili bir diyalektik çerçevesinde dünya tarihini yarattığını dile getirir. Aslında akıl zihindeki tasarımı gerçek hayata hiçbir zaman tam olarak aktaramadığı için tecrübesinin de neticelerinden etkilenecek yeni bir tasarımı başlatır. Ama bunun ilk asgari koşulu doğadan kopmak ve onu değiştirebilecek bir tasarıma sahip olmaktır. Bu bilimsel düşünüşün ve akılcılığın da başlangıcıdır. Doğulular doğadan kopamadıkları için bu süreç hiçbir zaman başlamaz ve böylece tarih yapmanın, dünyayı değiştirmenin nesnel koşulları ortaya çıkmamış olur.

Bu bakımdan Hegel'in Doğu dünyası tanımlaması coğrafi değil daha çok kültürelidir. Hegel despotizmin statik bir sosyal yaşam oluşturduğunu düşünmektedir. Hegel, Aydınlanma yüzyılında popüler hale gelen Aristo'nun despotizm tanımını bir kez daha üretir:

“Doğulular ruhun veya insanın kendinde özgür olduğunu bilmezler. ... Sadece bir kişinin özgürlüğünü bilirler, ama tam da bu nedenle, bu özgürlük safi zorbalıktır. ... Doğu'da özgür olan tek kişi despottur. Diğer herkes onun kuludur. Halbuki Yunanlılar ve Romalıları arasında bazıları ve Hristiyanlığı kabul ettikten sonra Cermenlar arasında herkes özgürdür.” (Hegel, 1984, s. 54)

Hegel tarihin gerçekleşmesini sağlayan güçleri açıklama peşindedir. Bu da onu dünya ruhu olarak adlandırdığı tüm olayları yöneten bir mekanizmaya ulaştırır. Tarih felsefesinde değişik topluluklarda dünya ruhunun kendisini nasıl serimlediğini, nasıl ortaya çıkardığını gösteren bir açıklama geliştirmeye çalışır. Böylece ruhun kendisini gerçekleştirme düzeylerine göre üçlü bir tarihsel aşamalandırma ortaya çıkarır.

Ona göre tarih insan doğasının özüne uygun bir biçimde ilerlemektedir. Hegel'in ilerlemeye dair çözümlemeleri soyut ve felsefi bir mahiyet arz etmektedir. Hegel tarihte kendisini gerçekleştiren bir iç mantık görmektedir. Hegel'in analizinde sebep sonuçlardan ziyade tarihin ilerlemesinin kendi içinde gömülü bir anlamı ve mekanizması bulunmaktadır. Ona göre tarih kendi planını gerçekleştiren insanın doğasından temellenen ayrıksı bir itici karakter arz eder. Bu sebeple Hegel tarihsel ilerleme dediğinde toplumsal etkenlere bağlı olarak konuşmaz. Tarihten hareketle bir felsefe oluşturmaktan ziyade Hegel felsefeden hareketle bir tarihsel bakış geliştirir.

TARİHİN İLERLEMESİNDEKİ NORMATİF ETİK

Hegel'in ilerlemeci tarih felsefesi Batı'nın Doğu'dan kesin bir biçimde ayrılabileceği ve ayrılması gerektiği fikri üzerine kuruludur. Hegel'in Doğu olarak adlandırdığı “dünya” kendi içinde özü bakımından Yunan, Roma ve Germen dünyasından farklı bir yerdir.

Hegel tarihin ilerlemesinde normatif etik bir yön görmektedir. Tarihteki gelişmelerden bağımsız ve bu gelişmelerin arkasındaki itici güç olan dünya ruhu kendisini açmaktadır. Onun kendisini açması dünya tarihi olarak görülen Batı'daki olaylar silsilesinin de gerçekleşmesine neden olmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın diğer ilerlemecileri gibi maddi etkenlerle açıklanmayan bu ruhsal ilerleme daha iyi ve güzele doğru olan doğal bir hareket olarak ifade edilir (Hegel, 1984, s. 124). Bu ilerlemenin insanda içkin olarak bulunan potansiyelin gerçekleştirilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir.

Peki ama neden bu ilerleme Doğu'da değil de Batı'da gerçekleşmiştir? Tarihin Doğu'dan Batı'ya akmasını sağlayan bir etken var mıdır? Yoksa ilerleme ve tarihsel amacın gerçekleştirilmesi bir anlamda Hristiyanlığın mesihçi

anlayışını mı andırmaktadır? İlerleme pek çok kez ifade edildiği gibi Batı'nın asla kaçamayacağı bir kader midir?

Hegel değişik yerlerde tarihin ilerlemesinde çeşitli entelektüel, toplumsal ve tarihsel etkenler sıralamaktadır. Bunlardan en önemlisi insanın özgürlüğü daha fazla arzuladığı bireyselliğin gelişmesidir. Bunun temel şartı olarak Hegel insanın doğa ile bütünlük bir biçimde yaşamaktan vazgeçmesini görür. Ona göre insan ancak doğadan koparak, onu kendi varlığını gerçekleştirmek için dönüştürmek zorunda olduğunu anladığında bireyselliğine doğru bir adım atmış olur. Bu bireysellik insanların özbilinçlerine daha fazla erişmelerini sağlamaktadır. İnsanın özbilincine varması akılcı bir düşünme biçimini



meydana çıkarmaktadır. Hegel'de akılcılık evvela soyut düşünebilme kapasitesini, ardından da soyutlamalarla somut gelişmeler arasında bağ kurma yetisini temsil etmektedir. Böylece özbilinçlerine varan ve akılcı düşünebilen bireyler etik bir bütünün parçası haline gelebilirler. Bu etik bütünlük aslında tarihin öznesi olabilme kapasitesi anlamına gelmektedir. Bu

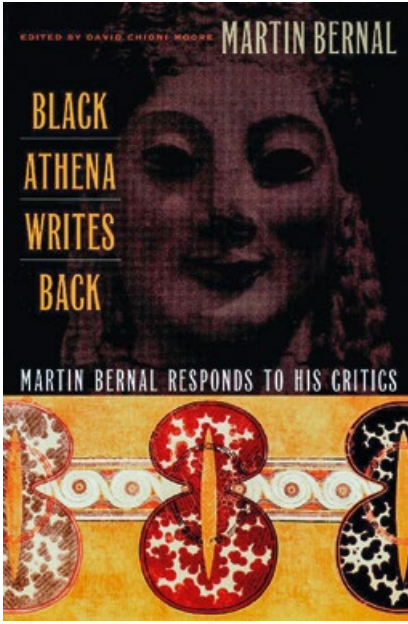
bütünlük ile birey tarihin ve doğanın işleyişini anlayabilecek ve onu dönüştürebilecek bir varlık kazanır. Böylece insanlar etik bir biçimde medenice bir arada yaşamının imkanını elde ederek “devleti” teşkil ettirebilirler. Devletin oluşumu bireylerin yeni bir bütünlüğünü temsil eder. Artık insanlar teker teker bireyliklerinin ötesinde bir varlık alanına ulaşmışlardır. Teker teker özne olmaksızın da tarihin akışına katılabilme imkanına erişmişlerdir.

Tarihsel gelişmenin imkanını oluşturan bu etkenler silsilesinde Hegel'e göre Doğu daha birinci koşulda takılıp kalmıştır. Zira Doğu'da doğadan kopulamamış ona gömülü bir biçimde yaşam devam ettirilmiştir. Bu sebeple birey ortaya çıkmamıştır. Doğanın

ile ilgili kullandığı tanımlamaların tamamında kendisini yenilemekten aciz, değişmeyen bir toplumsal yapı resmeder. “Mekana ait olan imparatorlukların” yönetimi altında Doğu’da zaman durmuştur. Aydınlanmacıların bir dönem mükemmellik ve cennet imgeleriyle andıkları Çin’in ebedi nizamı “tarihin dışlıları arasında çürümeye terk edilmiş” değişmenin hiçbir şekilde olmadığı bir bitkisel hayata benzetilmektedir. Öte yandan bu hususta John M. Hobson (2007) başka bir resim çizer. Modernitenin eşiğinde Avrupalılar’ın uygarlık fikri ve uygulamalarını Doğu’dan aldıklarını açık bir biçimde gösterir.

Hegel tarihsel gelişmenin amacının bireysel özgürlük anlayışının ve özbilincin üretilmesi olduğunu düşünmektedir. Doğu’da ise özgürlüğün zerresini bile üretmeyen tarih döngüsel bir boşluk içindedir. Bu çerçevede Hegel’de Batı zamanı, Doğu ise mekânı temsil etmektedir. Birinde ruh tarihte, diğesinde ise doğada tezahür etmiştir (Hegel, 1902, s. 125; 1984, s. 127).

Hegel’e göre Doğu’da tarih yazımı ve felsefesi yoktur. Doğu’da tarih yazımı olayların kronolojik ve öznel bir perspektiften yazılmasından ibarettir. Doğulular kendilerinin (bilinçlerinin) ve tarihlerinin farkında değillerdir. Ona göre Çin’de ve Hindistan’da çok eski dönemlere uzanan tarihsel kayıtlara rastlansa da bu yıllıklar sadece olayların anlatımından ibarettir. Mısırlıların bir tarih yazma gelenekleri yoktur. Onların tarihleri de Herodot gibi Yunanlılar tarafından kaleme alınmıştır. Doğulular olayları anlatırlar ve tarihteki ilerlemeyi çözümleyemezler. Bu sebeple tarihin dışında kalmışlardır. Akdeniz’i dünyanın eksenini gören Hegel dünya tarihinin bir parçası olmayı Avrupa ile temasa bağlamaktadır. Bu sebeple Akdeniz ile bağı olan İranlılar ona göre Doğu’da dünya tarihinin ne demek olduğunu bilen tek topluluktur. Özellikle Yakın Doğu’daki toprakları



dolayısıyla Akdeniz’e açılabilmekte ve buradan da “dünya” (Yunanistan ve Batı Avrupa) ile bağlantı kurabilmektedir (Hegel, 1902, s. 242, 263). Bu anlamda tarih Hegel’in kendi kurduğu hikayeye inanarak ilerlemektedir. Hegel’in Avrupa merkeziliği açık bir biçimde bütün bir tarihi Avrupa’dan ve Avrupa’ya göre yorumlama isteğinde ortaya çıkmaktadır.

AT ÜSTÜNDE DÜNYA RUHU: İLERLEMEK İSTİYORSAN DOĞU’YA GİT

Bu açıdan bakıldığında tek tarihsel hakikat Hegel’e göre modern Alman dünyasıdır. Ona göre Napolyon at üstündeki dünya ruhu olarak tarihin gizlerini faş etmiş ve Batı’nın tarihin atlasını baştan başa keşfetmesinin önündeki bütün setleri yıkmıştır. Ona göre Avrupa uygarlığı Antik Yunan’dan itibaren insanın içindeki ilerleme kapasitesini hayata geçirebilmesi için gerekli olan en uygun şartları her zaman bünyesinde taşımıştır. Doğu ile kıyaslandığında onun toplumsal yapısı ilerleme için gerekli olan yapıya daha müsaittir. Bu sebeple Batı uygarlığı ilerlemenin basamaklarını daha bir

azimle ve kararlılıkla tırmanmıştır. *Tarih Felsefesine Giriş*’te Yunanlılar ile Persler karşılaştığında ya da İskender’in seferinde doğal olarak özgürleştirici olanın kazanmasını istediklerini ifade etmektedir. Burada Yunanlılar özgürlüğü, Persliler ise köleliği temsil ettikleri için tarihin gelişimine uygun olan Yunanlıların kazanmasıdır. Benzer şekilde İngilizlerle Hintlilerin veya Çinlilerin karşılaşmasında mukadder olanın Hintlilerin ve Çinlilerin tarihin akışını anlamış olan bu fatihler önünde boyun eğmeleri olduğunu ifade etmektedir (Hegel, 1902, s. 207). Bu bakımdan Hegel ilerlemeyen durağan Doğu’nun en nihayetinde ilerleyen ve tarihte yeni aşamalar kateden Batı karşısında diz çökmesini mukadder olarak görmektedir.

Onun iki kahramanı İskender ve Napolyon Doğu’yu fethetmeyi simgelemektedirler. Neredeyse Hegel, Batı’nın ilerlemesinin temel göstergesi olarak Doğu üzerinde egemenliğini görmektedir. Tarihin bu anlarını kırılma noktası olarak alarak tarihsel ilerlemenin aslında dünya egemenliği anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Hegel’in ilerlemeci tarih felsefesine göre insanlık ilkelden medeni olana doğru bir seyir izlemektedir. Bu sadece insanlığın ilerlemesini değil aynı zamanda toplumların da birbirinden farklılaşmasını ifade eden bir gelişmedir. Tarih, Doğu’dan Batı’ya doğru akan bir ırmağı temsil etmektedir. Onun bilginin gelişimi ile ilgili yaygın olarak kullanılan ifadesine göre Minerva’nın baykuşu Doğu’dan havalanmış ve ebedi yurdu olan Batı’ya konmuştur. Böylece Hegel aslında sadece tarihsel ilerlemeyi değil bu ilerlemenin Batılı faillerini de ortaya koymaktadır. Doğu dünyası Batı’daki bu gelişmelerin ana akımından koparak tarihin dışında kalmıştır.

Hegel, Çin sevdasının ve Hint tutkusunun eleştirisine özel bir önem vermektedir. Muhtemelen aydınlanma düşüncesinin ve onun karşıtlarının felsefi aşırılıkları olarak gördüğü bu

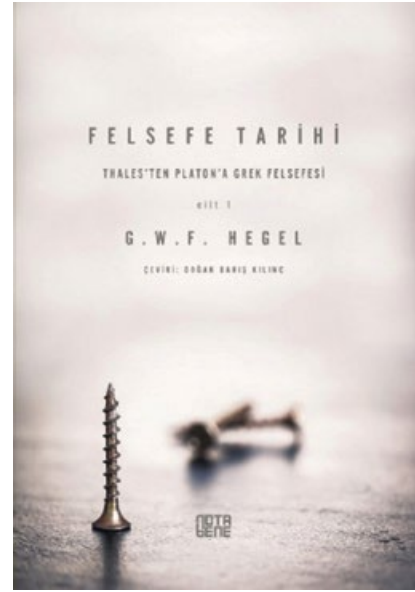
iki düşünme biçiminin doğmakta olan Avrupa toplumuna ve siyasetine uygun olmadığını düşünmektedir. Zira Hegel modern toplumun başka herhangi bir şeye bağlı olmaksızın kendi dâhilîimkanları ve kaynakları ile tanımlanmasına özel bir önem atfetmektedir. Bu da bizi Martin Bernal’in (1998) tanımladığı Kara Athena’da beyazlaşma ve Antik Yunan mitinin doğması sürecine götürür. Hegel, uygarlığın kökeninin Yunan’a sabitlenmesinde başrol oyuncularından biridir.

ÇOCUKLUKTAN ÇIKIŞ: UYGARLIĞIN ÖDİPAL KOPUŞU

Hegel, Doğu’daki toplumsal ve siyasal yapının despotik olduğunu düşünmektedir. Ataerkillik ve Despotizm onda Doğu’daki her şeyi anlamlandıran meta kavramlar olarak işlev görmektedir. Hegel (1902, s. 235) tüm Doğu’da ataerkilliğin egemen olduğunu düşünmektedir. Doğu’da imparator en tepede bütün aileyi kollayan gözetken ve onlara hükmeden bir baba gibidir. Burada dinî otorite ile siyasi otoritenin birlikteliği paternalizmin diğer bir temel koşuludur. Doğu’da (Çin’de, Hint’te, Osmanlı’da) imparator aynı zamanda dinî otoritenin de başıdır. Dolayısıyla dinî otoritenin oluşturduğu organik ilişkileri kendi siyasal yönetimi için kullanabilir. Hegel, Avrupa siyasal tecrübesine dayanarak devlet ile kilisenin birbirinden ayrı olması gerektiğini düşünmektedir. Halbuki Doğu’da devlet ile din kurumsal bakımdan olmasa bile (zira ona göre kurumsal birleşme için gerekli olan devlet ortada yoktur) işlevsel bakımdan birbirinin içine geçmiş vaziyettedir.

Paternalizmi toplumun erişkin olamaması ile ilişkilendiren Hegel, ataerkil yönetim altında yaşayan milletlerin çocukluklarından çıkamadıklarını dile getirir (Hegel, 2005, s. 148). Çin’de hükümdar karşısında bütün halk reşit olmayan çocuk gibidir. Kant’ın Aydınlanma ve erişkinlik,

çocukluktan kurtulma temaları sıkı bir biçimde Hegel’de de mevcuttur. Ona göre Avrupa’da ne yapacağına tamamen kendisi karar veren otonom bir birey söz konusudur. Halbuki Çin’den başlayarak Doğu’da birey toplumdan tam anlamıyla kopamamıştır (Hegel, 1902, s. 191). Aile devlet işlerinin içinde yer



aldığı gibi devlet de aile ilişkilerinin içinde yer alır.

Hegel’in Doğu’yu sık sık babalıkla ilişkilendirmesi manidardır. Aslında burada Oedipus’ın Sfenks’ine bir kez daha döneriz. 19. yüzyılın şafağında gittikçe Doğu’da egemenlik alanlarını genişleten Batılılar bir bakıma Baba’dan kurtulma peşindeki oğul gibidirler. Zira geride beslendikleri ve kendilerine temel teşkil eden bir uygarlık birikimiyle büyük Doğu uygarlıkları vardır ve bu uygarlıkların sadece siyasal veya askeri olarak alt edilmesi Batılı modernitenin kendisini gerekçelendirmesi için yetmemektedir. Ancak bütün bir tarih yeniden yazılır ve Doğu’nun uygarlıkları bu tarihten silinirse Batılı egemenlik rakipsiz kalacaktır. Bunun için de babanın öldürülmesi gerekmektedir.

Sonuçta Doğu’yu yok eden ve doğaya egemen olan Batı, artık kendini Oedipus gibi kendi günahının bataklığında bitmez acıların kollarında bulacaktır.■

KAYNAKÇA

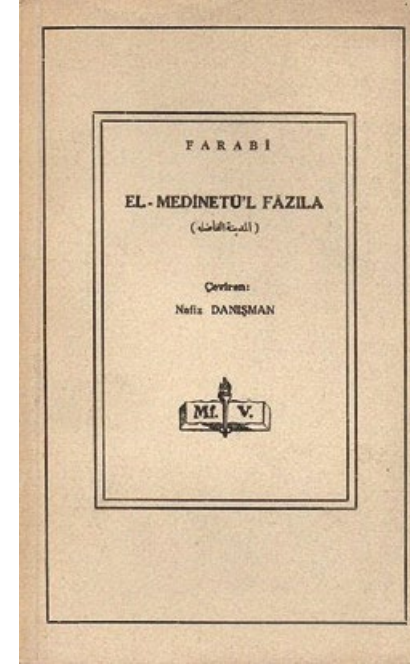
- Bernal, M. (1998). *Kara Atena: Eski Yunanistan uydurmacası nasıl imal edildi? 1785-1985* (Ö. Buze, Çev.). Kaynak Yay.
- Hegel, G. W. F. (1902). *The Philosophy of History* (J. Sibree, Çev.). P.F. Collier.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Hegel’s Philosophy of Mind. Being Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (W. Wallace & A. V. Miller, Çev.). Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1975a). *Aesthetics. Lectures on Fine Art* (T. M. Knox, Çev.; C. 1-2). Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1984b). *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction* (H. B. Nisbet, Çev.). Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Philosophy of Right* (S. W. Dyde, Çev.). Batoche Books.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827* (P. C. Hodgson & J. M. Stewart, Çev.). OUP Oxford.
- Henderson, J. P., & Davis, J. B. (1991). Adam Smith’s Influence on Hegel’s Philosophical Writings. *Journal of the History of Economic Thought*, 13(02), 184-204. <https://doi.org/10.1017/S1053837200003564>
- Hobson, J. M. (2007). *Batı medeniyetinin doğulu kökenleri* (E. Ermert, Çev.). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Renger, A.-B. (2013). *Oedipus and the Sphinx: The Threshold Myth from Sophocles through Freud to Cocteau* (D. A. Smart, D. Rice, & J. T. Hamilton, Çev.). University of Chicago Press.
- Sunar, L. (2012). Aydınlanma Döneminde Doğu’ya Bakış: Değişen İlgî ve Söylemler. *Sosyoloji Dergisi*, 24, 59-82.
- Whelan, F. G. (2009). *Enlightenment political thought and non-Western societies: Sultans and savages*. Routledge.

Fârâbî: Metafizik ve Şehir

ENGİN ERDEM
Doç. Dr. Ankara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi

MÜSLÜMAN DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ANTİK YUNAN FELSEFESİNİN METİNLERİNİN ÇEVİRİSİNDEN ÖNCE DİNİN TEORİK/İNANÇ YÖNÜNÜ temellendirmeyi amaçlayan Usûlû'd-Din/Kelâm ve pratik/eylem boyutunu konu eden Usul-ı Fıkıh/Hukuk Felsefesi bağımsız bilimler olarak teşekkül etmiştir. Eflatun, Aristo ve Plotinus gibi Yunan ve Helenistik filozofların metinlerinin çevirisiyle birlikte Müslüman düşünürler yeni bir sorunla karşılaşmışlardır: Varlığa ilişkin bütüncül bir açıklama sunma iddiasında olan Kelâm bilimi ile Yunan metafiziği nasıl bağdaştırılabilir? Mükellefin fiillerine ilişen normatif hükümlerin kaynağını araştıran Fıkıh bilimi ile Yunan ahlak ve siyaset düşüncesi arasında hangi zeminde bir ilişki kurulabilir? Aynı zamanda bir kelâmcı olan, Bağdat'ta Beytül-Hikme'de yürütülen çeviri faaliyetlerinde aktif görev alan Kindî'nin felsefesi Aristo metafiziği ile İslam kelâmı arasındaki sentez girişiminin tipik bir örneğidir. İkinci Üstat (Muallim-i Sâni) lakabıyla anılan Fârâbî, farklı iki geleneğin karşılaşmasının beraberinde getirdiği imkân ve zaafı analiz ederek ortaya çıkan entelektüel gerilime çözüm üretmede öncü ve kurucu bir rol oynamıştır. Tanrı'nın metafiziğin konusu değil, amacı olduğunu söyleyerek bu konuda devrim niteliğinde bir yenilik ortaya koyacak olan İbn Sînâ'ya öncülük eden Fârâbî, kelam ve fıkıh geleneğinin birikimini felsefede nazari hikmet-amelî hikmet ayrımı ekseninde yorumlayarak bütüncül bir dünya görüşü ortaya koymayı başarmıştır.

Fârâbî, Hanefî fıkının delillendirmeci din anlayışının hâkim olduğu Mâverâünnehir bölgesinde doğup büyümüş, kadılık görevinde bulunmuş, Mâtürîdî ile aynı zaman diliminde yaşamış ve kırk yaşından sonra geldiği Bağdat'ta felsefi çalışmalara başlamıştır. Fârâbî'nin düşünce sistemi, akıl ile vahyin, makul ile menkulün mutabakatını öngörür.



Fârâbî, Hanefî fıkının delillendirmeci din anlayışının hâkim olduğu Mâverâünnehir bölgesinde doğup büyümüş, kadılık görevinde bulunmuş, Mâtürîdî ile aynı zaman diliminde yaşamış ve kırk yaşından sonra geldiği Bağdat'ta felsefi çalışmalara başlamıştır. Fârâbî'nin düşünce sistemi, akıl ile vahyin, makul ile menkulün mutabakatını öngörür. O, felsefenin dinî, dinin felsefi boyutlarını irdeleyerek hakikatin birliği düşüncesine dayalı bir dünya görüşü inşa etmiştir. Fârâbî açısından felsefe ile din arasında mahiyet bakımından değil, hakikati bilme ve ifade etme yöntemi açısından bir farklılık söz konusudur. Ona göre, insanın ontolojik açıdan bilgi sahibi olabileceği tek bir

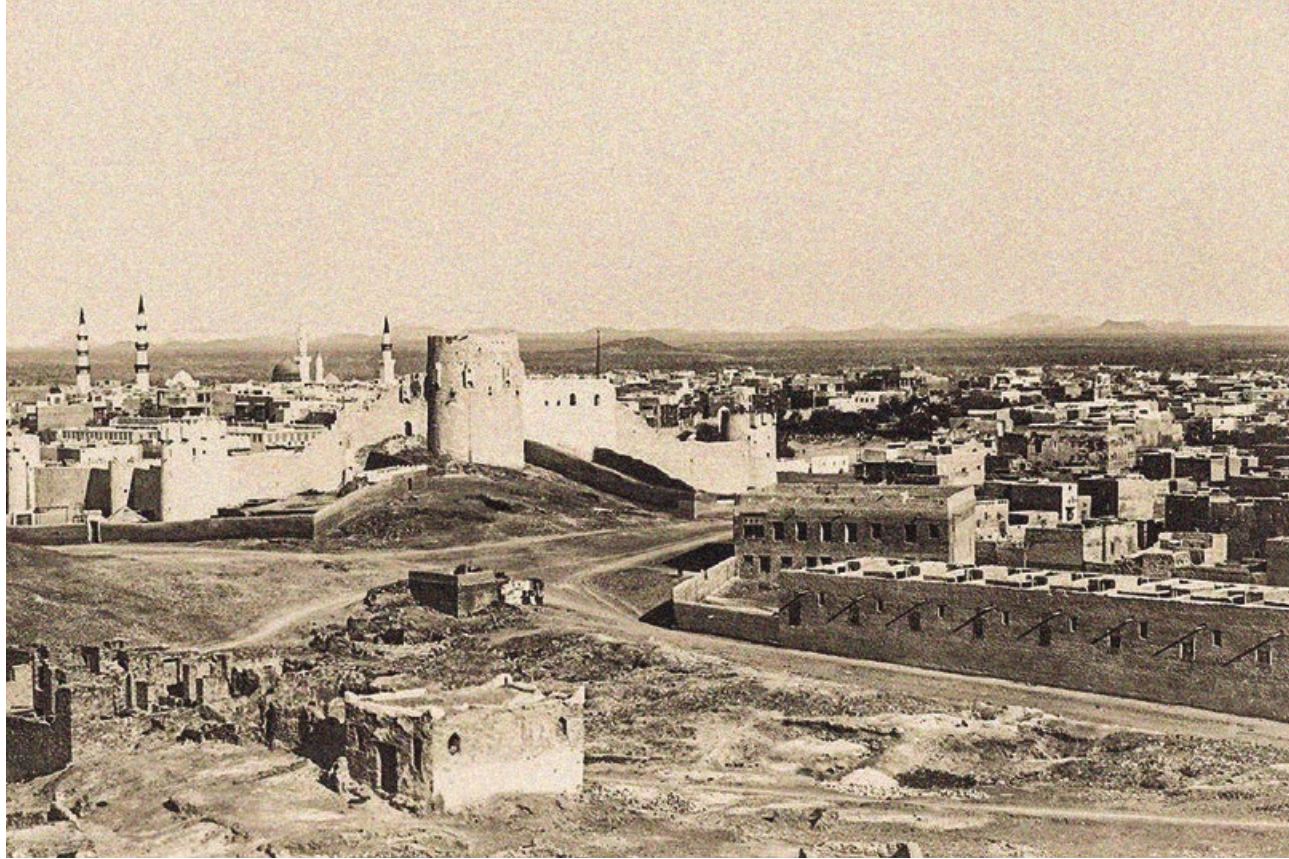


objektif realite bulunur; bu realite hakkında doğru bilgi sahibi olabileceğimiz tek bir doğru yöntem söz konusudur. Hakikat, tektir; felsefede bir hakikat, dinde başka bir hakikat olamaz. Felsefe hakikati bilimsel/burhânî yöntemlerle kanıtlarken din, aynı hakikati farklı anlayış seviyesine sahip insanların da

baştan sona, diğerinin sondan başa doğru çaldığı bu düette melodiler aynı notalar üzerinden ilerlediği gibi, Fârâbî'nin düşüncesinde de felsefe ve din aynı hakikatin farklı terennümleri olarak tasavvur edilir. Ona göre felsefe ve din hem konusu hem de amacı bakımından ortaktır. Her ikisi de varlığın

daha iyi anlaşılabilir. Fârâbî'ye göre hikmet/felsefe, varlığın hakikatini bilmek çabasıdır; varlık, insanın eylemlerinden bağımsız olan ve insanın iradi fiilleriyle ortaya çıkan varlık sahası olmak üzere iki kısma ayrılır. Sözgelimi, bu yazıyı yazdığım bilgisayar, odadaki kitaplar, masa, lamba vb. eşyalar benim fiilimden

Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurduğu koşutluk, Mozart'ın Ayna adlı keman düetine benzetilebilir. Parçayı bir kemancının baştan sona, diğerinin sondan başa doğru çaldığı bu düette melodiler aynı notalar üzerinden ilerlediği gibi, Fârâbî'nin düşüncesinde de felsefe ve din aynı hakikatin farklı terennümleri olarak tasavvur edilir. Ona göre felsefe ve din hem konusu hem de amacı bakımından ortaktır. Her ikisi de varlığın ilk ilkesi hakkında bilgi verir ve insanın nihai mutluluğu nasıl elde edeceğini göstermeyi amaçlar.

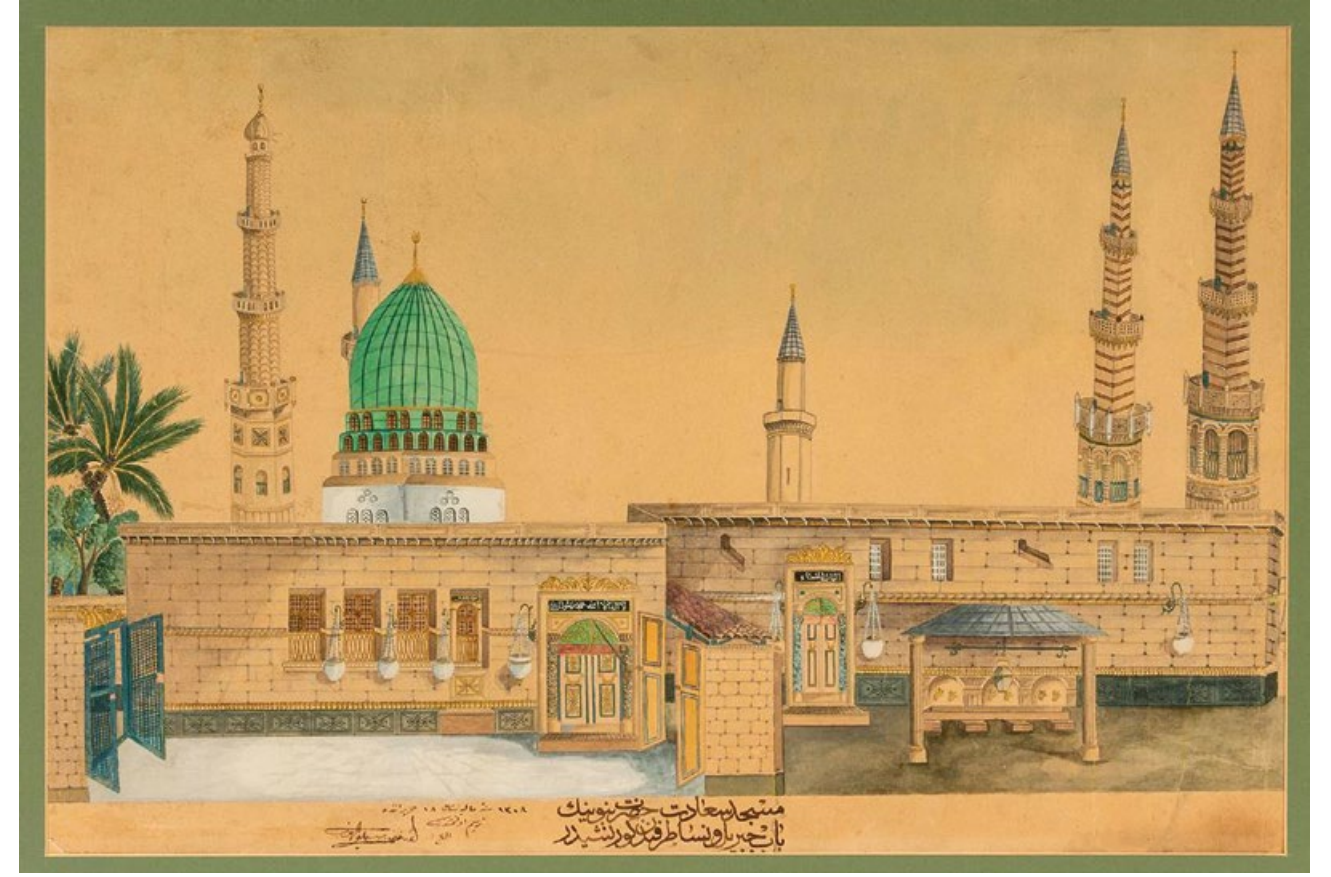


anlayabileceği tarzda temsillerle anlatır. Bu anlamda din, *zahiri felsefe* olarak görülebilir. Fârâbî'nin felsefe ile din arasında kurduğu koşutluk, Mozart'ın *Ayna* (the mirror) adlı keman düetine benzetilebilir. Parçayı bir kemancının

ilk ilkesi hakkında bilgi verir ve insanın nihai mutluluğu nasıl elde edeceğini göstermeyi amaçlar.

Fârâbî'nin felsefe ve din tasavvuru, *nazari hikmet-amelî hikmet* arasında yaptığı ayırımla birlikte düşünüldüğünde

bağımsız varlığa sahiptir. Buna karşılık, yazı yazmak, konuşmak, yürümek, oturmak, çiçek almak, kahve içmek vb. şeyler ben yaptığım zaman varlık sahasına çıkan şeylerdir. Birinci varlık sahasını *nazari hikmet*, ikincisini *amelî*



Fârâbî açısından, yanlış bir hayatı doğru yaşamak mümkün değildir; erdemli bir hayat ancak erdemli bir toplumda yaşanabilir. Bir şehri inşa etmek, metafizik bir anlayışı hayata geçirmek demektir. Erdemli bir toplumu inşa etmek için ilk önce toplumsal hayatı düzenleyen kuralların dayandığı metafizik prensipleri tespit etmek gerekir.

hikmet araştırır. Birincisinin amacı iyinin ne olduğunu bilmektir; ikincisinin amacı iyi eylemde bulunmaktır. Nazari hikmet insana gerçek mutluluğu, amelî hikmet ise mutluluğu kazanmak için yapılması gereken fiilleri bildirir. Nazari ve amelî hikmetin ortak amacı ise insanın kemalini elde etmesini, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmasını sağlamaktır. İyi eylemde bulunabilmek için ilkin iyinin ne olduğunu bilmek gerekir. Bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen normatif hükümlerin kaynağını belirlemek için ilk önce insanın fiillerinden bağımsız olan, insanın kendini içinde hazır bulduğu

varlık düzeninin işleyişini ve bunun neye matuf olduğunu kavraması gerekir. Fârâbî açısından, yanlış bir hayatı doğru yaşamak mümkün değildir; erdemli bir hayat ancak erdemli bir toplumda yaşanabilir. Bir şehri inşa etmek, metafizik bir anlayışı hayata geçirmek demektir. Erdemli bir toplumu inşa etmek için ilk önce toplumsal hayatı düzenleyen kuralların dayandığı metafizik prensipleri tespit etmek gerekir. Evrenin yaratıcısının kim olduğunu bilmeden, kozmik düzenin işleyişinin hangi hikmete mebni olduğunu anlamadan erdemli bir şehir kurulamaz. Dolayısıyla, insanın en öncelikli görevi, içinde varlığını hazır

bulduğu, kendi iradi fiilleriyle yeni varlıklar ortaya çıkarmasına imkân sağlayan varlık âleminin nihai ilkesinin kim olduğunu bilmesidir. “Mükellefin birinci görevi marifetullahıdır”, prensibi Fârâbî metafiziğinin temel ilkesidir. Ona göre, Tanrı'nın varlığını bilmek metafiziğin matlûbudur. Varlığın nihai ilkesinin burhânî bir yöntemle, kesin ve zorunlu öncüllere dayanan bir kıyasla kanıtlanması gerekir. Yakîni bilginin şartlarını araştıran Fârâbî'nin felsefi külliyyatının yarısından çoğu mantık çalışmaları hakkındadır. Ona göre, Aristo'nun Hıristiyan şârihleri Hıristiyan akâidini bilimsel olarak kanıtlayamayacaklarını bildikleri için mantıkta cedel

ve retorik bölümlerini öne çıkarmış, burhân bahsini bilinçli olarak göz ardı etmişlerdir. İslâm'ın inanç esaslarının salt iman konusu değil, bilgi konusu olduğunu düşünen Fârâbî, cedelci-i mancı anlayışlar karşısında Tanrı'nın varlığını ve birliğini burhâni olarak kanıtlamış, Tanrı hakkındaki konuşmayı *bilimsel* bir zemine oturtmuştur. Öte taraftan akıllar teorisi ile melekût anlayışını, vahyin ve nübüvvetin imkânını ise epistemolojik düzlemde temellendirmiştir. Fârâbî'nin dinin esasını oluşturan bu temel metafizik ilkeleri felsefi delillerle kanıtlaması,



bazı yorumcuların iddiasının aksine, onun vahyi ikinci plana attığı anlamına gelmez. Bilakis o, salt akli kullanarak İslâm'ın inanç esaslarını burhâni açıdan temellendirmenin mümkün olduğunu ortaya koyarak ilahi vahyin *aklınızı kullanın* buyruğunun muhtevasını ne kadar doğru anladığını uygulamalı olarak göstermiştir.

Fârâbî'nin sisteminde felsefenin teorik ve pratik yönüyle dinin nazari ve amelî veçhesi arasında tam bir simetri söz konusudur. Felsefe, nazari ve amelî olarak iki kısma ayrıldığı gibi, erdemli dinin de teorik ve pratik olmak

üzere iki veçhesi bulunur. Felsefenin teorik kısmı, dinin dayandığı Tanrı'nın varlığı-birliği, nübüvvet, ahiret gibi nazari ilkelerin burhânî kanıtlarını ortaya koyar. Aynı şekilde dinin pratik boyutunun dayandığı tümel ilkeler de kaynağını amelî felsefeden alır; fıkıh,

Fârâbî'nin sisteminde felsefenin teorik ve pratik yönüyle dinin nazari ve amelî veçhesi arasında tam bir simetri söz konusudur. Felsefe, nazari ve amelî olarak iki kısma ayrıldığı gibi, erdemli dinin de teorik ve pratik olmak üzere iki veçhesi bulunur.

siyaset ve ahlakla birlikte amelî felsefenin bir alt disiplini. Dolayısıyla, dini oluşturan teorik ve pratik bölümlerin her ikisi de felsefeye dâhildir. Fârâbî'ye göre, felsefenin ve dinin ortak amacını gerçekleştirmesi, doğru metafizik ilkelerin pratik hayata aktarılmasına bağlıdır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu, *el-Felsefetü'l-Medeniyye*, yani, *medeniyet felsefesi* mefhumu tam olarak bunun mahiyetini ve imkânını açıklamaya matuftur. En yüksek mutluluğu (saadet-i kusvâ) elde etmeyi felsefenin ve dinin ortak gayesi olarak gören Fârâbî açısından insanın mutluluğu, kemalini gerçekleştirmesine bağlıdır. İnsanın kemali, mahiyetinin kurucu unsurlarını aktif hâle getirmesiyle mümkün olabilir. İnsan düşünen bir canlı olarak tanımlandığına göre, insanın kemali, aklını, entelektüel yetilerini gerçekleştirmesine bağlıdır. Ne var ki insan sosyal bir canlıdır, tek başına kemalini gerçekleştiremez; en yüksek mutluluğa erişmek için insanın hemcinsleriyle işbirliği yapması zorunludur.

Toplumsal hayat insan için bir zaruret, ancak insan, yalnızca erdemli bir toplumda kemalini gerçekleştirebilir. Bir toplumun *erdemli* veya *cahil* olmasını belirleyen ölçüt ise toplumsal hayatı düzenleyen kuralların dayandığı metafizik prensiplerdir. İnsanların sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için işbirliği yaptığı, metafizik perspektifi olmayan cahil bir yöneticinin idaresi

altında toplandığı, zenginlik, üstünlük, haz gibi sahte mutluluğu gerçek zannettiği bir toplum cahil bir şehirdir. *Erdemli şehir* (el-Medinetü'l-Fâzıla), Tanrı'dan vahiy alan, Tanrı'nın evreni ve insanı yaratmasındaki nihai gayenin ne olduğunu bilen, insanlara gerçek mutluluğu

elde etmenin yolunu gösteren erdemli ilk başkanın yönetimi altında toplanan, sakinlerinin entelektüel yeteneklerini geliştirmek ve en yüksek mutluluğa erişmek için karşılıklı yardımlaştığı canlı bir organizmaya benzer. *Erdemli şehir*, hem dünya hem ahiret hayatında gerçek mutluluğu sağlayacak metafizik ilkeleri bilen insanlardan oluşur. Erdemli şehrin organizasyonu, kozmik düzenin işleyişiyle paralellik arz eder. Nasıl varlık merâtibinin en başında bir ilk ilke varsa ve bu ilkeden en aşağıdaki varlık âlemine kadar inen hiyerarşik bir düzen mevcutsa aynı şekilde toplumda da bir ilk önderin bulunması ve onu takip eden yöneticilerin ve nihayetinde sadece yönetilen pozisyonundaki sıradan insanların bulunması gerekir. Erdemli şehrin yurttaşlarının birbiriyle ilişkisi, sağlıklı bir bedeninin azalarının uyumlu ilişkisine benzetilebilir. İnsanın organlarının bütün bedeni yetkinleştirmek için sahip oldukları yetilerde yardımlaşmaları gibi toplumu oluşturan bireylerin de toplumun yetkinleşmesine katkı sağlamak için sahip oldukları yetenekleri paylaşıp, yardımlaşması gerekir. Nasıl uzman bir doktor bir taraftan tıp biliminin külli kaidelerini bilirken, diğer taraftan tek tek hastalara bunları nasıl tatbik edeceğini biliyorsa, erdemli başkanın da hem insanları mutlu edecek genel prensipleri bilmesi hem de değişen şartlara göre bunları tatbik edebilmesi gerekir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde *erdemli şehir* olarak ifade ettiği bu ideal devlet din dilinde *millet*¹ terimine karşılık gelir. Aynı zamanda bir fakih olan Fârâbî, felsefi ve fikhî terimleri kullanırken oldukça özenli bir dil kullanır. Onun, dinin tarihsel, toplumsal koşullarda hayata geçmesini ifade etmek için kullandığı *millet* teriminin geçtiği her yerde *din* olarak tercüme edilmesi tartışmalı bir husustur. Zira Kuran'da hem *din* hem de *millet* terimleri geçmekte ve bu ikisi farklı anlamlara gelmektedir. Din, ilk peygamberden son peygambere kadar değişmeden gelen, Tanrı'nın varlığı-birliği, ahiret inancı ve nimete verene şükretmenin zorunluluğu gibi aklın zorunluluğunu apaçık kavradığı zorunlu (muhkem) inanç ve ahlak ilkelerini ifade eder. Mâtürîdî'nin söylediği gibi, bütün peygamberlerin dini birdir; İbrahim'in dini veya diğer peygamberlerin dini diye bir şey söz konusu olamaz. Millet ise *sünnet* ve *şeriat* anlamına gelir; peygamberlerin sünnetlerinin ve şeriatlarının değişmesi

yerine kullanıldığına işarettir. Fârâbî, *Kitâbu'l-Millet* adlı eserinde din, millet, şeriat ve sünnet terimleri üzerinde durur. Ona göre, şeriat ve sünnet gibi, din ve millet terimleri de *neredeyse* eşanlamlı sözcüklerdir. *Millet*, teorik açıdan bakıldığında din, pratik yönü itibarıyla şeriat ve sünnet ile eş anlamlıdır. Fârâbî, din, millet, şeriatın aynı şeyleri ifade eden eşanlamlı kelimeler olduğunu söylerken, bunların referansının (misdak) aynı olduğunu anlatmak ister. Fârâbî'nin bu terimler arasında *millet* terimini öne çıkarması, din olgusunu açıklarken *erdemli ilk önder* olarak nitelediği Hz. Peygamberin riyasetinde teşekkül etmiş olan toplumsal modeli esas almasıyla ilgilidir. *Erdemli Din*'in pratiğe geçtiği bu toplumsal model göz önüne alındığında, millet'in dayandığı temel, kurucu metafizik ilkeler *din*'e, bu ilkelerin hayata aktarılması ise *şeriat*'a karşılık gelmektedir. Onun, millet iki kısımdan olur; biri, görüşlerin (ârâ) tanımlanması, diğeri, fiillerin takdir edilmesidir, derken kastettiği budur.

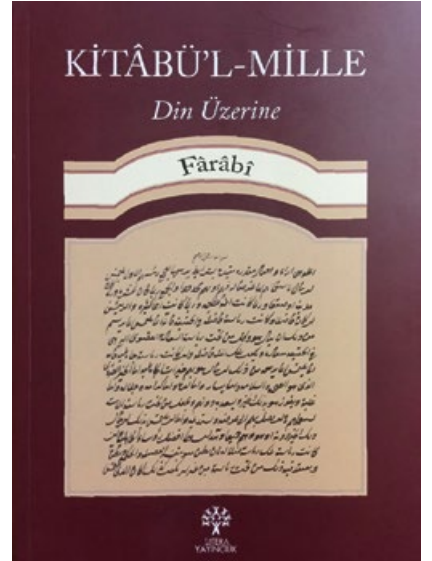
Fârâbî'nin millet anlayışı göz önüne alındığında, onun, erdemli şehir ile gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir ütopyadan bahsetmediğini söyleyebiliriz. Erdemli şehir, Tanrı'dan vahiy alan, insanların hem dünya hem ahiret mutluluğunu kazanmasını sağlayacak doğru metafizik ilkeleri bilen ve bunları hayata geçiren erdemli yöneticinin inşa ettiği, dinin temeddün ettiği ahlaki vasattır.

mümkündür. Hz. Peygamberden rivayet edilen bazı haberlerde² *millet-i resü'lüllah*, *sünnet-i resü'lüllah* gibi ifadelerin geçmesi millet ve sünnet terimlerinin birbirinin

Fârâbî'nin *millet*'in dayandığı teorik ilkelerden (din) bahsederken “milletler” gibi çoğul bir ifade kullanmazken, fiillerden bahsederken *şeriatlar* gibi çoğul bir ifade kullanması din ve şeriat arasındaki ayırıma dikkat ettiğini göstermektedir.

Fârâbî'nin *millet* anlayışı göz önüne alındığında, onun, *erdemli şehir* ile gelecekte gerçekleşmesi muhtemel bir ütopyadan bahsetmediğini söyleyebiliriz. Erdemli şehir, Tanrı'dan vahiy alan, insanların hem dünya hem ahiret mutluluğunu kazanmasını

sağlayacak doğru metafizik ilkeleri bilen ve bunları hayata geçiren erdemli yöneticinin inşa ettiği, dinin temeddün ettiği ahlaki vasattır. Hz. Peygamberin kurduğu, Yesrib'i *Medine*'ye dönüştüren toplumsal model/millet, Fârâbî'nin zihnindeki *erdemli şehir* anlayışının en



yetkin örneğidir. Fârâbî, esas itibarıyla, Yunan siyaset ve ahlak düşüncesinin birikiminden yararlanarak Hz. Peygamber ve ashabı tarafından dinin hayata geçirildiği, *insani kılındığı* toplumsal modeli/milleti analiz ederek ahlak ve siyaset düşüncenin evrensel ilkelerini tespit etmektedir. Fârâbî'nin, özellikle *Kitâbu'l-Millet* adlı eserinde kullandığı remizlerin referansları doğru tespit edildiğinde, onun erdemli ilk başkan olarak Hz. Peygamber'i, onu takip eden yöneticiler olarak halifeleri kastettiği ve devamında usul-ı fikhın temel ilkelerini açıkladığı kolaylıkla anlaşılabilir. Fârâbî açısından, Tanrı'dan vahiy alan son elçi Hz. Muhammed'in kurduğu erdemli şehrin benzerlerini bugünün dünyasında inşa etmek, Hz. Peygamberin tebliğ ve tatbik ettiği vahyin muhtevasını doğru anlayan erdemli insanların ahlaki sorumluluğudur. ■

1 Fârâbî'nin eserlerinde sıkça kullandığı, Kuran'da da geçen “millet” teriminin “mille” olarak kullanılması Fârâbî'nin referans çerçevesinin doğru anlaşılmasına sebep olmaktadır. Nasıl Fârâbî'nin kullandığı “ümme” terimi “ümme” olarak söylenmiyorsa millet teriminin de aslına uygun olarak kullanılması isabetli olur.

2 Mâtürîdî'nin, diğer pek çok Hanefî fakihi gibi, Hz. Peygamber'in sözlerinden bahsederken “hadis” terimi yerine teknik, epistemolojik bir terim olarak “haber” sözcüğünü kullanmaya azami özen gösterdiğini not etmek gerekir.

ALİ YILDIZ
Dr. Öğr. Üyesi Yıldız Üniversitesi

İsmet Özel'in Şiirlerinde Şehir -I-

TÜRK ŞİİRİNİN BATI ŞİİRİNE İNTİBAKİ, BATI ŞİİRİNİN TESİRİNE AÇIK HÂLE GELMESİNDEN AŞAĞI YUKARI yüz sene sonra tamamlanır. Şinasi'nin Fransız şiirinden bazı örneklerin Türkçe tercümeleriyle birlikte yer aldığı Tercüme-i Manzume isimli küçük kitabının yayım tarihi 1859'dur. Bu tarihten sonra Türk şiiri, Batı şiirinin tesiri altında aşama aşama değişir ve dönüşür. Değişimin son aşamasını İkinci Yeni akımı oluşturur.

İkinci Yeni şiirinin geliştiği 1950'li yıllar, aynı zamanda Türkiye'de başta İstanbul olmak üzere şehirlerdeki değişimin de sanayideki nisbî gelişme, köyden göçün başlaması gibi sebeplerle hız kazandığı yıllardır.

Şinasi, bir yazısında İstanbul sokaklarının geceleri karanlık olmasından şikâyet ediyor, şehrin aydınlatılması gerektiğini dile getiriyordu. Yüz sene sonra İstanbul ve Türkiye'deki birçok şehir ışıklara boğulmuştur. Fakat değişim sadece bundan ibaret değildir. İstanbul, Ankara, İzmir gibi okumuş zevatin yoğun olarak yaşadığı şehirler; görünüşleri, yapıları, hayat tarzı gibi özellikler bakımından Avrupa'daki şehirlerin benzerleri hâline gelmiştir.

Şiir ve şehir arasındaki münasebet, Avrupai niteliklerinin artmasına paralel olarak artar; şehir, şiirde daha fazla ehemmiyet kazanır. Bu yüzden 1950'li yılların Türk şiirinde şehir, daha önceki yıllara göre hem daha önemli hem de daha farklı bir nitelikte yer alır. Bu öncelikle İkinci Yeni şairlerinin şiirlerinde böyle olmakla birlikte onlarla sınırlı değildir. İkinci Yeni'ye muhalif olan Attila İlhan'ın şiirinde şehrin, Turgut Uyar'ınkinden daha az önemli olduğu söylenemez. Diyebiliriz ki 1950'li yılların Türk şiirinde şehir bir bütün olarak önemli bir unsur, önemli bir imge hâline gelmiştir. Fakat bir imge olarak şehir, şiirde umumiyetle menfi bir mahiyet taşır ve menfi çağrışımlara açıktır. Aslında söz konusu olan Batı'da modern şiirle şehir arasındaki zıtlığın ve çatışmanın Türk şiirindeki izdüşümüdür. Bu izdüşümün varlığı 1950'li yıllara kadar kısmîdir, 1950'li yıllarda ise bütüne sirayet eder.

Söz konusu izdüşümü, İsmet Özel'in, İkinci Yeni şiirinin şiirde meydana getirdiği imkânlardan etkilenmekle birlikte onunla sınırlı kalmayan, kendine mahsus özellikleriyle eşsiz olan şiirinde bütün yönleriyle görmek mümkündür. Bunun böyle olması, İsmet Özel'in şiirinin sarsıcı gücü ile alakalıdır. Bu elbette sadece şehir imgesi ile sınırlı bir sarsıcılık değildir. İsmet Özel'in şiirinde var olan her şey, aynı sarsıcılıkla, derinden gelen ve derine nüfuz eden bir güçle vardır. Şiirinin gücü de bir bakımdan değil, her bakımdan aynı üstün güce sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

1-ŞEHİRİN ŞİİRDE ORTAYA ÇIKIŞI

İsmet Özel'in ilk şiirlerinde mekânı çoğunlukla tabiata ait imgeler teşkil eder. Kapalı mekân neredeyse hiç yoktur. Zamanla ilgili imgelerin mekâna nispetle daha yoğun olduğu görülür. Bu itibarla güz, yaz, akşam, gece, sabah şiirlerde öne çıkar. Zaman, mekânın üstünde onu belirleyen bir niteliğe sahiptir. Tabiatla ilgili imgelerin yoğunluğu bunun bir sonucudur. Şiirin merkezini şairin kendi varlığı, benliği, iç dünyası oluşturur.

Şairin ilk şiir kitabı olan Geceleyin Bir Koşu'yu okumaya başladığımız andan itibaren kendimizi belirsiz bir mekân içinde yahut tabiatın içinde, sokaklarda, çarşılarında, akşamlar, geceyle, yazla, güzle birlikte buluruz. Şehir, bu kitapta sadece iki şiirde doğrudan söz konusu edilir. Bunlardan ilki, şehir kelimesinin de ilk defa kullanıldığı, 1963 yılında yazılmış olan O Bağımsız Dağların başlıklı şiirdir.

Şiirin ilk mısraı büyük harfle başlar, fakat sonraki bütün mısralar küçük harfle başlamaktadır. Son mısranın sonuna nokta işareti konulmuştur. Bu itibarla bütün şiir tek bir cümleden ibarettir. Fakat mısralar dört ayrı bölüm oluşturacak şekilde bir araya getirilmiştir. İlk iki bölümde Roma küçük harfle yazılmış olarak yer alır; üçüncü bölümde ise sadece şehir söz konusu edilir:

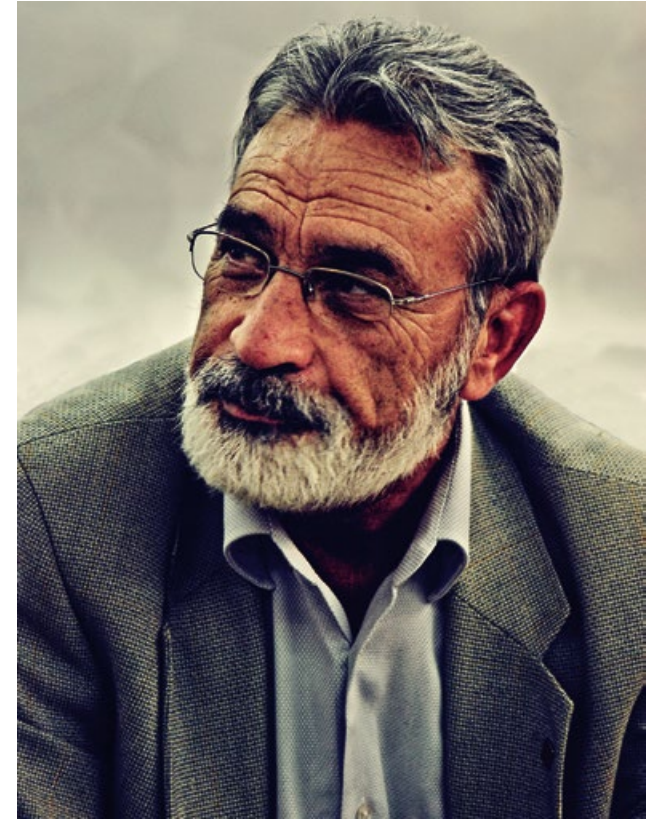
İlk bölümde şairin dağlara yaklaşması ve ayaklarını satması veya yaklaşan dağlara ayaklarını satması şairle dağa arasındaki münasebeti ve şairin dağa doğru hareketini ifade eder. Bununla eş zamanlı olarak roma bakır kazanlardan taşar. Şair, kendini “yorgun bir karanlığa ileten” ve “o acı çılgınlıkları güzle ağartan” olarak tanımlar. Acı çılgınlıkların, roma'nın bakır kazanlardan taşması ile ilgili olması gerekir. Bu durumda roma imgesinin menfi niteliği belirginleşir. Acı çılgınlıkların güzle ağartılmasından bahsedilmesi, acı çılgınlıkların yorgun karanlıkla ilgili olduğunu gösterir. Çılgınlıkların güzle ağartılması, çılgınlıkların dindirilmesi demektir.

İkinci bölümde şairin hareketi bu defa yaza doğrudur. Dağların yerini yaz almıştır ve yine roma şairin hareketiyle çelişen bir durumdadır. Tanrılar roma'ya tutuşurlar. Zıtlık, sonraki mısra ile sürdürülür. Tanrılar roma'ya tutuşurlarken savaş giysileri çocuklara unutulur. Tutuşmanın burada hem kapışma anlamıyla hem de yanmaya başlama anlamıyla kullanıldığı, ikinci anlamın daha baskın olduğu anlaşılmaktadır. Tanrılar zorba, çocuklar ise masumdur. Çocuklara savaş giysilerinin unutulması, çocukların savaşla ilgili kılınması demektir. Çocuklar roma'yla, roma'ya tutuşan tanrılarla savaşacaktır. Bu noktada şair, kendine seslenenlerin, durmadan sarışın olanların kimler olduğunu sorar. Bölümün başında o sesiyle al binitini coşturup yaza yetiştir. Şimdi ona seslenilmektedir. Seslenenler sarışın olanlardır. Sarışınlıkla güz ve yaz arasında münasebet kurmak mümkündür. Bakırın renginin sarı olduğunu da

ayrıca hatırlamalıyız. Demek ki birbirine zıt olan unsurlar arasında sarı renk ortak bir niteliktir.

Üçüncü bölüm yine bir hareketle başlar. Biri, o bilinmez yapının taşları sırtında şehrin köprülerinden geçer:

*kimdi o bilinmez yapının taşları sırtında
gece gibi geçti köprülerinden şehrin
silahı kendi dalgınlığına çarptı birden
büyük bakır kazanlarda inledi mevsim
yel çözdü saçlarımı örgülerinden*



Belirsiz bırakılan iç içe iki unsur ile karşılaşıyoruz. O bilinmez yapı ve onun taşları sırtında olduğu hâlde şehrin köprülerinden geçen kişi. Bu kişinin kim olduğu ile ilgili ipucunu, silahının olması teşkil ediyor. Bir önceki bölümde geçen savaş giysileri ile buradaki silah arasındaki münasebet bu kişinin bir çocuk olarak tanımlanmasını mümkün kılmaktadır. Silahının kendi dalgınlığına çarpması, bir bakıma içinde bulunduğu durumdan silahı sayesinde kurtulması anlamına gelir. İlk bölümde geçen roma'nın taşıdığı bakır kazanlar burada önüne büyük sıfatı eklenmiş olarak yeniden karşımıza çıkıyor. Bu defa bakır kazanlarda mevsim, inler. İlk bölümdeki acı çılgınlıklar ile buradaki inleme arasında

münasebet olmalıdır. Mevsimin inlediği yer olarak bakır kazanların roma ile ilgisini de yeniden düşünmeliyiz. Mevsim başka yerde değil, büyük bakır kazanlarda inlemektedir. Peki, bu inleyen mevsim hangi mevsimdir? Acı çığlıklar güzle ağartıldığına ve şair yaz mevsimine yettiğine göre mevsimin yine yaz mevsimi, fakat yazın artık sonları olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Son mısradaki yel, mevsimin inlemesini açıklar: Rüzgârın eserken çıkardığı ses. Fakat bu son mısradaki açıklanan ikinci ve daha önemli bir imge şehrin köprülerinden geçen kişinin kim olduğudur. Bu kişi silahının varlığı dolayısıyla çocuğu çağırıştırmıştı, şimdi ise yelin saçlarını örgülerinden çözdüğü kişi olarak şairle birleşmektedir. İlk bölümle bu bölüm arasında dikkat çeken bir münasebet daha var: İlk bölümde şair acı çığlıkları güzle ağartıyordu, yani güz bir



bakıma şairin elinde onun kullanabildiği bir şeydi, şimdi ise mevsim inlemekte, yel esip şairin saçlarını çözmektedir. Bu defa şair, fail değil, meful durumundadır.

İki mısradan müteşekkil son bölüm, şiirin ve şiirdeki uzun cümlelerin sonu, üçüncü bölümdeki meçhul kişinin aslında şair olduğu yönündeki yorumu daha kesin bir şekilde doğruladığı gibi şiirde anlatılan her şeyin aslında şairin dünyasıyla ilgili olduğunu da göstermektedir:

*ben ki hâlâ alımda imparatorluklar
bezgin, yorgun yüzlü ve sarışın olanlar.*

İmparatorlukların bir misali şiirde roma ile söz konusu edilmiştir. Roma hem bir şehrin hem de bir imparatorluğun ismidir. Alın, asıl anlamının yanı sıra kişinin şahsiyetini, varlığını da ifade eder. Şairin alnında imparatorluklar vardır. Alnı o kadar genişdir. Bu, şairin kendi varlığının, iç dünyasının genişliğine ve derinliğine işaret eden bir söyleyiştir.

Bezgin, yorgun yüzlü sarışın olanlar ise zaten ilk iki bölümün başında bendim, ben ki ifadeleriyle vurgulandığı üzere şairin kendisidir. O hâlde şiirdeki hareket, olaylar, imgeler her şey şairin varlığında toplanmakta, şairin iç dünyasındaki çatışma, kendi varlığını idrak etme sancısı bu suretle anlatılmaktadır. Şehir imgesinin bu çerçevede olumsuz bir içeriğe işaret etmesi, şairin şehre yaklaşımının daha en başta nasıl belirgin olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Bir Ağrı Yakıldıkça Sevilmeli’de şehir yine şairin kendi iç dünyasındaki kargaşaya delâlet eden olumsuz bir imgedir. Şiirin merkezinde şairin kendi benliği etrafında gece ve çocuk imgeleri yer alır. Üç bölüme ayrılan şiirin ilk bölümünde şair kendini çağdaş serüvenler adına bütün fotoğraflarını yakan ve bekleyen olarak tanımlar. İkinci bölümde şair, çağının ellerini yaktığını geniş zaman kipiyle anlatır ve kendini yine bekleyen olarak tanımlar.

Şiirde gece ile ilgili anlatım; gecenin kumu, gecenin kıyısı şeklindeki ifadelerin varlığı, gece ile denizin birleştirildiğini, gecenin denizi çağrıştıracak şekilde tasavvur edildiğini gösterir. Şairin mor ağzını gecenin kumuna batırması ve bütün fotoğraflarını yakması çağdaş serüvenler adına girilmiş eylemlerdir. Anlaşılabileceği üzere çağdaş serüvenler ile gece arasında bir zıtlık

vardır. Şairin eylemi ise geceye karşı girilmiş bir eylemdir. İkinci bölümde ortaya çıkan çocuk imgesi, gecenin zıddı olan bir içeriğe sahiptir ve bu yüzden şairin varlığı ile birleşir. Bir çocuğun yüzünün mezarlara çarpması, soyunan bir kadın ve şairin ayartılmaya uygun yerleri geceyi ağartmamak bakımından aynı konumdadır. Bu durumda beklenen şeyin ne olduğu belirgin hâle gelir: Gecenin ağartılması. Şairin, kadının ve çocuğun geceyi ağartamamasının sebebi şiirde çocukların yağız bir öpüşle korunması ve şairin çağının ellerini yakmasıdır.

Son bölümde şehir şair ve çocukla birleşir:



*Kara bir irin akıyor
öpünce o yıkılmış gülüşünden çocukların.
kara bir salgıdır çünkü büyük, serüvenler ve çocukların soluk
alışları da.
Ürker herkes üşümüş bir anahtar olagelmekten
bir çocuğun şehri çarpar yüzümün varoşlarına.*

Herkesin ürkmesi, ilk bölümde herkesin gecenin dürüstlüğünden kuşkulması ve o kuş yüklü iniltilerden korkulmasını tamamlamaktadır. Kuşku, korku ve ürkmek; bu üç eylemin şairin gece karşısında içinde bulunduğu hâli dile getirdiği açıktır. Kapalı olan, gecenin neye tekabül ettiği. Şair geceyi gece olarak herhangi başka bir şeyle ilgili kılmadığı için gecenin neye tekabül ettiği ile ilgili söylenebilecek şeyler ancak umumi bir nitelik taşıyabilir. Şairin karşısında kuşku, korku ve ürküntü içinde bulunduğu her şeyi düşünebiliriz. Fakat şiirde kadın imgesinin varlığı, bunun uzviyetle alakalı bir durum olduğunu göstermektedir.

İkinci bölümde bir çocuğun yüzünün mezarlara çarpmasına mukabil, son bölümde “bir çocuğun şehri” şairin yüzünün “varoşlarına” çarpar. Bir çocuğun yüzünün mezarlara çarpması, gecenin tanımını ağartmakla ilgili nafiye bir çabadır. Bir çocuğun şehrinin şairin yüzüne çarpması ise herkesin üşümüş bir anahtar olagelmekten üşümesinin bir sonucudur. Çocuğun şehrinin çocuğun yüzü olduğunu şiirin kendisi zaten ifade etmektedir. Üşümüş bir anahtar olmak, ifadesinde geçen üşümenin geceyle ilgisini de

hemen fark etmek mümkündür. Çocuğun yüzünün şehir, şairin yüzünün ise varoş olması ve şehrin varoşa çarpması; birbirine zıt, fakat birbirini bütünleyen, ilki olumlu, ikincisi olumsuz, iki unsurun şairin iç dünyasındaki çatışmanın unsurları olduğunu gösterir. Üşümüş anahtar dışarda kalmış, kapısını bulamamış bir anahtar olmak, ulaşması gereken yere ulaşmamış bir insanlık hâline; şehrin, varoşa; çocuk yüzünün şairin yüzüne çarpması ise üşümüş bir anahtar olmanın ürkütücülüğünden kurtulma çabasına işaret etmektedir.

2-ŞAİRİN ŞEHİRLE SAVAŞI

İsmet Özel’in ikinci kitabı olan Evet İsyan’da şehir; artık şiirin önemli unsurlarından biri hâline gelmiştir. Bunu kitaptaki şiirlerin birçoğunda şehrin merkezî öneme sahip imgeler arasında yer almasından anlıyoruz. Bu şiirlerden ilki Partizan’dır.

Partizan’da şair, bir partizan, bir savaşçı olarak hissettiği coşkuyu, cesareti, acıyı, savaşma azmini, okuyanda aynı hisleri uyandıracak, aynı iç yaşantıyı yaşatacak bir üslupla anlatır. Şiirdeki anlatımın merkezi birbirine zıt iki unsurdan meydana gelir: Partizan, yani savaşçı ile onun içinde bulunduğu, fakat karşı çıktığı, meydan okuduğu, savaştığı şehir!

Şiir üç bölümden müteşekkildir. Bu üç bölümün ilk ikisinde dayanmak, üçüncüsünde ise dayanamamak fiili anlatımın istikametini belirler. Şairin ilk iki bölümde dayanacağım ve dayanmalıyım diye kararlılıkla belirttiği

şeyler ve son bölümde dayanamam dediği şeyler, şairin bir partizan olarak var oluşuyla ilgilidir. Her bölüm bunlarla başlar ve bir bakıma bunlarla son bulur. Bunların arasında ise şehir ve şehre ait şeylerin sözü edilir.

İlk bölümde şairin dayanacağı şeyler, gırtlığında bir harfin büyümesi ve dişlerinin yıldızlardan kamaşmasıdır. Burada dayanmak fiilinin, hem tahammül etmek hem de istinat etmek anlamlarını düşündürecek şekilde kullanıldığını ve bunun bir anlam zenginliği meydana getirdiğini öne sürmek mümkündür. Her ne kadar tahammül etmek manası ağırlık kazansa da, şairin gırtlığında bir harfin büyümesi ve dişlerinin yıldızlardan kamaşması olumlu nitelikleriyle aynı zamanda istinat edilecek, kendisinden güç alınacak şeyler olarak anlaşılabilir. Bu iki imgesel söyleyiş, şairin cazibesine kapıldığı, kendinde yer eden bir anlam alanına işaret etmektedir. Bu anlam alanının ne olduğu ise bundan sonraki mısralarda şehir etrafında gelişen mısralarla anlaşılabilir:

*Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir.
artık yırtarak açtığımız zarflarda
ne kargış, ne infilak
yalnız koynunda çaresiz, çıplak,
isyan işaretleri taşıyan
bir ergen cesedi.
Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir
uyusam bir dağın benimle uyuduğu oluyor
her gün şehrin ortasında bir ergen ölüyor
domuzuna ölüyor bankerlere durarak
noterden onaylı kağıtlara durarak
mevlit ilanlarına durarak.*

İlk mısra tek cümle içermektedir: “Kabaran bir çarpıntı oluyor şehir.” Bu cümleyle, modern şehrin temel bir niteliği olan hız vurgulanmakta, bu aynı zamanda bir hastalık alameti olarak dile getirilmektedir. Çünkü çarpıntı, kalbin hızlı atması anlamıyla hastalığı ifade eder. Şehirdeki çarpıntının artışı ifade etmek için kullanılan kelime, kabarma; denizi çağrıştırdığı kadar bir yarayı, sivilceyi de çağrıştırır; çünkü bunlar da kabarır. Aynı zamanda çarpıntıyı şehirde olup bitenlerin şairin iç dünyasındaki bir yansıması olarak anlamak da mümkündür.

Şairin anlatımı birinci tekil şahsın anlatımından, birinci çoğul şahsın anlatımına evrilirken şehrin bir çarpıntı hâline gelmesinin sonucu anlatılmaya başlanır. Bu, şehirde olup biten kötülüğün, kıyımın sonucudur: Yırtarak, yani öfkeyle ve aceleyle açılan zarflarda; mektup, resmi evrak gibi bir zarfın içinde yer alabilecek şeyler yerine sadece “koynunda çaresiz, çıplak isyan işaretleri taşıyan bir ergen cesedi” vardır. Genç, çocuk gibi kelimeler yerine şairin niçin ergen kelime-



sini tercih ettiğini düşünmek gerekiyor. Bekâretle ilgili bu kelime genç kelimesinden daha şümullüdür. Hayatın henüz başında olan bir genç, bâkir, koynunda çıplak isyan işaretleri olduğu hâlde ölmüştür. Demek ki ölüm sebebi isyanla, isyan da elbette şehirde hükmünü yürüten düzenle ilgilidir.

Her gün bir ergen şehrin ortasında ölmektedir. Nasıl? Bankerlere, noterden onaylı kâğıtlara, mevlit ilanlarına durarak. İkinci bölümde “yırtarak açtığımız zarflar”ın yanı sıra zikredilen büyük tecimevleri, büyük çarşılar, poker, sinema, genelevlerle şehrin niteliğini vurgulayan anlatım tamamlanır. Böylece şehrin neyi temsil ettiği ortaya çıkar: Şehir, mevcut düzenin, kapitalist işleyişin tezahür ettiği bir mekân olarak, kapitalist sistemi temsil etmektedir.

Şair şehre isyan etmek, şehirle savaşmak durumundadır. Şiirin üçüncü bölümünde onun partizan imgesiyle ifade edilen bu hâli anlatılmaktadır. Şair, içinde bulunduğu hareketsizlikten artık kurtulmalıdır:

*Beni dinmeyen bir mavilik kanırtıyor
buna dayanamam
bir çeteci dişleriyle söküyorum kanımdaki çiviyi
buna da.*

*Radyodan silah sesleri geliyor
ter kokusu geliyor, ayak
aksayan bir şey örtüyor
yüreğimin kabzasını
olmadık sesler geliyor radyodan
beynimde korkunç bir vida olarak
ergen ölüleri
artık ellerimi bu rahlelerden ayırsam
boyunbağımın ve gülüşümün o kirli
rahatlığından, yırtık uğultusundan şehrin.
Çağdaş Bir Ürperti’de şair “haylaz ve militan bir yürek”le
yürümektedir:
ki asfalt orada
bitiyordu
orada römorklar
kalay ve mangenez ölüleri
şehrin derin iskeletini sarsıyordu.*

Beş bölümden oluşan Bir Devrimcinin Armonikası’nda şair, ilk üç bölümün sonunda dördüncü bölümün de başında ve büyük harflerle yazarak nereye gittiğini açıklar: Boğulmaya.



Birinci bölümde şair hançeresinde “şehrin o geçimsiz mushafı”nın durduğunu söyler. Mushaf, kitap anlamına gelmekle birlikte, Türkçede öncelikle Kur’an-ı Kerim’i ifade eder. Şairin, Kur’an-ı Kerim’i değil de onun kutsallığını düşünerek bu kelimeyi kullanmış olması gerekir. Bu durumda şehrin geçimsiz mushafı, şehrin geçimsiz kutsal kitabı olarak anlaşılabilir. Şehrin sahifeleri, bunların geçimsizliği, şairin; şehrin kutsal, dokunulamaz, karşı gelinemez, reddedilemez olarak bilinen her şeyine itirazını, karşı çıkışını ifade eder. Öyle anlaşılıyor ki boğulmaya gidişinin bir sebebi de bu geçimsiz mushafın varlığıdır.

İkinci bölümde şehir ahalisinin sahteliğini dile getiren mısralar vardır:

*Nasıl birer suç çağrışımıyız dünyada
adamlar, kadınlar şehre indirdikleri bakraçları
ne kadar uydurma
Uydurma olan, sadece bakraçlar değil, adamlar ve kadınlar-
dır. Bu da şairin boğulmaya gitmesinin bir sebebidir.*

Üçüncü bölümde şehir kelime olarak geçmese de şehre ait unsurların sözü edilir: Makine, kanser, asfalt, otobüs, vitrin. Şairin içinde “tozuyan” bağırtilar vardır. Bu yüzden boğulmaya gitmektedir.

Dördüncü bölümde şiirde boğulma ile kastedilenin ne olduğu belirginleşir:

*Oraya gidiyorum boğulmaya
BOĞULMAYA
bir partizanın armonikasında.*

Bu mısralarda boğulmanın anlamı, bir şeyin içinde bulunmak, gark olmak, onunla bütünleşmek, onun tesiri altında bulunmaktır. Şair bir partizanın armonikasında boğulmaya, yani onun içinde olmaya gitmektedir. Sonraki mısralardan anlaşılır ki aslında partizan kendisidir ve armonika da kendi armonikasıdır:

*Artık mazgallardan fırlamak
büyük kamalar saptamak
böğrüne coşarlığını
büyük bir çatırdının ayaklarını ovmak
armonikamla.*

Beşinci ve son bölümde ise armonikanın bir imge olarak neye işaret ettiği açıklanır:

*ve benim o boğulduğum armonika
halklarla seçirtir; coşar
o, korkunç bir yekinedir buralarda
Hanoy'da bir uçaksavar.*

Armonika isyanın, karşı çıkmanın ve buna bağlı olarak savaşmanın bir karşılığıdır. Şair, başkaldırıya, savaşa gitmektedir. Bu gidişin de aslında isyanın, savaşmanın dışında bir şey olmadığı bellidir. Şair adeta Vietnam'ın başkentindedir ve savaşmaktadır.

Şairin şehirle olan savaşı, Kan Kalesi'nde daha geniş bir muhteva ile karşımıza çıkar. Kan Kalesi, Hazret-i Ali'nin destanî cenkleri arasında akla ilk gelen cenklerinden birinin adıdır. Şiirin başlığı olarak bu ismin seçilmesi; İsmet Özel'in, mensubu olduğu milletin kültürü ile olan bağının tabii bir sonucudur. Başlıkla şiirin içeriği arasında iki bakımdan münasebet vardır. Bunlardan ilki, Kan Kalesinin şiirin bir bakıma eksenini oluşturan mekâna, yani şehre tekabül etmesidir, ikincisi ise, kanın imge olarak insanın hayatiyetini, iç dünyasını ifade etmesidir.

Altı bölümden oluşan şiir, kan ile isyan kelimelerinin bir arada yer aldığı mısralarla başlar:

*Elbet bir hinlik vardır seni sevişimde
ey kanıma çakıllar karıştıran isyan*

Bu iki mısra; ilk bölümün başında, üçüncü bölümün sonunda yer alır; Altıncı bölümün başında ise ilk mısra değişmiş olarak son defa karşımıza çıkar. Bu itibarla şiirin dönüm noktalarını oluşturmak gibi bir işlevi vardır.

Şair için isyan, sevgilidir veya sevgili ile özdeştir. Bunu öncelikle ona hitap biçiminden, sonra da şiirde sevgili-sinden bahsediş biçiminden anlıyoruz. İsyani sevişinin kanına çakıllar karıştırmayı, sevgi sebebiyle kanın daha hızlı akması, canlılığın, hareketin daha gür hâle gelmesi olarak anlaşılabilir. Bu yorum, şiirde “Kanın çığırından çıktığı saattir bu” mısraı ile doğrulanır. Ait olduğu mısraın eşsiz mükemmeliyetine önemli bir katkı sağlayan hinlik kelimesi, şairin isyanı severkenki yanılmazlığını, şuurlu hâlini dile getirmektedir.

Şehir, şiirin bütün bölümlerinde şiirin merkezini teşkil eden bir imgedir. Birinci bölümde şair şehre çoktan girmiştir ve ıslık çalarak yürümektedir. Arzusu, “insan varlığımızdan tuhaf tohumlar” bırakılmasıdır. Bu aslında şehrin insan varlığına ne kadar aykırı bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Şair, yalnızdır ve bırakılmıştır. Dayanağı, “kambur çocuklar”dır. Çağrışımları sebebiyle safiyeti, masumiyeti ifade eden çocukların kambur oluşu, hem çocuk imgesinin ifade ettiği müspet niteliklerin çarpık, perişan hâlini düşündürür hem de aynı sebebe bağlı olarak merhamet hissini açığa çıkarır.

İkinci bölümde şair şimdiki zamanda şehri dolaşmaktadır:

*Gizemli bir dehliz gibi şehri dolaşıyorum
sıkıca tutuyorum kendimi şehre karışmaktan alıkoymaya*

Şairin gizemli bir dehliz gibi şehri dolaşması her ne kadar şehrin gizemli bir dehliz oluşunu ifade ediyor gibi görünse de ifadenin yapısı gereği gizemli bir dehliz gibi olan aslında şairin kendi varlığıdır. Bu, şiirin üçüncü bölümünde açıkça ifade edilmiştir. Mısra, öncelikle şairin, fakat aynı zamanda şehrin bir dehlize benzetildiğini anlamayı mümkün kılacak şekilde biçimlendirilmiştir. Fakat her iki durumda da ortaya çıkan anlam, şehirle şairin birbirinden ayrı, birbirine yabancı olmasıdır.

Şair, şehirde yürürken her yerinde, “biraz kürt, biraz köylü, biraz makina” olan “urlar” çıkar. Bahar geldiği için şair kangren olmaktadır. Uurların çıkması ve kangren olmak birbirini tamamlayan ifadeler olarak şehrin hastalıklı yapısına işaret eder. Bahar, burada olumsuzluğu, hastalığı açığa çıkaran veya bunların görülmesini sağlayan bir işleve sahiptir. Bahar mevsiminde tabiatla tomurcuklar patlar, çiçekler açar, dallar sürgün verir, bütün bunlar güzeldir. Fakat şehirde ve şairin varlığında büyüyen urlardır, sonuç olarak ortaya çıkan ise kangrendir. Şair, kör bir ustura ile kestiği için urlar kopmaz ve ona şehri gezdiren. Kör bir usturanın, keskin olan bir ustura bulunmadığı veya bulunmadığı için mi kullanıldığı şiirde belirsiz bırakılmıştır. Bununla birlikte kesilmiş, fakat kopmamış urların varlığı daha korkunç, daha ıstıraplı bir duruma işaret eder. Ayrıca kopmamış urların şaire şehri gezdirmek gibi bir işlevi vardır. Onlar olmasa, onlar o hâlde olmasa şair, şehri gezmeyecektir. Uurlar, şehrin sebep olduğu menfi hâllere işaret ettiğine göre şairin şehirde yürümesinin sebebinin, bu menfi hâllerin onun varlığına yüklediği bir sorumluluk olduğu anlaşılır. Böylece şair, hem şehrin sebep olduğu urları gösterir, hem de onlar aracılığıyla şehri, şehrin ura, kangrene yol açan kirli çehresini görür. Bu sırada bırakabileceği her şeyi bırakır.

Bu bölümün son mısralarında şehrin mahiyetini gösteren birbirine zıt iki manzara söz konusu edilir: Köprüler

kızlardan geçilmemekte, kız tortuları şairin ayak bileklerine kadar yükselmektedir. Fakat aynı zamanda tülbentlerden körpe yavruların kanı süzülmemektedir. Kız tortuları ile körpe yavrular, tortuların yükselmesi ile kanın süzülmesi arasında ifade bakımından uygunluk, anlam bakımından zıtlık vardır. Kızlar menfi, yavrular müspet çağrışımlar taşır. Kızları yükselen birer tortu hâline getiren de yavruların kanının tülbentlere sızmasına sebep olan da şehir, şehrin düzenidir. Avluya bırakılan bomba, bir imge olarak şehrin korku uyandıran karanlık düzeniyle ilgili anlatımı tamamlar.



Üçüncü bölümde anlatım önce ben'den biz'e evrilir, sonra tekrar ben'e döner. Şiirin ilk bölümünde şair tek başına şehre girişinden bahsederken şimdi bunu birinci çoğul şahsın anlatımıyla yapmaktadır. Çünkü bu bölümde şair, geçmiş, geçmişte şehirdeki hâlini hatırlar. O zamanlar şair, korkmamaktadır, urları yoktur, suçu yoktur, şehre karışmayan bir dehliz değildir. Kendini sevinçle kovalamaktadır. Bu sırada onu başkalarından ayıran bu “kendini kovalamak” olmalıdır. Bu bölümde ur kelimesiyle suç kelimesinin peş peşe zikredilmesi, dolayısıyla ur ile suçun anlam ve işlev bakımından birleştirilmesi; ur ile işaret edilen anlamı hem pekiştirir hem de açıklar. Suç, asıl anlamıyla kanuna aykırılığı ifade eder. Kanun, mevcut siyasi düzen tarafından tesis edildiği için suç işlemek bir bakıma düzene karşı gelmek demektir. Şair, geçmişte suçları ve urları olmadığını söyleyerek aslında şimdi urları ve suçları olduğunu da söylemiş olur. Nitekim onu ikinci bölümde kopmayan urlarıyla dolaşırken görmüştük. Uurlara ve suçlara sahip olması, şairin suç işlediği şeklinde anlaşılabilir. Suç da ur gibi bir anlama, fakat daha açık bir anlama işaret eder. Bu mevcut düzene aykırılık, karşı çıkış, onu kabul etmeyiştir. O hâlde ur, şairin şehrin menfi yapısı ve özellikleri karşısında iç dünyasında hissettiği tepkinin somutlaşmış bir şeklidir, onu yiyip bitiren bir derttir.

Dördüncü bölümde vakit gecedir. Gece sadece vakti değil, aynı zamanda şehrin manen içinde bulunduğu karanlığı da ifade etmektedir. Anlatımın bazı unsurları; makinalar, banka hesapları, navlun bu defa şehrin neye delalet ettiğini daha açık bir şekilde gösterir. Bu, elbette mevcut kapitalist düzendir.

Beşinci ve altıncı bölümlerde isyan, sevgili ve sevinçle özdeşleştirilir. Şairin şehirde yürüyüşü, “dünyanın sarsak hırgürüyle dalaşmak” isteyen bir partizanın yürüyüşüdür. Bu yürüyüş, karşı çıkışın, isyanın, şairin varlığındaki dışavurumudur.

Evet İsyân, Kan Kalesi'nin bir bakıma devamı gibidir. Esasen Evet İsyân başlığı, kendi başına iki şiir arasındaki münasebeti ortaya koymaktadır. Diyebiliriz ki Evet İsyân'da Kan Kalesi cengi devam etmektedir. Şiirde geçen merd-i meydan, Hazret-i Ali'yi çağırıştırır. Şair, Hazret-i Ali gibi cenktedir:

*Ben merd-i meydan
yani toprağın ve kanın gürzü
güllerin bin yıllık mezarı bendedir
yukardan bakarım efendilerin pusatlarına
insanların bütün sabahlarını merak ederim
gök hırpalanmaktadır merakımdan
ıtır kokan benim yumruklarımdır
benim kavgamdır o, aşk diye tanınan.*

Sevgilim Hayat, şiirinde de şairin şehirle savaşı devam eder. Bu defa, sevgili ile özdeş olan hayattır, hayat ise “çocuklar aşkına savaşmak”tır:

*Ey şehre başaklar:
militan ruhlar ekleyen hayat!
gün turuncu bir hayalet gibi yükseliyorken
izmarit toplayan çocukların üstüne
çekleri imzalanyorken devlet katlarında faşizmin
bacımı koyvermiyorken şizofreni,
yüzüme bak
ve rahmini bana doğru tekrarla
ben öyle bilirim ki yaşamak
berrak bir gökte çocuklar aşkına savaşmaktadır*

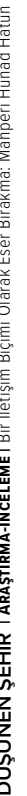
İsmet Özel, Partizan'dan Sevgilim Hayat'a kadar üzerinde durduğumuz bütün bu şiirlerde şehre, şehrin temsil ettiği kapitalist düzene kendi varlığına istinat ederek karşı çıkar. Bu karşı çıkışı savaşla görünür, hissedilir hâle getirir. Önce bir istek, sonra bu isteğin tahakkuku olarak şiirde somutlaştırılan savaş, onun dünya ve dünyanın mevcut hâli karşısındaki durumunu ve tutumunu ortaya koyar. ■

DÜŞÜNEN ŞEHİR – ARAŞTIRMA İNCELEMESİ – Bir İletişim Biçimi Olarak Eser Bırakma: Mahperi Hunad Hatun

Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İletişim Fakültesi
alikorkmaz@erciyes.edu.tr.

Kayseri, Anadolu Selçuklu sultanlarına Konya'dan sonra ikinci başkent olmuştur (Kılıç, 2010: 28). Başkent olması sebebiyle Kayseri'de birçok Selçuklu dönemi eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin birçoğu günümüzde de kullanılmaktadır. Bu eserler hem Selçuklu Devleti'ni hem de o eserleri yaptıranları yaşatmaktadır. Günümüze kadar eserleri ulaşan kişilerden birisi de Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın eşi Mahperi Hunad Hatun'dur. Hem kadınların toplumda önemli görevleri olduğu, hem de toplumun ihtiyaçlarına servetlerini harcadıkları için saygı ve takdirle anılmaktadır. Hunad Hatun, sultan eşi olması sebebiyle Anadolu'nun çeşitli yerlerinde eserler yaptırmıştır. Başta Kayseri olmak üzere Tokat, Amasya, Yozgat ve Sivas'ta bugün bile ayakta olan eserleri bulunmaktadır. Kitabelerde unvanı "Safvetü'd-Dünya ve'd-Din Mah-peri Hatun" (Din ve dünyanın yüz akı) olarak geçen Mahperi Hunad Hatun, eşinin ve oğlunun saltanatı dönemindeki gücünü göstermektedir. Çalışmada, 13. yüzyılda yaşamış Hunad Hatun'un eserleri ve günümüze yansımaları ele alınmıştır.

Eser bırakmak, yani kalıcı olmak insanın bir özelliğidir. Hayatımız, bizden önceki hayatları kendimize katmak ve sonraki hayatlara da aktarılmak üzerine kuruludur. İnsan



İnsan doğar, yaşar ve ölür. İnsanın ömrü sınırlıdır. Bu sınırlı ömründe ortaya çıkardığı her türlü eser, ölümünden sonra da o insanı yaşatır. İnsanlar eserleriyle sonsuza kadar yaşar. Tüm insanlık için bırakılan eserler, eseri bırakan kişiyi topluma anlatır. İnsanlığa hizmet eden yazarlar, mimarlar, devlet adamları, şairler, bilim adamları bıraktıkları eserlerle hiçbir zaman unutulmaz. Eserleri var oldukça onlar da var olur.

Selçukluların büyük sultanı I. Alâeddin Keykubad, 1220 yılında tahta çıktığında kendisine ilk hedef olarak Alanya şehrinin fethini seçmişti (Çayırdağ, 2001: 9). Hunad Hatun; Akdeniz kıyısındaki Karaesion (Coracesium) sonradan Kalon-oros denilen ve Alâeddin Keykubad'ın "Alaiye" ismini verdiği kaleler şehri Alanya'nın son hükümdarı Kyr Fard adındaki tekfurun kızıdır (Satoğlu, 2002: 172). Kyr Fard'a Kalonoros Kalesi'ni teslim etmesi karşılığı, Akşehir

Doğum tarihi bilinmeyen Hunad Hatun'un türbesi, külliyeinin içindedir. Külliyeinin güneybatı köşesinde, cami ile medrese arasındadır. Kare bir kaide



üzerine sekiz köşeli olarak yapılan ve her yüzünde değişik motifler bulunan türbeye, medrese içinden merdivenle çıkılan kapıdan girilmektedir. Türbe içindeki ikinci mezarda Keyhüsrev'in 1264 yılında vefat eden kızı Selçuk Hatun yatmaktadır (Satoğlu, 2002: 173). Moğol istilas ve ardından karışık ortam düşünüldüğünde, bu kümbetin Hunad Hatun'un sağlığında yapılmış olabileceği akla yakın gelmektedir (Kuru, 1998: 352).

Medresenin yapılış tarihi belli değildir. Ancak güney duvarının bir kısmının cami beden duvarı olarak kullanılması, 1237 tarihli camiden önce yapıldığını göstermektedir. Yapım malzemelerine ve tekniğine bakıldığında aralarında fazla zaman farkı olmadığı anlaşılmaktadır. Camiden kısa bir zaman önce 1235 yılı civarı yapılmış olduğu düşünülmektedir (Özbek ve Arslan, 2008: 329). İlk müderrisleri arasında Mevlana'nın ilk hocası Seyyid Burhaneddin'in de bulunduğu Hunad Medresesi'nde çok sayıda değerli ilim adamı yetişmiştir. 1929 yılından itibaren Vali Fuad Bey'in direktifleriyle müze olarak kullanılmaya başlamıştır (Satoğlu, 2002: 173).

4. HUNAD CAMİİ

Kayseri şehir merkezinde ve Kağınpazarı mevkiindedir. 1238 yılında büyük Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın karısı ve Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi Mahperi Hunad Hatun tarafından inşa ettirilen külliye'nin bir bölümüdür. 2203 m² alan üzerine 48 büyük ayakla oturtulan ve üç kapısı bulunan bir camidir (Satoğlu, 2002: 171).

Batıdaki taç kapı üzerinde bulunan kitabe yapının 1238 yılında Alâeddin Keykubad'ın eşi Mahperi Hatun tarafından yaptırılmış olduğu yazılmıştır (H. 635/M. 1238 yılında inşa edilmiştir.) (Özbek ve Arslan, 2008: 71). Hunad Camii'nin doğu kapısındaki kitabe "635/1238 tarihinde Alâeddin Keykubad'ın oğlu Keyhüsrev devrinde yapılmasının emredildiği" yazılıdır.



Batıdaki kitabe "Emera" geçmekte olup, Gıyaseddin'in buyurduğu anlaşılır; ancak hemen arkasından "el-Melike-tu'l Kebira" gelmektedir. Bu durumda fiil/eylem ikisini de kapsar. Doğudaki kitabe "emerat" geçmektedir ki Gıyaseddin Keyhüsrev devrinde Mahperi Hatun emretti anlamına gelir. Oğlunun sultan gözüktüğü devirde valide sultan bu caminin yapılmasını emretmiştir (Işık, 2005: 15).

Osmanlı döneminde "külliye" adı verilen cami, medrese, hamam, kütüphane, türbe ve benzeri birimlerden oluşan yapı grubunun en önemlilerinin bir arada yer aldığını görmekteyiz. O dönem için erken sayılan böyle bir külliyei oluşturtması, "Meliketü'n Nisa fi'l Âlem" (Dünya kadınlarının prensesi) unvanını hak ettiğini göstermektedir. Hristiyanlıktan Müslümanlığa geçen biri olunca, bu durum daha bir önem

kazanmaktadır (Işık, 2005: 20). Evliya Çelebi, Kayseri'yi ziyareti sırasında (1649) bu caminin cemaatinin bol olduğunu haber vermiştir (Işık, 2005: 20).

5. HUNAD HAMAMI

Kayseri'deki hamamların en eskilerinden biri olan bu hamam da, Hunad Külliyesi'nin bünyesinde ve güney kısmındadır. M 1237 yılında Mahperi Hunad Hatun tarafından, kadın ve erkekler için olmak üzere iki bölüm halinde inşa ettirilen hamam zaman zaman tamir olmuştur (Satoğlu, 2002: 171). Selçuklu hamamları içerisinde özellikle bezemeleriyle farklı bir yere sahip olmaktadır (Kuru, 1998: 494). Hamam sağlam olup günümüzde kullanılmaktadır (Özbek ve Arslan, 2008: 489).

6. İNCESU ŞEYH TURESAN ZAVİYESİ

Şeyh Turesan Zaviyesi, Kayseri ili İncesu ilçesinde, İncesu ile Ürgüp'e bağlı Başköy arasında, Tekke Dağı mevkiinde bulunmaktadır. Sağlam durumda olup ziyarete açıktır. 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde inşa edilmiştir. Vaktiyle Horasan'dan gelerek İslami konularda halkı aydınlatan Şeyh Turesan, aynı yerde yaptırdığı çilehanede kırk gün inzivaya çekilmiştir (Satoğlu, 2002: 425).

Kitabesi: Giriş kapısı üzerinde beyaz mermere dört satır olarak düzenlenen kitabe yapının Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev'in saltanat yıllarında, (1237–1246) annesi ve I. Alâeddin Keykubad'ın eşi Mahperi (Hunad) Hatun tarafından yaptırıldığı belirtilmiştir (Özbek ve Arslan, 2008 1043–1044). Kitabe yer alan "Safvetü'd-Dünya ve'd-Din", Hunad Hatun'un kitabelerde geçen unvanıdır. Yine kitabelerde büyük melike olarak da anılmakta, ismi "Mahperi" olarak yazılmaktadır (Çayırdağ, 2001: 14).

O zamanki imkânlarla buraya gerekli malzemeyi taşıyıp bu binayı yaptırmak gerçekten büyük bir kadirşinaslıktır.

Tekke yaklaşık 21x14 m ebadında olup dikdörtgen bir plana sahiptir. Duvarlar küçük sıralı kesme taşlarla inşa edilmiş, bina tonoz ve kemerlerle örtülmüştür. Ortada sembolik küçük bir kubbesi bulunmaktadır (Çayırdağ, 2001: 10–12). İncesu'da, Tekke Dağı diye bilinen mevkide Şeyh Turesan Veli Hazretleri adına, kervansaray ölçülerinde tekke yaptırmış, adına vakıflar bağışlamıştır (Işık, 2005: 19).

Diğer Eserleri: Tokat, Çekerek (Yozgat) arasına yol emniyetini sağlamak ve ticaret yapan tüccarları ücretsiz olarak konaklatmak için altı büyük kervansaray yaptırmıştır. Camisine ve hanlarına aynı zamanda büyük gelir kaynakları olan vakıflar bağlamıştır (Çayırdağ, 2001a: 10). Tokat'ın Pazar ilçesi yakınında bulunan 636 (M 1239) yılında yaptırmış olduğu Hatun Hanı, 637 (M 1240) yılında yine aynı yol üzerinde Karamağara yakınında yapılmış olan Çınçınlı Sultan Hanı, Çekerek Suyu Hanı, Tahtaoba Hanı, İbibse Hanı ve Ezine Pazar Hanı gibi muazzam yapıları yaptırmıştır (Çayırdağ, 2001b: 98).

SONUÇ

İnsanı diğer canlılardan ayıran özelliklerden birisi de kendinden sonrakiler için eser bırakmasıdır. İnsan sadece kendisi için yaşamaz. Bilgi ve birikimini kendisinden sonrakilere aktarır. İnsanın doğasında, yapısında bu vardır. Binlerce yıl önceki mağara resimlerinden günümüze kadar insanlar eserler bırakmıştır. İnsanlar, geçmişten aldıklarını kendi hayatlarında zenginleştirerek gelecek nesillere aktarır. İnsanlığın yaşaması için bu gereklidir. Mevlana'nın Mesnevi'si, Yunus Emre'nin şiirleri, Mimar Sinan'ın eserleri hep insanlık için yapılmıştır. Yüzlerce yıl önce meydana gelmiş bu eserler günümüz ve gelecek için yol gösterici olmaktadır. Büyük küçük binlerce eser geçmişten geleceğe hizmet etmektedir. Bu eserler hem yapanı, hem de yaptıranı yaşatmaktadır. Geçmiş ile gelecek

arasında bir iletişim kurmaktadır. Çalışmada Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın eşi Mahperi Hunad Hatun'un 13. yüzyılda yaptırdığı eserler ele alınmıştır. Bu eserlerin birçoğu günümüzde kullanılmaktadır. Hunad Hatun elindeki servetini ve gücünü halkı için, insanlık için kullanmıştır. O dönemdeki iç mücadeleler ve Moğol istilasına rağmen bu eserleri meydana getirmiştir. Özellikle Kayseri'de cami, medrese, türbe ve hamamdan meydana gelen ve günümüzde de kullanılan büyük bir külliye yaptırmıştır. Şairin dediği gibi "İnsan ölür kalır eseri." Bu eserler, hem insanlığa hizmet eder hem de yaptıranın hayırla yâd edilmesini sağlar. ■

KAYNAKÇA

- Ahmet Nazif Efendi (1987). *Kayseri Tarihi (Mir'at-ı Kayseriyye)*, (Haz. M. Palamutoğlu), Kayseri Özel İdare Müdürlüğü ve Kayseri Belediyesi Birliği Yayınları No: 2, Kayseri.
- Çayırdağ, Mehmet (2001a). *Şeyh Turesan Veli Hazretleri*, Şeyh Turesan Veli Hazretleri Derneği Yayınları, Kayseri.
- Çayırdağ, Mehmet (2001b). *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, Kültür Yayınları No: 38, Mira Ofset, Kayseri.
- Durero, Gisele K. (2012). *Mahperi Hatun*, (Çev. Lale Arslan Özcan), Gita Yayınları, İstanbul.
- Işık, Mustafa (2005). *Tarihi Kayseri'de Kadının Adı*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları No: 42, Kayseri.
- Kılıç, Abdullah (2010). *Geçmişten Geleceğe Kayseri*, Bilnet Yayıncılık, İstanbul.
- Kuru, Alev Çakmakoglu (1998). *Kayseri'de Türk Devri Mimarisi*, Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar, İlköz Yayıncılık, Ankara.
- Satoğlu, Abdullah (2002). *Kayseri Ansiklopedisi*, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri: 2932, Başbakanlık Basımevi, Ankara.
- Özbek, Yıldırım ve Arslan, Celil (2008). *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*, Kayseri Büyükşehir Yayınları, Cilt 1–2–3, Kayseri.
- <http://www.dmy.info/eser-birakmak/>, (erişim tarihi: 25.01.2016).
- www.ozdeyis.net/kamil-odur-ki-koya-dunyada-eser-eseri-olmayanin-yer, (erişim tarihi: 25.01.2016).
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.56cfdd37b173b0.35729899, (erişim tarihi: 15.01.2016).
- www.google.com.tr/search?q=hunad+hatun&biw=1366&bih, (erişim tarihi: 26.01.2016).

Işık Kuyuları

HASİBE ÇERKO



SARAJEVO. GÖĞÜN, ALÇAKTAN SARAN DURU VE MAVİ SALINTILARI KATIŞIKSIZ BİR YANSIMAYLA AKIYOR tarihî çarşıda: dükkânların önünü altın uyum ezgilere boğuyor; madeni tınlarla eğiliyor küçücük pencerelerin ışıkları.

Pınarlar tütüyor imparatorluk zamanından kalma parke taşların üzerinde; çalkalanan çiylelerin ince ışığı, taşların aralarındaki kumları en dipteki sınırından kavramış, vahşi bir aydınlık sergiliyor; fakat aslında bu parıltılar, bütün çeşitliliği ölçüye vurulamaz sınırsızlığıyla yoğunlaştıran kaderin hüznünlü boşluğu. Hüznünlü şekil -kendi alevlerinin soğuk zincirleriyle örülü, uçsuz bucaksız açılmış duyarlıkları göz, nabızı atan çıplaklık- giriyor araya. Hüzn, o taşlaşmış boşluk, kelimelere ve dile dönüşmek uğruna sert ılık zincirleriyle sarmaş dolaş, alttan alta geceyi çağırıştıran saydam duvarlarının kupkuru hışırtıları içinde beklerken böyle acıklı bir sessizliğe gömülüyor ki, gecenin ta derinle-

rinde saklı deniz, soluğunun gümüş buğusuyla bezenmiş damlalarını büyüklüğün uçsuz bucaksız genişliğiyle ve ilk sabahın saflığı ile mekâna yayıyor ve taşlaşanı yavaşça ıslatarak yumuşatıyor, sonra kendine çekiyor ona doğru kayması için daha bir dokunan yavaşlıkla. Mekân daha bir güzelleşiyor, tatlılaşıyor; heyhat, ruhu, hem gecenin hem de ışığın özüne damlalar halinde indiren huzur yumuşaklığı yüzümün, ellerimin üzerinden akıp gidiyor da doğallık içindeki sonsuz akışa karışamıyorum ben.

Dünyaların bütünlüğünün acı kıyılarına erişememenin, dünyayı seslendirememenin, aşına olana kanatlanamamanın yoksunluğuyla dolu, ormanda yolunu kaybetmiş birinin çaresizliğiyle ve dehşetle sarmalanmış, yabancılık kokan yarı varlıkların bakışları altında geziniyorum bu kentte; ne yaparsam yapayım aşırı duyarlılaşma ve uyanışın tedirgin edici boyutlara varmasını önleyemiyorum.

Göğün maviliği içimde kesit kesit açılıp enginleşene kadar eziliyor Ben'im; soyuluyor, soyuluyor artık varolmayışının korkunç çıplaklığına, varlığının en ilkel noktasına, biçimsizliğe doğru; ağır ağır, uzun süren zahmetsiz bir dalgınlığın ardından sanki yüreğin ürpertilerine dönüşüyor ve bu gökyüzü zamanının her yöne açılmış sınırlarının uçurumunda, yolculuğunun ışıklarla titreyen noktasında güvercin, eriyor.

Kendini her türlü varolandan çözerek aşıp giderken yazıya dökülemez çokluktaki resimleri, çehreleri kristalleri... Dünyevilik dışı kanatlarının hafif dokunuşuyla uyandırıyor tüm bürünenleri ışığına.. yakıcı tutkuyla.

Köpüklerle serpiliyor tomurcuklar gülümser gibi, yanı yöresi sonsuz bir kubbeye doğru.

Semanın buz dağlarına yayılan acı tüycükleriyle inci, dorukları örtüyor. O ıslak incilerin her biri, ve gövdeden

kopan milyarlarca tüycükler güvercin doğuruyor da şehir akıl almaz arınmışlığa yuvarlanarak gizemlerin kuyularına dönüşüyor. Kavranamaz olanın o, hiçbir kokuyla ve hiçbir saflıkla karıştırılması imkânsız varlığının büyük uyumunun evrenler dolusu dalgalarında ürperiyor özlü parıltılar.

İşte kanatsız gövdeler, güneydeki akışın yalnızca sezilebilir devinimi üzerinde, güvercinin gelişiminin ilk çizgileriyle ışıldayan o doruklarda neredeyse tamamlanmış birer yaratılış şeklini alarak eriyorlar.

Evet, çözülüp gidiyorlar; böylece ilkenden büyük bir görkemle yumuşacık, yıldızlarla örülü zirveleri resimleyen, zenginlik aşıl原因 bir zamanın sonsuz gerçekliğine izini kazıyor o doğurgan biçim, tamamlandıkça yaklaşıyor simgeler çokluğunu da içine alan, daha kesin bir varlık düzeyine.

Önce ışık zerreciklerinin doluluğu yüzünden duyulamayan, fakat gittikçe daha yakından duyulabilen uzaklığın sevgi tufanının çekimine kapılmış, dünyaların ardından yıldızlara ağlıyor. O, ak gözyaşları kanatlarının ucunda hâlâ ışıldayan, biçimlenip başkalaşan ve özünün ırmaklarında yitip giden susayış. Âşık, buruk, bir benzersiz gören yeryüzünü. Duruşu öylesine korunmuş ve hafifçe taşan bir mutluluk ki, onunla beraber kayıp giden güzellik bile saydam narınlığını berkitip daha korunaklı kılamazdı onu, ve bir yerlerde duyulmadık bir müzik varsa eğer, onun ruhundan parıltılarla damla damla sızılmaktaydı. En son bütünlüğü göğsünde barındırmasıyla derinden derine ölümü şakıyışı muhteşimdi.

Ah, nasıl bırakıyor kendini. Uçuyor. Benliğindeki akışın, vahşi, anlaşılmaz, duyulmadık sarsıntı dalgaları arasında, güvercinlerin geçit törenini çiziyor, boynuzdan kapıyı geçince ebediyet yurdunun loşluk tabanında yansıtılacağı.

Çıplaklığıyla mekâna dair her şeyi sarıp sarmalayacak kadar büyük, temiz, -bakirliği yüzünden kırıl原因 -kurşunu bir gözyaşı gibi havayı ağırlaştırmış kanatlar, gittikçe, gittikçe derinleşiyor, yüceliyor, gölge loşluklarla beziyor oluşumun kaynaklandığı mekânı.

Kendini mekân haliyle açığa vurduğu noktada özlerin yenilenen imgelerini, dağın tepelerinden kopan biçimsiz buzların tozunu peşinden sürüklüyor, doyurup büyütüyor güçsüz şeyleri. Birbirlerine doğru esmekte, birbirlerini karşılamakta olan şeffaf şeyler az ya da çok belirginlik kazanırken asla birleştirilemeyen tabiatlar daha kenar çizgilerine kavuşmadan parçalanıyor.

Çünkü yalnızca iyilik toplanabilmekte doğuş için, ve toplanan duyarlıklar kendi peteğinin içini diğerine püskürtmede, birleşmenin yolları açılsın, çatlayan bir sürü kader tohumları, gönül akışları birbirlerini karşılasınlar, birbirlerinde gerçekleşsinler, ruhun zaman ve akış kanununun gerçekleşmesinde şekillensinler, canlansınlar ve ruh, imge gerçekliğinin kapılarını açsın onlara diye.



Ah, kader, sana bu derin hasret, yalnız hafızadaki bir imgeden mi, yoksa hafızadan bağımsız bir tanımadan mı kaynaklandı? Ya o, hiçbir şeyi yarıp geçememenin çaresizliğiyle korkunun boyunduruğunda kalakaldığım gece nereden, nereden...

Nasıl yaşlıydı kent. Bükülüyordu yollar, güçsüz, gergin. Ve binalardaki yazılar üzüntü veriyordu. Yalnızca bir resim, dünyevi bir şekil değillermiş gibi, kahve çekirdeklerinin devce sınırlandırıldığı koskoca duvar ne garipti.

...

Yüreğin derinindeki gökyüzüyle yeryüzü arasında o mezarlar, yitip gitmiş varlığında yoğunlaşan billur bir sesle itildi yıldızların önüne, akıp gidenle birleşsin, zamanın bu acı kesitinden özgürleşsinler diye. Fakat ilkin yüz yüze geldiğim alacakaranlık darboğazı aşıp taşlaşmayı geçersiz kılmak son derece yaralayıcıydı. Oysa ey kader! Sen değil miydin, bu duyulmamış sesi ve ateşlerin kuyularını beklememi isteyen, hazırlayıp beni çıkışa, doğmamış çocukluğumla birlikte ondan da öteye yönelten bakışlarımı...

Orada, özsuğunu mayalayıp yaratılanı zenginleştirecek cevher, çivit mavisinde dalgalanıyor bütün ihtişamıyla. Gök kabuğunun sedefinden yağınla, gözlerde bu ısıltı, dehşetin ve güvencesizliğin sınırlarını delen bu uyanış... Yine de bilemiyorum. O soluk alamayan taş görünümlü parıldayışın gümüşü sarsıntısı kalbin hasretine mi yönelikti, - kalp sınırsızlığın, aşkın ve ölümün birliği olan hasret uzayının içine alınmıştı.

Öyle ki; olgunlaşmış günün canlı turunc ışığı, süzülenin korkunç boşluğuna devrilmekte. Süzülüp gidenin mahveden boşluğuna devrilmekte.

Boşluk titremiyor, kader titremiyor, hayır. Dorukta hiçbir şey titrerken görünmüyor. Gidenin yerini alan, geçitlerden geçmemiş dipdiri bir soluk. Gene canlı turunc bir renge yakın parlaklık. Kentin yükseklerindeki kırmızı çam ağaçlarının üzerinden aşıp giden bir şeffaflık olan can. Yumuşak, serin, tertemiz ve geceyi barındıran doku. Kentin kırmızı çam ağaçlarının yaprak kenarlarında pırıldayan mor dumanların, sonra serin sabah güneşinde çeşmenin birden güvercinleşen turkuaz kubbesinin dertleştiği, iç döktüğü.

Sade, güvercinin özsuğu ışıyan beyazlığı uzaklardaki güzelliğin gündönümü kokusunu kente yayarken o güzellik de güvercini tutuyor, ellerinin süt çizgisiyle sonsuz ak tarlanın belirleniş toprağını karıyordu. Sırlarını mor dumanlar anlatıyordu.

Tarihî çarşının karşısındaki pazar yerinin rengârenk ürünlerle, çiçekler, çocuklar ve başka bir sürü tatla doldurulmuş inciten anlamlarına mıydı vurgu, tentelerin fosforlu renklerine mi, şu cansız, ama yine de üzen tentelere mi, sağda, yolun düşman mermilerine hedef olduğu için parçalanmış dokusunun az ötesinde yeşillik satan kadının çaresiz ve gururlu bakışlarına mıydı, yoksa...

Tanrım! Bu kentte nasıl karmaşık bir duygusu var ışığın. Soğuk ışığın dönen, yuvarlanan şeritleri ansızın sıcak bir gülüşle değiştiriyor şeridini.

Odun ateşleri yanan kahveler günışığından fazla derimize inmiyor, demek saadet de hüznü kadar doğayla büyüüp serpiliyor.

Yüreğimin sığa doymaz yanı nasıl sevinçle doluyor, örtüp güneş perdelerini, som altınla kuşandırmak istiyor içini.

Saçları lüle lüle, sarışın bir prenses oluyor çarşının üşüten kumaş dükkânları. Oralarda kadınlar var, terleyen kanları sıcak kumaşlara bürünen.

Tuhaf, evet, içindeki bilinmez bir acıyla cebelleşen, koşuşturan, ekmek sepetlerini hafifçe sallayarak gözleri üzerine çeken çok zarif kadınların ardı sıra, bütün bu varoluşların imgesini, kristal çizgilerle çizilmiş göklerdeki incecik yüzü ruhumun alev kesitleriyle karşılıyorum.

Hıncahınç, kaynayan reçine sıcaklığında, güllü duvarlarının her yerinden yapraklar taşmış, salkım saçak canlı çiçek çanaklarıyla süslenmiş bir dükkânın kapısı önünde beklerken - gri renkli katedral yumuşuyor mu, çukurlaşıp bükülecek sanki - sağda çamurlu bir yaprak, gelecekteki yurdunun ormanlarını seriyor gözlerimin önüne.

Duygulandırıyor, güneşle yüklü yaprak vadilerinin derinliklerinde dinlenen kuytulukların kokusu için adayacağım kan.

Yeniden doğuşun lütfu gözlerime çöküyor, ve dost oluyor gri renk.

Açık çarşayı dolaşıyorum. Zaman, ah, sonsuz zaman! Doygunluğum, renk renk ay ışığım! Hep yeni dünyalardaki olgunluk meyvelerini devşirmek isteyen, bunun için acılarla yakınan ruhumun zorunluluğusun sen.

İşte, görünmez parıltıların bedenimi havaya kaldırır gibiydi, bu yüzden uçta bir ihtiyaçla oturduğum hanın



kahvesinden çıkıp dışarıyı dolaştım biraz. Gözlerim buğuyla doluyordu, bakışlarıma sinmiş bakışlarının kutsallığı içimi sarmıştı oy! Derin zaman, yüreğim, tertemiz yuvam olan giz.

Güneşin taşlarında öğütülecek buğdayların senin uçsuz bucaksız tarlalarından alınıp o ürkünç mağara ağzına dökülmesini hissederek bilmediğim yabancı yollarda, iki

yandan görkemli yapıların çizdiği geniş caddelerde yürüdüm, anlatılmaz korkularla.

Enli taş köprülere, nehirlere, mabetlere, tren yolunun bu tarafından ulaşabilirmişim gibi geliyor. Korkuyorum öbür tarafından. Öbür tarafta tedirgin, yalnız tek kez yürüyebildim yolun sonuna kadar.

Açıklarda kocaman büyüğü bir gemi gibi yüzen güneş, parçalanmayı yaşarken açığa çıkan kıvılcımlarını fırlatıyor senin küresel buğdayının.

Çok uzaklardaki coşkun ışık, semanın sinirlerini en dipteki kalın, hissiz kristalinden sınırlara dek yarmış, ateş filizlerinin parçalandığı kalın dokunun ardında kubbeleşmiş güneşin baltığından dökülüyor.



Fakat güneşten de göğün diri soluğundan da çıkmayan sönük, insani günlerin meselelerine tamamen yabancı bir saflıkla durmadan kaçan şekilsiz, dilsiz bir şey var: kemik tozlarından yayılan mat bir ısıltı, bir meçhul. Gördüğüm doğruysa, birleşik bir biçim almaya uğraşılıyor, cisimleşmek istiyor, gerçi tanelere yükselmiş olmakla, cisimleşmekle yetinecek gibi de görünmüyor.

Çekirdekler, sürgünler, çifte çifte damarlar, zincirlerinde hisler belirsinsin, gül kanar gibi serpilsin, veriminin doruğunda devrilecek olsun, olgunlaşıp evrenlere saçılınsın, tozlaşsın istiyor. Bazen kırmızımtırak bir pus halini alıyor.

Hiçbir varoluş özelliği alamamış bağlanma tutkunu enerjiler dizlerimin dermanını kesiyorlar; yukarıda, aşağıda, başımın üzerinde, dudaklarımın kenarında fırıl fırıl dönüyor her bir pırıltı. Arkamda kaostan kopan milyonlarca eksik çizgi, yaratıklar, yarım kalan sesler, çığlıklar, hayvani, bitkisel, insansı gölgeler var gibi.

Konfetiler, dalga dalga ağaran şedit kargaşa, değirmi çekirdeklerin saydamlık içindeki çatlayışları.. tekrar kabarcıklar oluşturarak kendi kendilerini parçalayıp mahvedişleri.. ve artık güneş suyunun kenarındaki mavi yeşil yosunlara savrulanlar.

Ak evrenlerin zembereği boşanmış gibi kentin her yerindeler. Belki bu yüzden binaların görünmez yanları hep uçurummuş gibi bir hisse kapılıyorum. Pazar yerinin üzerinde pulcuklarla süzülen, kayan göktaşları mı, insanlar her yerde yoğun, mutlu bir eyleme girişmiş. Sevgi, yalpa vurarak kayıyor alanlarda, fakat Sarajevo'da yarı huzursuz gezinmemi engelleyemiyor hiçbir şey. Çünkü kentin toprağına ayağımı bastığım erken sabahın beni üşütmesinden bu yana son derece huzursuzum.

Oysa karlı bir ufkun göğünden daha yalın bu göğün gündüz mavisi müthiş, bulunmaz, nadide bir tonda.

Ve gece, kentin bu mayıs gecesindekinden daha derin, daha koyu bir mavi rengi hiç görmedim ben.

Çeşmedeki meleklerin heybetli bulutlar gibi kanat çırttığı. İri yaprakları kahvelerin içersine sarkan ıhlamur ağacındaki verimin ağırlığı.

Kehribara teşne kanlanmalar.

Rengi, üzümün nemli kabuğu yapraklar, limon çiçekleri, kar ısıltılar.

Kahve kokulu havada donup kalan büyülerin çiçekleri...

Küçücük ahşap yapıların arasında tanıdık bir sarsıntı, gümüş kapaklarla yiyecek ve eşya görünümelerini darma-dağın ediyor.

Eriyor kumaşlarla taşlar, şangırtılar, sararan ilkyaz, sararan çanlar, ipekler...

Başımın üzerine boşaliveren ışık kumsalı mı, hatıralardan esen, şimdi burada, zamanı donatan eşsiz ıra mı?

Göğün mavisi dünyanın bu iç yanlarına öyle nüfuz ediyor ki, en eski sabahın ve gelecek sabahların arasında kaldığım şimdide, ırayı hatırlar gibi oluyorum; çocukluğun güneşinin, içinde dinlendiğim yoğun turuncu kokusu bu.

Hafiften ferahlamış mıydım, bilmiyorum. Duraksıyor, geriye çeviriyorum bakışlarımı: dünyanın kırılğan mağara görünümü, şekillerin fişkırdığı karanlık uçurum kayıp gidiyor ötelere; daha bir yalnızlaşıyor, dipsizleşiyor, yukarıdaki güneşin ışık kuyularını kendine çekerek sanki uğultularla siliniyor, dağılıp gidiyor daha büyük bir boşluk görünümüyle.

Ah, bunlar, bu içeriden yansıyan, içeriye yansıtan simge varoluşlar nasıl parçalanıyorlar uzaktan uzağa veda eder gibi kederli, koyu yansımalar içersinde gülümseyerek.

Bu, beni çemberine alan kristal biçimin güneybatısında Macar dönemini anımsatan caddenin parke taşları geriye kalan en son görünüşler halinde tutuşma ve sönme oyununu sürdürüyor. Osmanlı'yı yansıtan daracık, küçücük taş sokaklar, evler sarı bir aydınlık altında. Sarmaşık ağılı,



sıcak, sardunyalı pencerelerden müthiş çiçekler eğiliyor aşağıya. Fısıltılı asmalar, dallar. Hafif eğimli alçak çatılar.

Yağmurla ağarmış bir gece, adını bilmediğim bir sokak. Berrak, zarif renklerden resimler ağılıyor mabedin duvarında. Gecenin kalın sütunları boyunca devinen yağmur zamanını soluyorum. Siyahımsı alacalı bulacalı ay, telciklerle yağıyor saçlarıma. Gözün görmediği uzaklıklara kadar ıslak, sivri kıvılcımlar titriyor ve bayıra aşağı şahlanan jaguara, kükreyen karanlığa karışıyor.

Otele dönüş yolunda görüyorum, yol kenarında bırakılmış otobüsün camında narçiçeği rengi kalemle çizilmiş bir kalp vardı, yağmur suyu şekli yutarak belirsizleştiriyor artık. İçi boş kalın çizgide eğriler çizerek daha da kalın iplikler oluşturmuş. Camdaki reklam insanların katılıp kalmış yüzlerini ve allak bullak ediyor kalbi. Orada duran otobüsün camlarını süsleyen renkli suskunluğu yağmur solduruyor ve çelik gece. ■

İslamiyet Öncesi Türklerde Ölü Gömme Geleneği

ÖZLEM ELBÜSTAN
Sanat Tarihçisi

İSLAMİYET'TEN ÖNCE ORTA ASYA'NIN GENİŞ STEPLERİNDE YAŞAYAN VE ilk yerleşim yerlerinin Altaylar, Baykal Gölü'nün doğusu, Mançurya, Kuzeybatı Asya, Güney Moğolistan, Aral Gölü çevresi ve Tanrı Dağları olduğu bilinen kadim Türkler tarihleri boyunca, hayvancılık yaşantıları ve başka sebeplere bağlı olarak devamlı göç etmiş, fethettikleri memleketlere yerleşerek çok geniş sınırlara ulaşmıştır. Türkler, gerek Orta Asya'nın geniş bozkırlarında yaşanan Gök Tanrı inancıyla gerekse Orta Avrupa'ya kadar uzanan serüvenlerinde Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlere mensup olmalarıyla tek tanrı inanışında her zaman devamlılık göstermişlerdir. Tüm bu inançların çerçevesinde hayatı yorumlayan ve algılayan Türkler; sosyal yaşamlarında ve manevi dünyalarında birtakım kötülüklerden kendilerini ve ailelerini korumak, bu kötülüklerin sebep olduğu hastalıkları tedavi etmek, sıkıntıları sarmak amacıyla Şamanizm geleneklerini de benimsemişlerdir. Hem dinsel hem de coğrafi değişimler, Türklerin sosyal yaşamlarında kaçınılmaz birtakım değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bu süreçte izlenebilir en önemli değişimin, Türklerin mezar geleneklerinde yaşandığını görmek mümkündür.

Mezar, ölen kişinin gömüldüğü çukurdur. Mezarlar tipolojilerine göre; sin, kabir, kümbet, türbe, kurgan gibi isimler de almaktadır.¹ Mezar taşları ise başucu taşı, ayakucu taşı ve yan taşlar olarak gruplandırılır. Bu taşların üzerlerine tarih, folklorik semboller, dinî

semboller, mesleki ve sanatsal şekiller ile ölenin kimliği, doğum-ölüm tarihleri işlenebilir.² Mezar taşları tarih boyunca mistik ve sembolik anlamlar ifade etmiş olup hemen hemen tüm inançlarda bu taşlara kutsiyet atfedilmiştir. Böylece inanış ve düşünceler taşlar üzerine aktararak taşlara yüklenen bu kutsi mana, mezarlara olan saygının da temel sebebi olmuştur. Şamanist Türklerde insanın ölümü sonrasında vücuttan

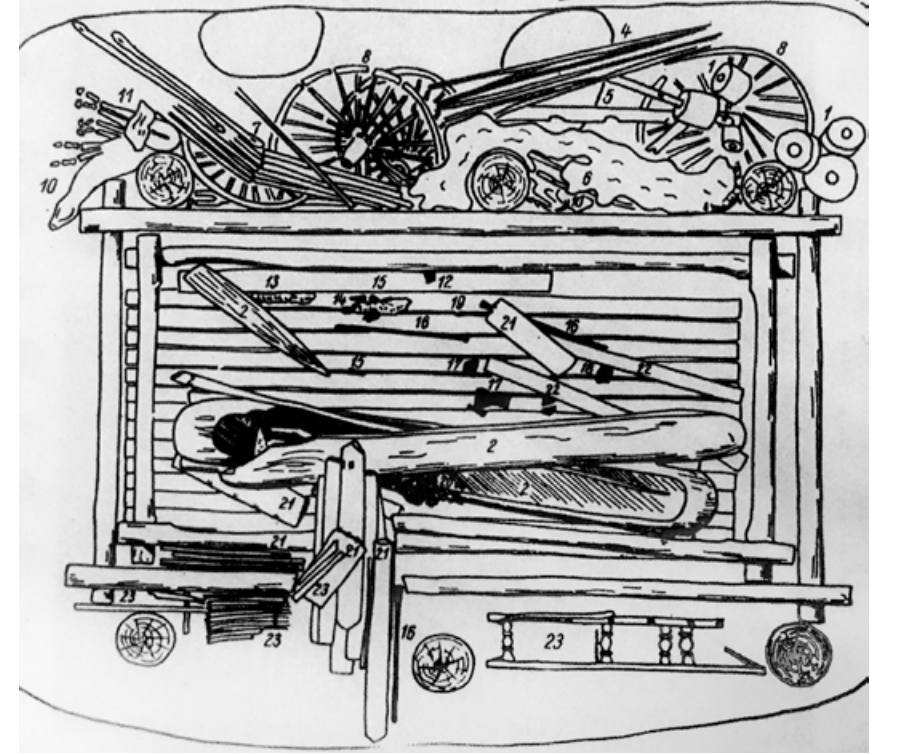
Hunların ölülerini, üzeri altın ve gümüş işlemeli kumaşlar ile örtülü, iki katlı tabutlara gömdükleri, Pazırık, Şibe ve Berel kurganlarında tespit edilmektedir. Bu kurganlarda, kumaş ve keçeler ile örtülü olan gömünün üzeri tomruklarla ve ham toprak ile kaplanır, ardından son olarak mezara taş yığılırdı.

ayrılan ruhun, kuş olup geldiği yerlere göçeceğine inanılmış ve bu olaya "Ruh Göçü" denilmiştir. Orhun Yazıtları'nda Türklerin ölümü "uçtu" olarak tanımladıkları görülmüş,³ cennetin adının ise "uçmak" olduğu tespit edilmiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra da uzunca bir müddet "öldü" anlamında "şunkar boldu" yani "şahin oldu" deyiimi kullanılmıştır.

İslamiyet'ten önce, Türklerin mezar geleneği ile ilgili bilgi edinmek için

² Hikmet Tanyu, **Türklerde Taşla İlgili İnançlar**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sayı: LXXXI, Ankara, 1968, s. 93.

³ Alım Karagürsel, **"Türklerde Mezar Geleneği", Türkler Ansiklopedisi**, III, Ankara 2002, s. 76; Sağiroğlu Aslan, **Develi İlçesindeki Bezemeli Mezar Taşları**, Kayseri 2007, s. 23.



Pazırık Kurganı



Berel Kurganı

konuya ilişkin araştırmalarda Hun devirlerine hatta daha geçmişe, Proto-Türklerle kadar gitmek ve bu döneme ait Türk Sanatı verilerine bakmak gerekmektedir. Proto-Türk olarak bilinen Sakalar hakkındaki bilgileri, arkeolojik kalıntılardan ve tarihçi Herodot'un vermiş olduğu bilgilerden öğrenmekteyiz.⁴ Sakalara ait, Kırgız Alatau Dağı'nda keşfedilen büyük bir mezarlık içerisinde höyük, mezar tümseği, mezar çitleri ve insan şeklinde mezar taşları tespit edilmiş, insan biçimli mezar taşları 6. yy.ın ikinci yarısı ile 8. yy. arasına tarihlendirilmiştir. Kazakistan'da bulunan mezar taşı örneklerinde de erkek mezar taşlarının ayakta, oturur veya ayak ayak üstüne oturur pozisyonda, göçebe kıyafetleri ile yapıldığı, bunların örgülü saçlı, küpeli



Kültigin Anıtı



Bilge Kağan Anıtı

olarak resmedildiği tespit edilmiştir.⁵

Diğer Asya medeniyet devletlerindeki mezar geleneklerinde; Hunlar ile ilgili en erken tarihli bilgileri aldığımız Çin vakanüvisleri, Hunların Şaman geleneğine mensup olup yer, su ata, ateş kültlerine kurbanlar sunmaları

sebebiyle⁶ totemist olduklarını söylemektedir. İslamıktan önce Türklerde kurdun, ata olarak kabul edilmesinin ve birtakım hayvanların heykellerinin yapılarak kutsal sayılmasının totemizm bağlantılı olduğu doğrudur. Ancak heykelleri yapılan bazı hayvanların, Türkler tarafından kurban edilerek eti yendiği bilinmektedir. Bu sebeple,

Bahaeddin Ögel Hunların tek tanrı varlığının kabul edildiği Gök Tanrı inancına sahip olduklarını, totemist olmalarının imkânsız olduğunu, bunların sadece efsane kalıntıları olduğunu söylemiştir.⁷ Bahaeddin Ögel'in bu görüşü bizce de doğru bir yaklaşımdır.

Çin vakanüvislerinin vermiş olduğu bilgilerden, Hunların görkemli defin merasimleri yaptıkları ve ölüye saygı duyduklarını öğrenmekteyiz. Arkeolojik çalışmalarda ise cesedin şahsi eşyaları ile birlikte gömüldüğü tespit edilmiştir. İlk örneklerini Hunlarda gördüğümüz bu gelenekler hâlen Anadolu'da bazı Türkmenler tarafından kısmen yaşatılmaya devam etmektedir.⁸



At Kurban Merasimi



Çorum Dodurga Mehmetdedetekke Köyü At Kurbanı

Hunların ölülerini, üzeri altın ve gümüş işlemeli kumaşlar ile örtülü, iki katlı tabutlara gömdükleri, Pazırık, Şibe ve Berel kurganlarında tespit

edilmektedir.⁹ Bu kurganlarda, kumaş ve keçeler ile örtülü olan gömünün üzeri tomruklarla ve ham toprak ile kaplanır, ardından son olarak mezara taş yığılırdı.¹⁰



Balbal

Göktürklerin mezarlarında vazgeçilmez bir gelenek hâlini alan ve ardından Uygurlarda da örneklerine sıkça rastladığımız, “Balbal” olarak isimlendirilen, elinde kadeh tutan taş heykellerin atalar ruhunu temsilen yapılmış olabileceği düşünülmektedir.

Çin kaynaklarında, cesedin gömülmesi için; ölüm sonbahar veya kış mevsiminde gerçekleşirse yaprakların çıkması ve çiçeklerin açmasının, ilkbahar veya yaz mevsiminde gerçekleşirse yaprakların dökülmesinin beklendiği ifade edilmektedir.¹¹ Ceset bu süreçte, çadır veya barakalarda bekletilirdi. Fikrimizce cesedin bekletilmesinin

başlıca sebebi ortalama bir kurganın inşasının birkaç ay sürmesidir. Cesetlerin bekletildiği bu barakalar daha sonra İslam dünyasında, klasik türbe mimarisinin kökenini teşkil etmiştir.¹²

Hunlardan sonra büyük bir Türk devleti kuran Göktürkler, Orta Asya'nın kuzey bölgelerinde Şaman geleneğini devam ettirmiştir. Göktürkler, Hunlar gibi kurgan mezarlar kullanmış olup kurganların yanı sıra anıt mezarlar da inşa ederek, devlete hizmet etmiş kişilerin anılarını yaşatmak ve onlara borçlarını ödemek istemişlerdir.¹³ Bunlardan en önemlileri Kültigin, Bilge Kağan ve vezir Tonyukuk mezar anıtlarıdır.¹⁴

Göktürklerin Yuğ törenlerinde; biri ölünce otağı içerisine yatırılır, çadırın etrafında yedi kez dolaşılır, ölenin akrabaları koyun, koç ve atlar öldürüp bunları kurban olarak çadır önüne getirir, ölen kişinin atı ve eşyaları yakılarak külleri mezarına konulurdu. Türkler ölünün ardından yas tutar, saçlar yolunarak bağıra çağıra ağlanır, tırnaklar ile yüz parçalanır, ölünün yakını olan kadınlar saçlarını keser,

ayrıca kahraman kişi adına, kendisine dünya hayatında eşlik eden hayvanları ve en yakınları (hizmetçileri, eşi vb.) kurban edilirdi. Bu olay ölenin öteki dünyada bu eşyalara ihtiyaç duyacağı inancından kaynaklanırdı.¹⁷

Göktürklerin mezarlarında vazgeçilmez bir gelenek hâlini alan ve ardından Uygurlarda da örneklerine sıkça rastladığımız, “Balbal” olarak isimlendirilen, elinde kadeh tutan taş heykellerin atalar ruhunu temsilen yapılmış olabileceği düşünülmektedir.¹⁸ Araştırmalar, mezarlara taş dikme geleneğinin Çin'de de kullanıldığını,



Balbal

fakat Çin mezar taşlarında ayrıca hayvan ve mitolojik canlıların figürlerinin de işlendiğini göstermektedir.¹⁹

Türk boyları, İslam dinini kabul etmeden önce Budizm, Maniheizm, Musevilik, Hristiyanlık dinlerini kabul

4 Ciro Lo MUZIO, “Erken Dönem Türklerinde Defin İşlemleri”, (Çev: Bülent Keneş), **Türkler Ansiklopedisi**, 3. cilt, Ankara 2002, s. 124-125.
5 Muzio, 127.

6 Abdulkadir İnan, **Eski Türk Dini Tarihi**, Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, İstanbul 1976, s. 1-2.

7 Bahattin Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, TTK, 2. baskı, Ankara 1984, s. 55.
8 Tanyu, 83.

9 Abdulkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, TTK Yayınları VII., 3. Baskı, Ankara 1986, s. 177.
10 Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, 64.
11 Roux, 279.

12 Roux, 280.
13 Diyarbekirli, “İslamiyetten Önce Türk Sanatı”, **Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı**, İş Bankası Yayınları, Ankara 1993, S. 38.
14 Sağıroğlu Aslan, **Develi İlçesindeki Bezemeli Mezar Taşları**, 28.
15 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 196-199.
16 Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, 134.

17 Roux, 284.
18 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 177; Yıldız Kocasavaş, “Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri”, **Türkler Ansiklopedisi**, III, Ankara 2002, s. 67; Berkli, **Erzurum ve Erzincan Çevresinde Görülen Koyun, Koç ve At Biçimli Mezar Taşları ve Sanat Tarihindeki Yeri**, 55.
19 Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, 168.

etmişler, ancak çoğunluk Gök Tanrı inancında kalmıştır.²⁰ Budist din adamları ile birlikte Hristiyan keşişler 5. ve 6. yüzyıllarda Orta Asya bozkırlarında yaşayan toplumların arasında rahatça dolaşarak dinsel propagandalar yapmış, aynı yüzyıllarda Hazar’ın çevresinde

yanında Şamanlığın gereklerini de devam ettirmiş olup ölülerini 3 veya 7 gün muhafaza ederek defin törenlerinde koyunlar kesip üç yıl yas tutmuşlardır.²⁴ Uygurlar, kubbe örtülü mezar anıtların yanı sıra mezar üstüne taş dikme geleneğini de devam ettirmiştir. Mezar

Oğuzların IX. yy. defin törenleri Göktürk törenlerinden farksız olup ölüye ceket giydirilip kuşağı sarılır, yanına yayı ve tüm eşyaları, önüne de içki dolu kap konulurdu. Ölen kişinin servetine göre atlarından kesilip etleri yendikten sonra atın kalanı sırığa asılır ve ölen kişinin ruhunun bu at ile cennete gideceğine inanılırdı.



At Kurbanı

Yahudi dini baş göstermiş, Doğu Avrupa Türkleri ise Hristiyanlaşmıştı.²¹ Budizm dini bozkır birliğini sağlıyor olması sebebiyle cazip görülmüş, ancak hoşgörü ve yumuşaklığı öğütlemesi savaşçı bir toplumun meziyetlerine ters düşmüştür. Hunlar ve Göktürklerce kısmen kabul gören ancak milleti etkisi altına alamayan Budizm, Uygurlarca hayatın her alanına tatbik edilmiştir.²² Uygurlar Budizm etkili sanat ve edebiyat ürünleri meydana getirmişlerdir.²³ Bunun

üstüne dikilen, elinde kadeh tutan mezar taşlarına Bengütaş denilmiştir. Bu taşlar devlet büyükleri için dikilmiş olup üzeri hayvan tasvirleri ile süslenmiştir.²⁵ IX. yüzyıldan beri hükümdar portrelerinin, göğüs hizasında elinde kadeh tutan bu heykellerden esinlendiği düşünülmektedir.²⁶ Türklerin kutsal alanlarında yer alan bu heykellerin ölenin heykeli olup olmadığı ispatlanamamış²⁷ ancak

bazı kadın heykellerinin varlığı bunun ölen kişilere ait olabileceği olasılığını güçlendirmiştir. Çin kaynakları ise bu heykellerin ölenin hayatta iken öldürdüğü kişileri temsil ettiğinden bahsetmiştir. Ancak bizce bu düşük bir ihtimal olup mezar taşının dikilme amacından uzak bir anlayıştır.

Göktürkler ile başlayıp Uygurlar ile devam eden mezar taşına heykel koyma geleneği Bulgarlar ile Kumanlar (Kıpçak) tarafından da sürdürülmüştür.²⁸ Seyyah Rubruk, Kumanların mezarlarını tepe şeklinde yaptıklarından, tepenin üzerine heykel koyduklarından ve heykelin yüzünün doğuya dönük olduğundan bahsetmiştir.²⁹ Bahse konu bu balbal ve taş heykeller 6. ve 13. yüzyıllar arasında yapılmış ve Türklerin İslamiyet’i kabulü ile yavaş yavaş azaldığı görülmüştür.³⁰ Ölülerin ve balbalların yüzlerinin doğuya dönük olmasının, Türklerin dualarını güneşin doğduğu yere dönerek yapmalarından kaynaklandığı bilinmektedir. İslamiyet öncesinde Türkler doğu yönüne ileri demiş ve doğunun sembolik rengi mavi olarak tanımlanmıştır.³¹

Kırgızlarda içi boş höyük şeklinde olan mezar yapıları, Oğuzlarda da kubbeli olarak inşa edilmiştir.³² Bazı Çin ve Arap kaynaklarında ateşin günahları temizlediğine inanan Kırgızların, ölülerini yaktıkları ifade edilmektedir.³³ Pazırık kazılarında elde edilen bilgiler doğrultusunda 628 yılı civarında Türklerin ölülerini yaktıkları anlaşılmış ve

- 28 Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, 165.
- 29 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 179; Ögel, **İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, 296; Kocasavaş, 70.
- 30 Oktay Belli, “*Türklerde Taş Heykel ve Balballar*”, **Türkler Ansiklopedisi**, III, Ankara 2002, s. 910.
- 31 Bahattin Ögel, **Türk Kültürünün Gelişme Çağları II**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, s. 166.
- 32 Emel Esin, **Türk Kozmolojisine Giriş**, İstanbul 1979, s. 166.
- 33 Kocasavaş, 68.

bu durum kesin olarak kanıtlanmıştır.³⁴ Ölü yakma geleneğine Andronova, Karasuk ve Tagan kültüründe de rastlanmış olup³⁵ ölüyü gömmenin Çin, ölüyü yakmanın ise Budist inancının etkisi olduğu düşünülmektedir.³⁶

Oğuzların IX. yy. defin törenleri Göktürk törenlerinden farksız olup ölüye ceket giydirilip kuşağı sarılır, yanına yayı ve tüm eşyaları, önüne de içki dolu kap konulurdu. Ölen kişinin servetine göre atlarından kesilip etleri yendikten sonra atın kalanı sırığa asılır ve ölen kişinin ruhunun bu at ile cennete gideceğine inanılırdı.³⁷

Ölen eğer kahraman ve cesur bir kişi ise cennette ölenin uşakları olacağı inancına bağlı olarak, mezarı üzerine öldürdüğü adam sayısınca ağaç yontularak bırakılırdı.³⁸ İbn Fadlan’a göre Hazarlar ve Biruni’ye göre Oğuzlar da, bir ırmağın yatağının kollarını değiştirerek mezarı su altında gizliyorlardı.³⁹

Araştırmalar, bazı Türk boylarının, içinde ölü olan tabutları ağaca astıklarını

etin kemiklerden çabucak ayrılması ve göğe yükselmesini sağlamak amacıyla uygulanmış olduğu düşünülmüştür.⁴¹ Tüm bu araştırmaların sonucunda, Türklerde üç farklı defin türü olduğu anlaşılmıştır; gömmek, yakmak ve tabutu ağaca asmak.

Defin ritüelleri sırasında uygulanan işlemlerden birisi de aş törenleridir.⁴² Kutadgu Bilig’de buna “yoğ aş” denilmiş, Divan-ı Lügat-it Türk ise ölü gömülükten sonra üç ve yedinci güne kadar verilen yemeği “yoğ” diye tanımlamıştır.⁴³ Oğuzlar Anadolu’ya geldikten sonra da cenaze törenlerinde aş vermeye devam etmişlerdir.⁴⁴ Günümüzde de hâlen Anadolu’da, ölünün defnini takip eden bu günlere ve aş ikramına önem verilmektedir.

Orta Asya’da Gök Tanrı inancı ve Şamanizm’e bağlı olarak gelişen ölü gömme ve mezar yapma geleneği İslamiyet’in kabulü sonrasında da kısmen muhafaza edilmiş ve mezar gelenekleri Anadolu coğrafyasında önce kümbet

Pazırık kazılarında elde edilen bilgiler doğrultusunda 628 yılı civarında Türklerin ölülerini yaktıkları anlaşılmış ve bu durum kesin olarak kanıtlanmıştır. Ölü yakma geleneğine Andronova, Karasuk ve Tagan kültüründe de rastlanmış olup ölüyü gömmenin Çin, ölüyü yakmanın ise Budist inancının etkisi olduğu düşünülmektedir.

göstermektedir. Bu gelenek Kırgızlarda İslamiyet’in kabulüne kadar, Yakutlarda ise XVIII. yüzyıla kadar devam etmiş,⁴⁰ bu geleneğin ölmüş insan vücudunun doğal döngünün bir parçası hâline gelerek

sonra türbe mimarisi şeklinde kendini göstermiştir.⁴⁵ İslamiyet’in kabulü sonrasında Karahanlılar ile başlayan anıt mezar, kümbet ve türbe yapma geleneği, diğer Türk devletlerinde de devam etmiştir.⁴⁶ ■

- 20 Diyarbakirli, “*İslamiyetten Önce Türk Sanatı*”, 48.
- 21 Roux, 27.
- 22 Roux, 26.
- 23 Roux, 32.

- 41 Roux, 275.
- 42 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 188; Karamürsel, 76.
- 43 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 192.
- 44 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 193.
- 45 İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, 195; Yaşar Kalafat, **Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri**, 5. Baskı, Ankara 2006, s. 196.
- 46 Sağıroğlu Aslan, **Develi İlçesindeki Bezemeli Mezar Taşları**, 29.

Su Kültürünün Bir Ürünü Olan Taş Testiler: Niğde Örneği

MUSTAFA ERYAMAN
Arkeolog ve Sanat Tarihçi

ÖZ

Tasarımlarına bakıldığında seyyar çeşme olarak da adlandırılabilir olan örnekler halk ağzında; şerbetlik, taş testi, mermer sebil küpü, musluklu taş tekne, musluklu su küpü, ibrikli küp ya da küp su haznesi olarak adlandırılmaktadır. 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar izlenebilen taşınabilir su kuruluşlarının daha çok taş testi ismiyle literatüre geçmiş olduğunu görmekteyiz. *Türk-İslam saray* ve halk kültürünün bir ürünü olarak karşımıza çıkan taştan su testi örneklerinin İstanbul çevresinde ve Ege Bölgesinde yoğunlaştığı görülmür. Niğde ili, Kayırlı köyünde bulunan “Kayırlı Taş Testisi”; Kapadokya bölgesinde tesadüf edilen kurulumlu ilk ve tek örnek olması özelliğiyle oldukça önemli bir yere sahiptir. Niğde’deki kurulumusuz bir diğer örnek ise gayrimüslim halk kültürüne ait olması yönüyle özel önem arz etmektedir. Bu bağlamda “Kayırlı Taş Testisi” ile “Kumluca (Aravan) Taş Testisi” incelenmiş ve konuya ilişkin bilgi verilmiştir. Böylece Niğde ili su kültürüne de katkı sağlayacağını düşündüğümüz eserlerin bilim dünyasına tanıtılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Taş Testi, Su Kültürü, Çeşme, Niğde Kayırlı, Kumluca (Aravan), Melendiz.

A Product of Water Culture, Stone Pots: Nigde Kayirli Sample

Considering their designs, they can also be named portable fountain, folks call them sherbet vessel, stone jug, marble fountain pot, stone tank with faucet, water vessel with faucet, pot with pitcher or water reservoir. Portable water vessels, from 15th to 20th century, are mostly called as stone vessel in the literature. They are the product of Turkish-Islamic Culture, both of royal and folk culture, and samples mostly can be found around Istanbul and Aegean Region. The sample which is located in Kayirli and Kumluca (Aravan) village-Nigde is the first and unique sample in Cappadocia region. In this study, we aim to search Kayirli stone vessel and make contribution to Nigde water culture.

Keywords: Stone vessel, water culture, fountain, Nigde, Kayirli, Kumluca (Aravan), Melendiz.

GİRİŞ

İnsanoğlunun geçmişten günümüze yaşamını kolaylaştırma ve sağlıklı tutma adına işlediği eşyaları kendi lehinde kullandığına şahitlik etmekteyiz. Tarihî kronoloji üzerinden bakıldığında eşyaların cinsi ve şekli değişse de işlevlerinin genelde aynı olduklarını rahatlıkla görebilmekteyiz. İnsanoğlunun temel ihtiyaçları aslında ilk insandan bu yana hemen hemen hiç değişmemiştir. Birincil ihtiyaçlar, yaşamsal nitelikte önemli olan ihtiyaçlardır. Her insan hava, su ve gıda maddelerine ihtiyaç



Fotoğraf 1: Niğde ili, Uluören Köyü, kuyu başında sırtında su küpü olan kız. 20. yy. başı. Foto: Anonim.

duyar. Giderilmemesi durumunda ise insan yaşamını devam ettiremez (Özden, 2017:110). Temel yaşam kaynağımız olan suyun biriktirilmesi, iletilmesi ve

Türk-İslam kültüründe taş testiye ilk örnek, H.1226/M.1811 tarihli olup Topkapı Sarayı ikinci avlusunda bulunmaktadır. Diğer örnek ise İstanbul Kocamustafapaşa'da Sümbül Efendi Camii'ndedir. Her ikisinin de alt kısmında birer musluk yer almaktadır. Bu türün bir başka örneğine ise İstanbul Ayasofya Camii'nde rastlıyoruz.

temini gibi su yapılarının pratik tesisi, insanoğlunun varoluşundan bu yana önemini korumuş olup bugüne kadar bizlere birçok eser bırakılmıştır. Kadim coğrafyamızda binlerce yıldır ayakta

kalmayı başaran tarihî su yapıları da bu eserlerin bir nevi anıtsal başlangıcını teşkil etmektedir. Türkiye’nin pek çok bölgesinde, Hitit, Helenistik-Roma ve Selçuklu-Osmanlı dönemlerine ait doğal su kaynakları üzerlerinde barajlar, göletler, havuzlar, çeşmeler, su küpleri, su kuyuları, sarnıçlar, karızlar, hamamlar ve köprüler bulunmaktadır (Eryaman, 2019:20). **(Foto.1)**. Niğde ilinde karşımıza çıkan ve inceleme konumuzu oluşturan taş testiler, Osmanlı su kültürünün bir ürünü olarak değerlendireceğimiz taştan küp formlu su haznesi şeklindeki eserlerdir.

TAŞ TESTİLER HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Kurulumuna baktığımızda seyyar çeşme olarak adlandıracağımız çeşme örnekleri halk ağzında; batarya çeşme, şerbetlik, taş testi, mermer sebil küpü, musluklu taş tekne ya da musluklu su haznesi olarak adlandırılmıştır. H. Örcün Barışta’ya göre 15. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar izlenebilen bahse konu taşınabilir su kuruluşlarının daha çok taş testi veya musluklu taş tekne isimleriyle literatüre

geçmiş olduklarını görmekteyiz (Uysal, 2016:110). Türk-İslam kültüründe taş testiye ilk örnek, H.1226/M.1811 tarihli olup Topkapı Sarayı ikinci avlusunda bulunmaktadır. Diğer örnek ise İstanbul

Kocamustafapaşa'da Sümbül Efendi Camii'ndedir. Her ikisinin de alt kısmında birer musluk yer almaktadır. Bu türün bir başka örneğine ise İstanbul Ayasofya Camii'nde rastlıyoruz. Yekpare mermerden küp biçiminde yapıldığı anlaşılan Ayasofya'daki su kuruluşu üzerindeki kitâbeye göre H. 1 Receb 1258 / M. 8 Ağustos 1842 tarihinde,



Fotoğraf 2: Kayırlı köyü, Suderesi ve önde gölet seti.



Fotoğraf 3: Oda Şekilli Musluklarda Köşeye Yerleştirilen Su Haznesi (Taş Testi)
Fotoğraf: Hasan Kara, s.463, Fotoğraf 9.

Yeni Saray Başkapıoğlu Muhammed Cevâhîr Ağa'nın vakfı olarak yapılmıştır. Bu vakıf su yapısı aynı tarihte Ayasofya'ya konulmuş olabilir. Ayasofya'da yine küp biçimindeki diğer mermer testi kitabesizdir. Yekpare mermerden oluşan ve 3. Murat'ın Bergama'dan getirttiği Hellenistik döneme ait olan küpün alt kısmı da muslukludur. Yine İstanbul Türk-İslam Eserleri Müzesi, Taş Eserleri Koleksiyonu'nda bulunan 18-19.

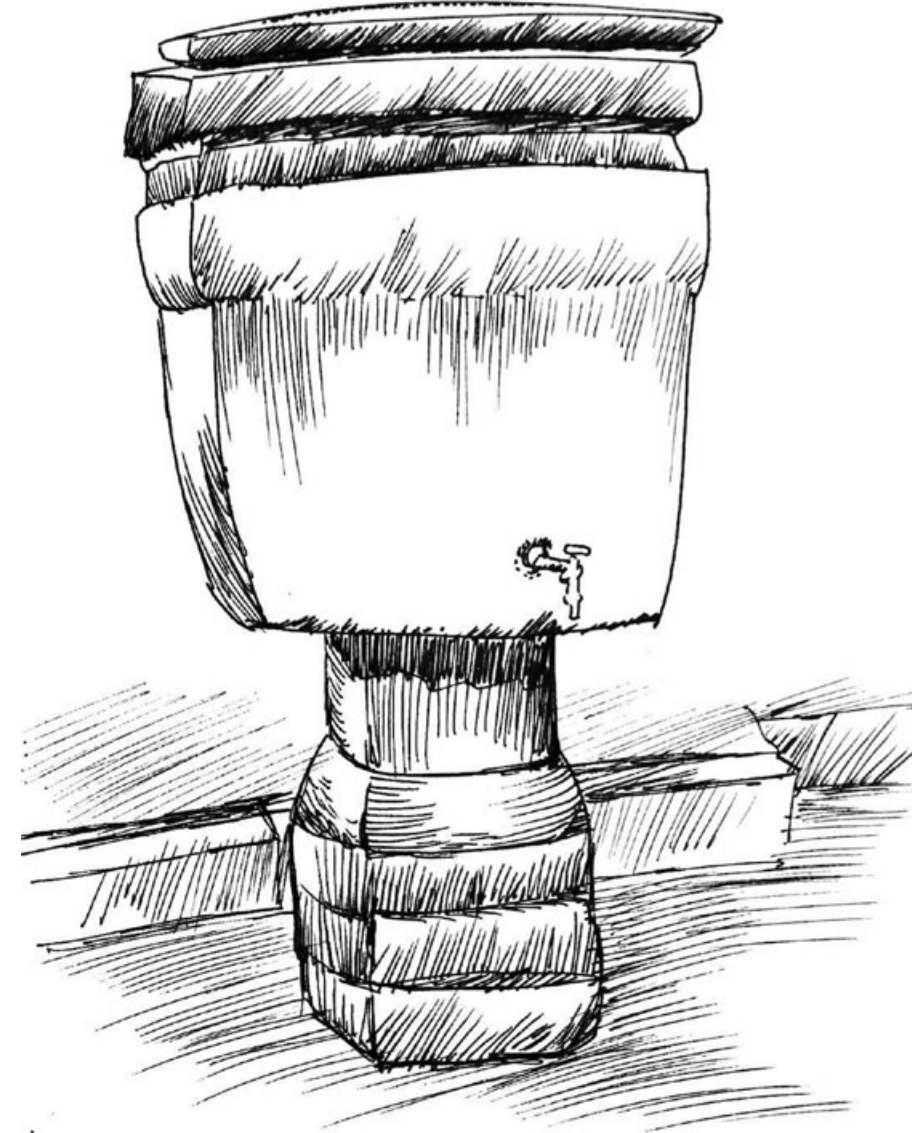


Fotoğraf 4: Kayırlı köyü, İbadullah Cami bahçesinde bulunan taş testi.

yüzyıllara ait mermerden lahit formu, musluk delikleri olan 302, 303, 305 env. no. ile kayıtlı taşınabilir su küpleri vardır (Bozcu, 2017:338-41). İstanbul dışındaki ilk örneğimiz ise Çanakkale ili, Eceabat ilçesi, Bigalı köyü camisi avlusunda bulunan ve Rizeli Yakup Ağa tarafından 1872 senesinde yaptırılan mermerden su küpüdür (Uysal, 2016:109). Diğer örnekler ise Uşak ili, Eşme ilçesinde yoğunlaşmaktadır. Yol kenarlarında yolcuların su ihtiyacını karşılamak için yapılan bu küçük su

yapılarına farklı yörelerde farklı isimler verilse de genel isimlendirme "Musluk" olarak geçmektedir.

En sık görüldüğü yerler; Eşme'yi Uşak'a bağlayan ana yol güzergâhıdır. Bu hat üzerinde düzensiz aralıklarla musluklar yer almaktadır (Kara, 2018:452). Buralardaki musluk yapılarının içerisinde genelde küp veya taştan oyma su haznesi şeklinde köşede küçük bir bölüm esas olmaktadır. Muslukları yaptıran hayırsever, musluğa yaz mevsimindeki sıcak günlerde her gün su taşıyarak küpü



Çizim 1: Kayırlı köyü, İbadullah Cami bahçesinde bulunan taş testi. **Çizim:** Osman Aytekin.

doldurur ve yolcuların su ihtiyacını bu şekilde karşılamış olur (Kara, 2018:459). Taşınabilir taş testi kültürünün Eşme örneklerine bakıldığında bunların yol üzerlerinde yapılan ve içine su konulan kap manasına gelen sikâyelerden (Öten, 2018:377) farklı olarak, sonradan yapılar eşliğinde kalıcı hâl aldıkları görülür. Tarafımızdan yapılan literatür taramasında; Boğazlar bölgesinde yoğun olarak, Ege bölgesinde ise Uşak yöresinde rastlanılan taştan su testilerine Anadolu'nun diğer bölgelerinde tesadüf

edilememiştir. Konumuzu teşkil eden ilk örnek; Niğde ili, Kayırlı köyü, İbadullah Cami bahçesinde bulunan bazalt cinsi taştan müteşekkil su küpüdür. İç Anadolu Bölgesi adına ilk örneği teşkil etmesi açısından son derece önemlidir. Kayırlı gibi küçük bir Anadolu köyünde taşınabilir mimari bir kurulumla da sahip taş testi örneği oldukça ilginç ve de şaşırtıcı bir örnektir. Yine Niğde ili, Kumluca (Aravan) Mahallesi, Kilise Cami (Aravan Kilisesi) avlusunda bulunan siyah bazalt cinsi taştan su testisi

ise bölge adına ikinci örnektir. Bu taş testi, Türk-İslam kültürü örneklerinin aksine Ortodoks Hristiyan kültürü içinde olması açısından da önemlidir.

Literatürde, Türk-İslam saray ve halk kültürünün bir ürünü olarak karşımıza çıkan taştan su testilerinin, zamanla bütün yerleşimlere yeraltı, baraj-gölet ve kaynak sularının künklerle, daha sonraları ise borularla ulaştırılmaya başlanmasıyla birlikte kısmen çeşmelerde de olduğu gibi işlevini, önemini ve belleklerimizdeki yerini yitirmiş olduğunu görmekteyiz.

Literatüre bakıldığında bu türden eserlerin çoğunlukla mermerden olduğu görülür. Başka cins taşlardan da yapılabilen bu tür taşınabilir su kuruluşlarının birbirlerinden farklı biçim ve düzenlere sahip olmalarının onların isimlendirilmesinde de farklılıklara yol açtığı görülmektedir. Bunların bazıları küresel gövdeleyle küpe benzediklerinden "taş testi" olarak adlandırılmışlardır. Bazıları ise mermer kapaklı kare veya dikdörtgen prizma biçimindedirler. Kimi örneğin ise mermer lahitleri hatırlatan uzun dikdörtgen prizma biçiminde yapıldığı görülmektedir. "Taş tekne" kavramının bu biçimdekiler için kullanıldığını görüyoruz. Biçimleri ne olursa olsun, bu tür su kuruluşlarının temel niteliği taşınabilir olmalarıdır. Genelinin alt kısmında muslukları bulunur. Bilinen örnekler ağırlıklı olarak taş kapağa sahipken bazı örneklerde ise metalden bir kapak yer almaktadır. Seramik küp veya testileri andıranlar için "taş testi" benzetmesi yapmak herhangi bir karmaşaya yol açmaz gibi görünüyor. Bunların üstte geniş kapağı olan musluksuz örneklerine "seyyar sebil" dendiği görülmektedir (Uysal, 2016:110).

NIĞDE-KAYIRLI'DAN BİR TAŞ TESTİ ÖRNEĞİ

"Taş Testi" olarak adlandırmayı uygun gördüğümüz eser Niğde ili, Kayırlı

köyündedir. Kayırlı köyü, Niğde'nin kuzeyinde, dolayısıyla da Melendiz Dağları'nın kuzey eteklerindedir. Melendiz bölgesinin en değerli unsuru doğal su

kanık yapıdaki tüfkayaç ve kıraç toprağa sahip olan bölgede toprak geçirgenliği ise üst seviyededir. Bu geçirgen jeolojik yapı yüzey sularını yeraltına kolayca

sızdırmaktadır. Bu bölgede az olan doğal su kaynakları sebebiyle, sıcak ve kurak yaz dönemlerinde ciddi su kıtlığının yaşandığı da görülür. Yöre insanı; yaz aylarında kaynak yetersizliğinden ortaya çıkan su ihtiyacına çözüm sunabilmek amacıyla taşıma su ile besledikleri yollar boyunca seyyar su kurulumları olan musluklar da inşa etmişlerdir. Musluklar; yörede yaşayan bir hayırsever tarafından yol kenarına uygun bir yere yapılan, değişik biçimleri olan, üç tarafı ve üstü kapalı sadece ön tarafı açık, korunaklı, basit bir taş yapı ve bu küçük yapının içerisine yerleştirilen su haznesi, su kabı veya su küpünden ibarettir (Kara, 2008:457). Musluklar genellikle yakın çevrede bulunan devşirme malzemelerden ve yöredeki taşlardan inşa edilmişlerdir. Girişin karşısına küp veya taştan oyulmuş bir su haznesi yerleştirilmektedir. Küpler kolay kırıldığı için burada taş malzeme daha çok tercih edilmektedir. İşlemeye müsait bir taş bulunarak



Fotoğraf 5: Taş Testiye ait musluk ve tas tertibatı.

kaynaklarıdır. Tabiatıyla su kaynakları, elverişli alanlara köy türü yerleşimlerin de oluşmasında belirleyici unsur olmuştur. Melendiz Dağları başta su kaynakları, göl ve göletler, mera alanları gibi kendilerine özgü önemli ekosistemleri içerisinde barındırmaktadırlar. Bu ekosistemlerin önemli bir parçası da boylu boyuna uzanan vadilerdir (Eryaman, 2019:2). Kayırlı köyünün su ihtiyacını karşılayan Suderesi, köylülerce “Çavruğun Yeri” olarak adlandırılan ve yelpaze formunda köye açılan vadidir. Doğal su gözelerinin olduğu Suderesi, 2014 yılında projelendirilen ve günümüzde su tutmaya başlayan gölet havzası içerisinde kalmıştır (**Foto. 2**).

Suderesi vadi geçidi, Kayırlı köyünü Melendiz bölgesine bağlamaktadır. Çiftlik ilçesine ulaşımı sağlayan karayolu da yine bu vadi kolundadır. Bölge karakteristik karasal iklimin etkisindedir. Yazları sıcak ve kurak geçmektedir. Vol-



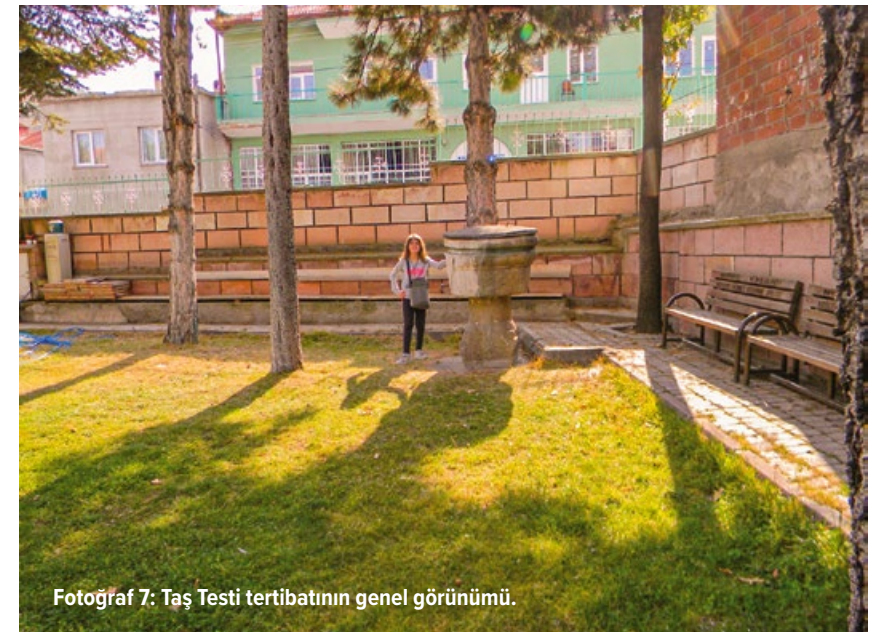
Fotoğraf 6: Taş Testi betonarme kapağı ve kapak üzerinde tarih yazısı.



Fotoğraf 8: Kurulumu bozulmuş kare prizma taş testi ve ön cephesinde musluk deliği.

dikdörtgen prizma şeklinde veyahut küp şeklinde yontulmakta, sonra da ortası oyularak su deposu oluşturulmaktadır (**Foto. 3**). Deponun (hazne) üzeri yörede *kayrak* denilen büyük bir taşla veya kalıp şeklinde oluşturulmuş tahtalarla örtülmektedir. Bu örtü kapak olarak isimlendirilir. Kapağın üzerine kırılmayacak bir su taşı konulmakta ve bu tas kaybolmaması için iple kapağa bağlanmaktadır (Kara, 2008:461).

20. yüzyılın başlarına kadar kullanımda olduğunu düşündüğümüz musluk yapısı zamanla işlevini yitirir, yapı yıkılır, taş testisi ise o alanda toprağa karışır. Köylülerce işlevi ve bulunduğu yeri bilinen taş testi, 20. yüzyılın sonlarına doğru Suderesi'nden alınarak Kayırlı köy merkezindeki İbadullah



Fotoğraf 7: Taş Testi tertibatının genel görünümü.



Fotoğraf 9: Kare prizma taş testinin sıvalı olan haznesi.

Cami bahçesinde getirilir. “Kayırlı Taş Testisi” olarak isimlendirdiğimiz su haznesi ve müstemilatı hâlen cami bahçesinde muhafaza edilmektedir. Volkanik bazalt cinsi taştan müteşekkil su haznesi, bahçenin kuzeybatı köşesinde, şadırvanın arkasındadır (**Foto. 4**), (**Çizim. 1**).

Yaklaşık 181 litre su almakta olan, bazalt taştan oluşturulan küp, kare formu kaideye sahip silindirik gövdeli bir kaidelik üzerine oturtulmuştur. Taşınabilir yapıdaki bu küçük su kuruluşu; kaide, su haznesi ve kapak olmak üzere üç parçadan oluşmaktadır. Başlık ve kaide hariç taş küpün gövde yüksekliği 60cm’dir. Küp formu gövde kuturu, küpün bileklikli ağzından 325 cm, alttan ise 280 cm’dir. 10 cm kalınlığa sahip olan küpün kaidesi sütunlu başlık formunda olup kare formu başlığın cephe uzunluğu, 50 cm’dir. Gövde ön alt kısmına gelecek şekilde musluk deliği açılmış, bu deliğe madeni bir musluk ilave edilmiştir (**Foto. 5**).

Başlığa bağlı olan sütun gövdesinin yüksekliği 30 cm, yarıçapı ise 45 cm’dir. Taş testinin kapağı beton olup çapı 110 cm’dir. Kapak üzerinde karşılıklı metal tutamaklar vardır. Kapağın ortasında küçük çaplı hava deliği vardır. Beton kapak üzerinde 25.8.1992 tarihi vardır (**Foto. 6**).

Kapadokya bölgesinde; kil toprak çamurundan yapılan başta yemek kapları, su testileri, kışlık yiyecek saklama kapları olan çömlekler ve küpler yanında su küpleri bilinen çanak ürünleridir. Özellikle su taşıma tesisatının olmadığı, geçici kullanım gören ekmek fırınları, şaraphaneler, değirmenler, cami ve kiliseler, şehir yolları, köy ve yayla mezarlıklarında bulunan sabit su küpleri yakın zamana kadar işlev görmüşlerdir.

Cami bahçesinde bulunan taş testiden müteşekkil taşınabilir bu kurulumu su koymanın yanı sıra ikinci bir kullanım şekli olarak bayram namazlarında, kandil ve mevlitlerde şerbet doldurularak dağıtıldığı görülmektedir (**Foto. 7**).

NIĞDE- KUMLUCA'DAN (ARAVAN) BİR TAŞ TESTİ ÖRNEĞİ

Ortodoks Hristiyanlık kültürüyle manalandırmayı uygun gördüğümüz taş testi; Niğde ili merkezinde, eski adı Aravan olan Kumluca Mahallesi’ndedir. Eski Kumluca (Aravan) köyü, mübadele öncesinde Rumların yoğun olarak yaşadıkları bir yerdi. Köyde, günümüzde camiye çevrilmiş olan Ortodoks Rumlara ait kilise yapısı ve “Aravana Rum Rüştıyesi” vardır (Eryaman 2019:193). Köydeki rüştıye ile kilisenin 19. yüzyılın ortalarına doğru inşa edildiği anlaşılmaktadır. Köy camisi olarak fonksiyonunu sürdüren kilisenin avlusunda kare prizma formu, siyah bazalt cinsi taştan oyulu taş testi vardır (**Foto. 8**).

80x80 cm ebatlarındaki taş testinin ön cephesini ortalar şekilde zemine yakın bir de musluk deliği vardır. Kapağı görülmeyen taş testi kitabesiz olup içten beton ile sıvalıdır (**Foto. 9**).

Kilise bahçesinde taş testiye oldukça yakın, toprağa gömülü, iri gövdeli, mermer başlığı kendinden bir de sütun kaidesi vardır. Bu mermerden sütunlu kaide taş testiye ait altlık olmalıydı (**Foto. 10**). Kumluca (Aravan) Kilisesi bahçesinde Osmanlı döneminde kurulumlu, su kuyusundan beslenen

ve çeşme olarak işlevselliğini sürdüren kare prizma taş testinin, kiliseye su tesisatının getirilmesiyle birlikte zamanla kurulumunun bozulduğu düşünülmektedir.



Fotoğraf 10: Kare prizma taş testinin önündeki sütun formu mermerden altlığın görünümü.

Ortodoks Rumların “Petrino Pithari” dedikleri taş testiye yönelik araştırmalarımız neticesinde Kapadokya’da bu örnek dışında benzer bir uygulamaya tesadüf edilememiştir. Dolayısıyla Kumluca (Aravan) Kilisesi bahçesinde bulunan kare prizma taş testi, Ortodoks Rum kültürünün ilk örneği olarak tarafımızdan literatüre dâhil edilmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Karasal iklimin hâkim olduğu (Niğde şehrinin de içinde bulunduğu) Kapadokya bölgesinde, suya olan ihtiyaç yüzyıllardır devam etmektedir. Bölge insanları oluşan su ihtiyaçlarını tarih boyunca farklı beceri ve tekniklerle giderme yoluna gitmişlerdir. Anadolu genelinde olduğu gibi Kapadokya bölgesinde de insanlar yaşadıkları yerleşim yerlerine, mezarlıklara, yollara, yaylalara, meralara belirli aralıklarla çeşmeler yapmışlardır. Bölgede çeşme yapma ve yaptırtma kültürü hâlâ yoğun şekilde devam etmektedir. Kapadokya bölgesinde; kil toprak çamurundan yapılan başta yemek kapları, su testileri, kışlık yiyecek saklama kapları olan çömlekler ve küpler yanında su küpleri bilinen çanak ürünleridir (Erel, 2009:26). Özellikle su taşıma tesisatının olmadığı, geçici kullanım gören ekmek fırınları, şaraphaneler, değirmenler, cami ve kiliseler, şehir yolları, köy ve yayla mezarlıklarında bulunan sabit su (ibrikli ve yahut delikli) küpleri yakın zamana kadar işlev görmüşlerdir. Niğde bölgesinde değişik mekân ve alanlarda büyük çaplı pişmiş toprak su küplerine “Küllü” adı verilirken, küçük çaplılara ise “Küllüce” adı verilmektedir. Küllüce-Güllüce isminde bir de köy bulunmaktadır. Kapadokya bölgesinde Ortodoks Rumların “Pithari” olarak adlandırdıkları geniş, yuvarlak tabanlı, büyük hacimli su küplerine “Opsar” da denilmektedir. Yuvarlak tabanlı, büyük hacimli su küpü manasına gelen Opsar ismi aynı zamanda Altunhisar ilçesi, Çömlekçi köyünün de eski adıdır.

Çalışmamızda, Türk-İslam su kültürünün bir ürünü olarak nitelendirdiğimiz, örnekleri daha çok İstanbul (Boğazlar) çevresi ve Güneybatı Ege bölgesinde görülen, kurulumu oldukça basit, taşınabilen taş testilerin Kapadokya bölgesinde karşılaşılan ilk iki örneği ele alınmıştır. Bu bağlamda; kültürel mirasımızın bir parçası niteliğindeki bu gibi eserlerin korunması ve kadim su kültürünün emarelerinin gelecek nesillere aktarılmasında, çalışmamızda ele alınan bu ve benzer örneklerin gün yüzüne çıkarılmasının önemli bir konu olduğu düşünülmektedir. ■

KAYNAKÇA:

- Ali Osman UYSAL, “Eceabat’ın Bigalı Köyünde Osmanlı Eserleri”, *XX. Uluslararası Orta Çağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, V.1, Sakarya 2016, s.106-121.
- Aliye ÖTEN, “Sultan Ahmed Külliyesi İnşasında Su Yapıları: Sebil, Çeşme, Şadırvan, Sıkaye”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Y. 6, S.76, Ağustos 2018, s.365-382.
- Hasan KARA, “Kültürel Coğrafya Açısından Eşme Yöresinde Su Yapıları (Musluklar)”, *Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, C.7, S.1, Mart 2008, s. 451-466. Doi:http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i1.1350
- Muharrem ÖZDEN, “Trakya Ağızlarında Yer Alan Alet ve Eşya Adları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.10, S.50, Haziran 2017, s.110-142.
- Mustafa Murat BOZCU, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Taş Eserler Koleksiyonu Cilt I*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD, Türk İslam Sanatları Programı Doktora Tezi, İstanbul 2017.
- Mustafa ERYAMAN, “Cumhuriyet’in ilk yıllarına ait Niğde Gökgöl Göleti ve Gebere Barajı”, *Çukurova Araştırmaları Dergisi*, C.5, S.1, Yaz 2019, s.1-21. Doi: http://dx.doi.org/10.18560/cukurova.1122
- Mustafa ERYAMAN, “Osmanlı Okullarına Bir Örnek: Niğde Dumlupınar İlkokulu” *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks [ZFWT]*, Vol.11, No.2, s.189-212.
- Türkan EREL, Berna TOYRAN, Nazlı USLU, “Yolculuğa Çıkmaya Hazır mısınız”, *Havan Dergisi*, S.2, Haziran 2009, s.24-30.

Alexis de Tocqueville'in Entelektüel Portresi

FARUK KARAARSLAN

Doç. Dr. NEÜ Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

MODERN DEVLETİ VE BU DEVLETİN GELİŞİMİNİ ANLAMADA ÖNEMLİ BİR YER TUTAN ALEXİS DE TOCQUEVILLE, BUGÜNE KADAR TÜRKİYE DÜŞÜN dünyasında hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bunun birçok sebebinin olduğunu öne sürmek mümkün. Fakat en temelde onun Amerikan demokrasisine dair yazdıklarının diğer konulara dair düşüncelerini gölgede bıraktığını ifade edebiliriz. Genellikle onun Amerikan demokrasisine övgüler düzdüğü düşünülür, fakat söz konusu meseleye ilişkin tereddütleri çoğunlukla paranteze alınır. Onun demokrasi ve despotizm ilişkisine dair yazdıkları ve modern toplumun tabiatına ilişkin analizleri görmezden gelindiğinde, Amerikan demokrasisine ilişkin yazdıklarının anlamı hakkıyla yerini bulmaz. Tocqueville'e dair yapılan totalci değerlendirmeler onun düşünce dünyasına katkılarını, özellikle demokrasi ve despotizm üzerine tespitlerini perdelemiştir. Söz konusu ilgisizliğin bir diğer sebebi ise, yazarın Amerika'da Demokrasi dışında kendisinin kaleme aldığı eserinin bulunmamasıdır. Yayımlanan mektupları ve notları ise farklı edisyonlara konu olmuştur. Tabiatıyla her editöryal okuma editörün kendi yorumlama kabiliyeti ekseninde bu metinleri kurgulamıştır. Bu, elimizde başı sonu belli bir külliyatın olmasına mani olmuş ve Tocqueville'in kendi eserleri üzerinden anlaşılmasını imkânsız hâle getirmiştir. Böylelikle hakkıyla anlaşılması ve değerlendirilmesi zor bir düşünür olarak düşünce dünyamızda yer bulabilmiştir.

Son yıllarda Tocqueville'e dair söz konusu ilgisizlik azalmaktadır. Özellikle Lütfi Sunar'ın 2019 yılında yayımlanan *Alexis de Tocqueville: Modern Çağın Çelişkileri Karşısında Bir Düşünür* adlı eseri akıcı bir üslup ve anlaşılması kolay bir dil ile Tocqueville'i düşünce dünyamız açısından tartışılır hâle getirmiştir. Esasında Sunar'ın Tocqueville'in anlaşılmasına ilişkin çabaları bu eserle sınırlı değildir. 2016 yılında *Alexis de Tocqueville Sömürge ve Kölelik: Öteki Üzerine Seçme Yazılar* adlı editöryal çalışması, söz konusu çabasının ilk ürünüdür. Bu eser ile Tocqueville'in sömürge, kölelik ve öteki üzerine yazdığı metinler derlenmiş ve Türkçeye kazandırılmıştır. Metnimize konu olan Ketebe Yayınları'ndan Eleştirel Bir Giriş serisinin ikinci kitabı olarak yayımlanan *Alexis de Tocqueville* eseri ise Tocqueville'i hayatı, eserleri ve düşünceleri ile birlikte anlamaya imkân sağlayan ve bu anlamda sosyal bilimci hassasiyeti ile bütüncül bir değerlendirmeye tabi tutan bir çalışmadır.

Eser sekiz bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Tocqueville'in hayatı, eserlerinin genel çerçevesi ve düşünce dünyasının oluşumuna odaklanmaktadır. Onun düşünce dünyasını ve hayatını kavramadan düşüncelerini anlamak çok mümkün görünmemektedir. Bu anlamda yazarın özellikle Tocqueville'in Amerika seyahatine ve siyasi hayatına odaklanan analizleri; demokrasi, despotizm, sömürgecilik meselelerine dair yazdıklarını daha sağlıklı bir şekilde anlamaya imkân sağlamaktadır. İkinci bölüm ise doğrudan Tocqueville'in seyahatlerine ve bu seyahatlerinde düşünce dünyasının şekillenmesine ayrılmış durumdadır. *Seyahatte Kurulan Düşünce* başlığını taşıyan bu bölüm Tocqueville'in Sicilya, Amerika, İngiltere ve Cezayir'e yaptığı seyahatlerinin düşünce dünyasını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır. Bu seyahatlerden hareketle Tocqueville'in bir masabaşı düşünürü olmadığı, fikirlerini daha çok sosyal hayatın içinde şekillendirdiği ve eserlerini aldığı gezi notları üzerine şekillendirdiğini belirtmek mümkündür.

Yazar Tocqueville'in düşünce dünyasına üçüncü bölüm ile birlikte girmektedir. Onun siyasi görüşlerini kapsayan bu bölüm, muhafazakârlık ve liberallik arasında bir dizi çelişki yaşayan düşünürün portresini ortaya koymaktadır. Elbette çelişkili düşüncelerle şekillenen bu portrede Fransız Devrimi önemli bir yer tutmaktadır. Liberal fikirlere sahip olan Tocqueville Fransız Devrimi'nde liberalizmin nasıl yavaş yavaş eridiğini ve devrimin despotizme dönüştüğünü müşahade etmiştir. Muhafazakâr fikirler eşliğinde bu dönemde çekinceli fikirler ortaya koyan Tocqueville'in ruh hâlini yazar, can sıkıntısı ve endişe ile tanımlamaktadır. Bu can sıkıntısı ve endişe, Tocqueville'in düşünce dünyasında özellikle özgürlük, mülkiyet ve eşitlik konularında çelişkili fikirlerin şekillenmesine neden olmuştur. Bu bölümün tamamlayıcısı niteliğindeki bölüm *Amerika'da Demokrasi*,



Yükselen Bir Ülkenin Anatomisi başlığını taşımaktadır. Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* adlı eserini anlamaya yönelik olan bu bölümde yazar, Tocqueville'in Amerika gezisi sonrasındaki şaşkınlığını ifade ederek başlamıştır. Devamında ise eseri konu, amaç, üslup, perspektif ve dil açısından incelemiştir. Bu noktada Tocqueville'in demokrasi görüntüsü altında despotizmi, özgürlük perdesi arkasında köleliği nasıl tespit ettiğine değinmektedir.

Eserin altıncı ve yedinci bölümü Tocqueville'in sömürgecilik ve kölelik anlayışının eleştirel bir gözle okunmasına dayanmaktadır. Bu eleştirelilik sömürgeciliği ulus devletler için bir gereklilik olarak görmesi ve bu anlamda köleliği kısmi de olsa devlet mantığı açısından meşrulaştırmasına yöneliktir. Hatta yazar Tocqueville'in, neden Fransa'nın elindekilere daha iyi sömürgeleri yok, ya da İngilizleri Fransızlara üstün kılan ve daha iyi sömürgelere sahip olmasına neden olan unsurlar nedir sorularıyla sürekli seyahat ettiğini, hatta konuyla ilgili *Fransa'nın İyi Sömürgelerinin Olmasını Engelleyen Nedenler Üzerine Bazı Fikirler* adlı bir yazı kaleme aldığını ifade etmektedir (s. 118). Dolayısıyla Tocqueville sadece sömürgeci ulus devletler açısından meşrulaştırılması ile kalmamış, başta Cezayir olmak üzere Fransa'nın güçlü bir sömürge devleti olabilmesinin imkânlarını aramıştır. Tocqueville kölelik konusunda, sömürgeciliğe ilişkin düşüncelerinden daha muğlak ve ikircikli bir tavır almıştır ve köleliğin kaldırılmasının etnik bir meseleden ziyade iktisadi bir mesele olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple ahlaki bir sorun olarak gördüğü köleliğin yumuşak bir geçişle kaldırılmasını, kölelik kaldırıldığında dahi kölelere toprak mülkiyetinin verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Yazar bu noktada Tocqueville'in ikircikliğini ve

çelişik tavrını açık ve net bir şekilde ortaya koymuştur. Son bölüm ise Tocqueville'in ölümünden sonra sosyal teoride nasıl ele alındığını ve sosyal teoriye ne ölçüde etki ettiğini değerlendirmektedir.



Alexis de Tocqueville - Detail Oil Painting - Theodore/1850

Lütfi Sunar'ın eserine bütüncül bir gözle baktığımızda Tocqueville'in iki temel meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki Aristokrasinin yerini burjuvazinin alması sürecinde Fransa'da yaşanan dönüşümdür. Tocqueville bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini ve hangi sebeplerden kaynaklandığını analiz etmeye çalışmıştır. Bu noktada Fransa'da demokrasinin konumu, özgürlük, eşitlik ve adaletin sosyal, siyasal nizamın neresinde yer alacağı ve Fransa'nın bu dönüşüm sürecinde sömürgecilik, kölelik olgularının nasıl şekilleneceğini hem bir entelektüel hem de bir siyasetçi olarak ele almıştır. İkinci meselesi ise Amerikan demokrasisinin liberal hüviyete bürünme sürecidir. Bir önceki ilgisine benzer şekilde liberal dünya görüşünün Amerika'ya nasıl yerleştiğini, ne tür süreçlere konu olduğunu ve nihayetinde nasıl bir dönüşüme imkân sağladığını anlamaya çalışır. Bir taraftan Amerika'daki demokrasinin gelişimine hayranlığını gizlemeyen Tocqueville diğer taraftan

bu demokrasi ve özgürlük söylemlerinin arkasında yatan despotizmi tespit edebilmiş ve Amerika demokrasisini bekleyen sorunlara işaret etmiştir. Buradaki asıl niyeti ise Fransa'da şekillenmekte olan demokrasinin yörüngesine dair alternatif öneriler üretebilmektir.

Tocqueville'in sosyal teori açısından bakıldığında sömürgeciliğe dair düşünceleri zikredilmeye değerdir. Bu değer aynı zamanda döneminin ulus devlet anlayışının sömürgeciliğe yaklaşımını anlamaya imkân tanımaktadır. Tocqueville liberal bir muhafazakâr olarak devletin baskısını her şeyin üstünde tutmuş ve herhangi bir beka sorununun yaşanmaması adına şiddetin zorunlu olduğunu öne sürmüştür (s. 18). Dolayısıyla modern devletin işleyişi açısından sömürgeciliği meşru görmüştür. Zira Tocqueville'e göre sömürgecilik sürekli savaş durumunu canlı tutacağından dolayı ulusun diri kalmasına imkân tanıyacaktır. Ulus bu eksende kendi iç dayanışmasını ve teyakkuz durumunu hiç elden bırakmayacaktır. Aksi hâlde ise dışarıya yönelmeyen şiddet bir şekilde içeriye yönelecektir ve ulusun parçalanmasına, hatta iç savaşa sebebiyet verecektir. Kendi bütünlüğünü sağlamak isteyen devletler dışa dönük şiddet unsurunu her daim canlı tutmak durumundadır. Bunun en bilindik yolu ise sömürgeciliktir. Böylelikle Tocqueville sömürgecilik ve şiddeti modern devletin işleyiş mantığında tabii bir süreç olarak değerlendirir.

Lütfi Sunar'ın *Alexis de Tocqueville: Modern Çağın Çelişkileri Karşısında Bir Düşünür* aldı eseri tam anlamıyla entelektüel bir portre ortaya koymaktadır. Hayatı, düşünce dünyasının oluşumu, ortaya koyduğu fikirleri, temel meseleleri ve ölümünden sonra sosyal teorideki yeri açısından bir düşünürü bütünlüklü bir şekilde anlamaya imkân veren bir eserdir. Burada bizim açımızdan asıl dikkate değer olan nokta; düşünce dünyamızda, özellikle Avrupa merkezli düşünürler konusunda pek karşılaşmadığımız eleştirel bir okumanın geliştirilmesidir. Bu anlamda eser, Türkiye düşünce dünyasının Avrupa modernleşmesi karşısındaki kompleksli konumunun aşılması noktasındaki eşiğe katkı sunmaktadır. Bu noktada Tocqueville'in çelişkilerini ortaya koyması ve onun bazı konularda ikircikli tavırlar sergilediğini örnekler üzerinden açıklaması kayda değerdir. Aynı zamanda Tocqueville'in hakkı teslim edilmiş durumdadır. Hatta ona bazı konularda haksızlıkların yapıldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Tocqueville yazar tarafından politik konumlanmalara kurban edilmemiştir. Bunun yanı sıra dil, üslup ve akıcılık açısından eser okuyucuyu yormamaktadır. Bu anlamda hem dönemin düşün dünyasını anlamaya giriş hem de Tocqueville'in anlaşılması açısından önemli bir eser olarak okuyucunun ilgisine sunulmuştur. ■

■ Künye: Lütfi Sunar *Alexis de Tocqueville: Modern Çağın Çelişkileri Karşısında Bir Düşünür* 2019 İstanbul: Ketebe Yayınları.



SEHİR

KÜTÜPHANESİ



*Kütüphaneler şehri
Kayseri'ye yeni bir
kütüphane...*



KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

4. HİKÂYE YARIS- MAST

SEÇİCİ KURUL

Prof. Dr. Atabey Kılıç
Erciyes Üniversitesi Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Mehmet Narlı
Balıkesir Üniversitesi Öğretim Üyesi

Necip Tosun
Hikayeci / Eleştirmen

Cemal Şakar
Hikayeci

Güray Süngü
Hikayeci

Abdullah Harmancı
Hikayeci / Eleştirmen

Nurkal Kumsuz
Hikayeci

Hüdaverdi Aydoğdu
Hikayeci

Serdar Öztürk
Kayseri Büyükşehir Belediyesi
Genel Sekreter Yardımcısı

Salih Özgöncü
Kayseri Büyükşehir Belediyesi
Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanı

KONU:
SERBEST

SON
KATILIM
30 Nisan 2020

ÖDÜLLER

Birincilik Ödülü
6.000 TL

İkincilik Ödülü
5.000 TL

Üçüncülük Ödülü
4.000 TL

Mansiyon (3 Adet)
1.000 TL

Detaylı bilgi için kayseri.bel.tr
ya da 0(352) 207 16 37