

İSMET
ÖZEL

*Tahmin
Vazifeleri*



3

Çıdam Yayınları

Telif Eserler: 16

Dizgi-Kapak: Aycan Grafik

Baskı-Cilt: Bayrak Matbaası

Birinci Baskı: Haziran 1992

TAHRİR VAZİFELERİ

III

İsmet Özel

Çatalçeşme Sk. Üretmen Han
Kat: 1 No: 106
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 513 65 16

İŞİN ASLINI BİLEN KİM?..

BİZE HİTABEN bilmediğimiz yabancı dilde yazılmış bir mektup elimize ulaştığında yapacağımız iş, o yabancı dili bilen ve orada neler yazdığını kendi dilimizde (veya bildiğimiz herhangi bir dilde) bize aktaracak birini arayıp bulmaktır. Böyle bir durumda işin aslını bilen her iki dili de anlama yeterliğini gösteren olduğunu ister istemez kabul ederiz. Aldığımız mektup kendi dilimizde, ama yabancı olduğumuz bir konuda veya üslûpta yazılmışsa, o zaman konuyu bilen, üslûba aşına bir kimseye başvurmak gereğini duyarız. Bu ikinci durumda da bilgisi bizim bilgimizi aşan kişi işin aslını bilen sayılır. Demek ki işin aslını bilen deyince yabancıyı yerli kılma başarısını göstereni, uzaktakini yaklaştırmayı sağlayanı anlıyoruz. Yani işin aslı her zaman "bize bitişik" olandır.

Bir de düşünün ki mektup sevgilimizden gelmiş olsun. Elimizdeki yazı ne kadar okunaksız, bahsedilen şeyler ne kadar karmaşık, imalar ne derecede netâmeli olursa olsun şifreyi çözdürmek için başka bir insan aramayız.

En yakın arkadaşımıza bile gidip "ne diyor bu?" diye sormayız. Yanlış anlasak dahi en yakınımızdan bize ulaşan işaretin yorumunu kendimizden başkasının eline bırakmayız. Çünkü iki sevgili arasında "işin aslını bilen" ikisinden bir başkası olamaz. Olursa o ikisi sevgili olamaz.

İnsan teki olarak gözümüzü açtığımız kâinat; dış dünya, zâhir dediğimiz vakıa belli ki bize gönderilmiş bir mektuptur. İnsanoğlu önce bu mektubun kendine hitaben yazılıp yazılmadığını anlamak zorunluluğu ve hatta zorluğu ile karşı karşıya kalır. İnsanları tâbi tutacağımız ilk sınıflama kendilerini kâinat mektubunun muhatabı sayanlar ve böyle bir hitaba bigâne kalanlar olmalıdır. Muhatab dediklerimiz, hangi kültür içinde olursa olsun havâss özellikleri taşırlar. Çünkü bunlar saymayı bildikleri için sayılmayı hakedenlerdir. Diğerleri, yani kendilerine seslenildiğinden habersiz kalanlar avamdır. Onlar sürüyle sürüklenirler.

Elbette, kâinat mektubundan haberdar olmakla işin aslı bilinmiş olmaz. İkinci sınıflamamız mektubun diline yabancı kalanlar ve bu dille ünsiyet kuranları içine alır. Dile yabancı kalan kim ise, dünyadaki hayatını dünyada tesis edilmiş uzlaşmalarla yürütenler arasına girer. Onlar mektubun tercümesini bekleyerek, bu tercümeyle isnad ederek yaşar. Dille ünsiyet kuranları da bir mücadele bekler; çünkü mektubu anlamak her anlayanın ferdî mesuliyetini gerektirir.

Tasnifimizin üçüncüsü dile aşına olanların ikiye ayrımı yoluyla yapılır. Ferdî mesuliyetini kabul edenlerin bazıları kendilerini aldıkları haberin çerçevesinde terbiye etmeye bırakmışlardır. Diğer bazıları ise ferdî mesuliyetlerini gitgide daha ferdî kalma yolunda yerine getireceklerine inandıklarından "konu" dışı kalırlar. Bir bakıma yaptığımız insan tarifinin daireye, içiçe çemberlerden oluşan bir daireye benzediğini söyleyebiliriz. Dairenin merkezinde "aşk" vardır. İnsanlar uzaktan veya yakından gönlün etrafında dönerler. İşin aslını en iyi bilen işin içinde olandır.

Başlangıçtan bu yana insan etkinlikleri işin aslını bilmeye yönelmiş halde devam edegelmiştir. Sanatçılar, filozoflar, bilim adamları, yüzyıllar, bin yıllar boyunca kâinat mektubunu okumayı bilen kişiler sayılarak toplum içinde yer sahibi oldular. Onların dile getirdiklerine bakarak insanlar kendilerine bir mektup gönderildiğinden haberdar oldu; insanlar bazan sanatın, felsefenin, bilimin verimleriyle kâinat mektubunun doğru anlaşıldığını, en azından bu yolda bir mesafe katedildiğini kabul ettiler. Oysa kâinat kendini zâhir olarak sunuyor ve insanlara görünenden geçerek görünmeyene ulaşma imkânı olarak insanlara hitab ediyordu. Kâinat mektubunu okuma iddiasında bulunan sanatçı, filozof, bilim adamları, eserleriyle zâhire zâhir kattılar. Bilim, felsefe, sanat birer dünya kurarak kendi anlaşılma gereklerini kâinat mektubunun karşısına koydu. İnsan elinden çıkma bir işaretler

silsilesi asıl işaretin yerini tutacak bütünlükleri temsil eder oldu. Bilim kâinat mektubunun bilmediğimiz bir yabancı dilde yazıldığını varsayarak mektubu ancak küçük bir azınlığın anla[y]şacağı bir insan diline tercüme etti. Felsefe kâinat mektubunda anlaşılmayan hususun konuya ilişkin olduğunu kabullenerek mektuptan anlaşılabilir bir başka konu çıkarma girişiminde bulundu. Sanat ise kâinatın insanüstü üslûbunun ulaşılmazlığını görerek anlaşılmaya değer bir farklı insanî üslûp ortaya koydu. Böylece bilim bir dil kurdu, felsefe bir konu ortaya attı, sanat biçim geliştirdi.

İşin aslının zahiri bâtınla irtibatlı kılmak suretiyle bilinebileceğini sâliklerine gösteren, yüzyıllar, binyıllar boyunca yalnızca din oldu. Din kâinatın mektubuna bütün insanların teker teker muhatab olmaları yolunu açıyor; yaratılmış olanın Yaratıcı ile olan irtibatının herhangi bir dolayımından geçmesini öngörmüyordu. Kâinatın mektubu yalnızca bir hitab olarak kalabileceksin ve bir hitab olarak işlevini yerine getirebileceksin insandan bir dalganın yükselmesi, harekete geçmesi gereklidir. Böyle bir yükseliş, böyle bir atılış bir başka insan, bir ayrı yapı, bir kurum insan adına ve insan lehine olarak üstlenemez. Yani sevgilinin yazdığı mektubun sevgili tarafından anlaşılmasından daha uygun bir yol bulunamaz. Zâhir ile bâtın arasındaki uyumu var'la yok arasındaki ilişki tadılır kılabilir. Dinin teklif ettiği teslimiyet bütün yanlışları aşarak görünenin ötesini gözleme yolunu açar. Yoksa teslimiyet dediğimiz kendi kendini zorunluluk içinde hoşnutsuzluk veren yanlışlara sırtını dönerek, gönüllü bir yanlışlığa dalıvermek değildir.

Bilim, felsefe, sanat da insan için bir takıntı, kendi mevcudiyetinin bir dayatması olmadıkları yerde, yani kişioğlundan bâtınî bir dalganın yükselmesine hız kazandırdıkları ölçüde yararlı bir görev üstlenebilirler. Ne var ki bu yarar insan için ulaşılabilecek yer olduğunu hatırlatmakla sınırlıdır. Ulaşılabilecek yerin neresi olduğunu bildirme, gönül [mekânının] ~~imkânının~~ sahiciliğini tattırma gücü ve yumuşaklığı sadece din alanındadır.

ALLAH İÇİN SEVMEK NEDİR?

EMMANUEL LEVINAS, gündelik mantığımızı ters gelen, hayatımızı yağmaladıkları kadar güçlerini artıran zorbarların bizi hapsetmek istedikleri nesneleşme duvarlarını yıkan bir anlayışla giriyor konuya: "Başkasıyla karşılaşmanın en iyi tarzı" diyor, "onun gözlerinin rengini bile farketmemektir". Bu sözler gündelik mantığımızı uymuyor. Çünkü biz alışlagelen ve alışıldığı için değerini kaybetmiş akıl düzenimiz içinde karşılaşmak denilince insanların birbiri karşısında durmasını anlıyoruz. Dolayısıyla karşı karşıya gelmede, birinin gözlerinin rengini farketmenin o kişiyi farketmek olduğunu sanıyoruz. Halbuki gerçek, sandığımızdan çok daha değişik, hatta sandığımızın zıddı da olabilir. Karşılaştığımız kişinin gözlerinin rengini (saçlarının dalgalanışını veya gamzesinin derinliğini) farkettiniz mi, bir bakıma orada durdunuz ve o kişiyi de gözlerinde durdurdunuz demektir. Böylece daha karşı karşıya geldiğiniz ilk anlarda aranızı açtınız sayılır.

Doğrusunu isterseniz, gerçekten karşılaşmak demek, bir oluşumu başlatmak demektir. Kelimeye bakın: Karşılaşmak, tıpkı gürbüzleşmek gibi. Ama diyeceksiniz ki, iki düşman da birbiriyle karşılaşmaz mı? Onlar da mı bir oluşumu başlatıyor? Elbette, iki düşman karşılaştıkları zaman karşı karşıya oluşlarının dışındaki bir anlam bağlantısının gereğini yerine getirmek girişiminde bulunurlar. Dostluk iyi, düşmanlık kötüdür diyerek insanların karşılaşmalarından doğacak sonuçlara dikkatinizi çevirebilirsiniz. Bu sonuçları yeri geldiği zaman uygun bir biçimde tartışabiliriz. Asıl siz buna dikkat edin: İnsanlar ister sevişmek, isterse savaşmak için karşılaşmış olsunlar; bu karşılaşmada ben ve başkası ayrımını ya algılayarak veya kavrayarak yaparlar. Algılamada bir çekiliş ve büzülme, kavramada bir atılış ve genişleme vardır. Karşılaşma tarzımız algılamaya dönükse başkası eşyalaşır. Karşılaşma tarzımız kavramaya dönükse başkasının insanlığı öne çıkar. Yani kavramak için karşılaşmışsak başkasının ne gibi bir eşya olduğuna değil, bizim için ne anlam taşıdığına bakarız. Başkasının bizim için taşıdığı anlam bütün bağlantılarımız içinde ona tanıdığımız (veya tanımayı umduğumuz) yerdir.

Levinas devam ediyor: "Gözlerin rengine bakıldığı zaman, başkasıyla toplumsal ilişki içinde olunmaz. Yüzle kurulan ilişkiye elbette algı baskın çıkabilir, ama özgülcesine yüz dediğimiz (algılarımızla farkettiğimiz) yüze indirgenen değildir". Gidilecek yer Levinas'ın geldiği noktadan çok daha ötededir. Biz başkasıyla olan karşılaşmamızda varlıkla olan bağlantımız derecesinde tavrımızı sergileriz. Karşı-laştık. Bir yanda ben varım, öte yanda başkası. Eğer ben yeryüzündeki kalışım sırasında bütün kâinatın çekilip çevrilişine olumlu bir anlam yükleyerek, doğruya ulaşma konusunda sınırlı kavrayışımla bir duyarlık sahibi isem, karşılaştığım başkasının bu çekip çevriliş içinde yerini bilmek isterim. İsterim ki başkası da bütün bu kâinat içinde benim yerimi bilsin. Duyarlığımın gerçekten duyarlık olduğunu ancak başkasının duyarlığında bulabilirim. Kısacası başkasının **sen**'e dönüşmesini isterim. Karşılaştığım sen olunca karşılaşmamız da yeryüzünde bulunuşumuzun iki parçasıdır. Kâinatın bütünlüğü içinde birbirinin duyarlığından haberdar olan sen ve ben bağlantımızı bütün kâinata kurulan esas bağlantıya uzatırız. Bedenlerimizin olduğu kadar eylemlerimizin de yaratılmış ve yaratılmakta olduğuna şahid oluruz. Gözlerin rengine bakıldığı zaman iki ben ve iki başkası vardır. Ben ve başkası ortaya "sen"i çıkaramaz. Çünkü gözlerin rengine sahip olunacak bir şey vardır. Ben ve başkası ortaya "sen"i çıkaramaz. Çünkü gözlerin rengine sahip olunacak bir şey vardır. Sahip olunacak yani tüketilecek. Tüketilebilir her şey zihnen önceden tüketilmiştir. Öyleyse gözlerin rengine bakıldığı zaman ortaya bir put ve bir putperest veya iki put ve iki putperest çıkar.

Kâinat bizim insanlar olarak sayısını bilemeyeceğimiz cazibelerle çekip çevriliyor. Her cazibe bir bağ kuruyor. Her varlık bu bağdan besleniyor. Bitkiler ve hayvanlar zaman ve mekân bağlarıyla kayıtlı. Yaratılmış olan her varlığın Yaratanla bir ahdi var. İnsanın dışında kalan yaratıklar ister istemez bu ahde sadakat gösteriyor. Yalnızca insandır ki yaratıldığını unutabiliyor, inkâr edebiliyor. Unutan veya inkâr eden insan varlıkların zaman ve mekân kayıtlarını aşmaktan, yani kendisine tanınmış sınırları aşmaktan çekinmez, sakınmaz. Yerde ve gökte bulunan yaratıkların hayat hakkına beni, benliği, bencilliği adına sahip olmak ister. Haddi aşmayanlar varlıkların beslendikleri bağı koruyanlar, yaratılanı Yaratan'dan ötürü sevenlerdir. Eğer iki yaratık arasında bu dolayımından geçen bir ilişki yoksa biri diğerini yıkararak ayakta kalmaya çalışır.

Allah için sevmek karşılaşılan yaratığın kâinatta bir yeri olduğunu ve bu yerin yaratılış bağıyla korunduğunu bilmektir. Yaratılış bağı koruyanlar önce ele geçirmeyi değil, kendisiyle neyin paylaşılacağını düşür. Bu yüzden de karşılaştığı insanın gözlerinin rengine değil, ilgilerine ve gidiş yönüne dikkat eder. Allah için sevmek kâinatı çekip çeviren bağlara karşı duyarlı olmaktır. Böyle olmasaydı "**Ey iman edenler Allah'ın yardımcıları olun**" (Es-saf/14), "**Allah'a gönül hoşluğuyla ödünç verin**" (El-müzzemmil/20) emrolunmazdı. Bir insan diğer bir insana "seni Allah için seviyorum" derse, sevgimle yaratılışıma katılıyorum; seni ve sende olanı tüketip yutmaya gelmedim, sana bağlanışımın canlılara can veren bağlanışa ilâve olmasını gözetiyorum demiş olur. Kısacası, Allah için sevmek bağları pekiştirmek, çözülüşe, çürüyüşe, yıkılışa karşı durmak demektir. Karşılaşmak da bu işe yarar ancak. Sevgiyi korumak sevileni korumakla olur; sevileni bitiren sevgiyi de bitirmiş demektir. Allah için seven bir bağlanışla bütün bağlanışlara riayet eder.

ÖLÜMLE ARAMIZDA

"İRADENİN İNKÂRI olmak şöyle dursun" diye yazıyor Schopenhauer, "intihar yaşama iradesini teyid etmenin yoğun bir belirtisidir". İlk bakışta ölümü seçmek gibi görünen intiharın böylesine yaşamaya dönük bir anlayışla yorumlanmasında öğrenilmeye değer bir şey var ve bu şey dinin intiharı yasaklayan tavrıyla yakından ilgili.

Kendi eliyle kendi canına kıyan insan acaba yaşıyor olmanın bir kayba uğramak olduğunu düşündüğü için mi böyle bir keskin davranış gösteriyor? İntihar eden kişi ölmekle kazanç sahibi olacağını mi hesaplamıştır? Daha doğrusu, yaşarken ele geçiremediği bir şeyi ölümden mi sağlama beklentisindedir? Dikkat ederseniz intihar eden kişinin eyleminde "ölüme doğru" bir yöneliş öne çıkmaz. Yani kendini öldüren kimsenin bir ölüm özlemi sonucunda bu noktaya vardığını düşünmeyiz. Tersine daha doğrudur. İntihar eden yaşamaya doğru yönelişini anlaşılır kılmaya çabalarken elindeki son imkânı kullanmıştır. Elindeki gerçekten "son" imkân mıdır? Dinin insana kazandırdığı "nihaî gerçeklik" son imkânın aşkınlıkta aranabileceğini öğretiyor. Böylece intiharın bir çözüm olamayacağını dinden öğrenebiliyoruz. Bu noktaya birazdan geleceğiz. Şimdilik vurgulamamız gereken intihar eden kişinin ölümle ölüme yaraşan bir bağ kurmada yetersiz kaldığı, giderek ölüme varamadığı ve nihayet dünya hayatının esas olduğu düşüncesinde ısrar ettiği.

İntihar eden kimse dünya hayatında yürürlükte bulunan anlayışlara, değer yargılarına, kalıplaşmış tutumlara yöneltebileceği en sert eleştiriyi yöneltmiş; dünyaya saldırmıştır. Ne var ki bu saldırı içkin (immanent, mündemiç) bir haklılığın gereği olmadığı gibi, aşkın (transcendant, müteâl) bir görevin gereği de değildir. İntiharın dile getirdiği şey dünyadaki yaygın ve genel geçer yapılanmanın yanlışlığı ve haksızlığı karşısında bireyin özgün yanlışlığına ve özgün haksızlığına yer tanınmadığıdır. İntihar eden kimse haksızlığa karşı ancak mukabil haksızlığı, haksız da olursa bir yaşama isteminin belirtilebileceği savunusunu koyabilmektedir. O halde intiharla birlikte ortaya çıkan eleştiri dünyanın tek ve vazgeçilmez geçerlilik olduğunu kabulden sonra ortaya çıkan bir eleştiridir.

Ölümlerle ölüme yaraşan bağı nasıl kurabiliriz? Eğer hayatın biz dünyada bulunduğumuz sırada tadına vardığımız nesne veya olaylarla değil de yalnızca ölümlerle anlam kazandığını görebilmişsek ilk fark edeceğimiz husus bize varolma duygusunun o nesne ve olayların bizzat ve bizatihi kendilerinden değil; onların dünyada bulunuş sebebinden dolayı ulaştığıdır. İnsan olarak bizim ölüm sınırındaki sonluğumuz dünyanın da sonluğuyla bir ilişki içindedir. Yani geçici olan iki unsur (biz ve dünya) ancak bir sebebe dayanarak temas halinde olabilir. Bu sebep ne olursa olsun, insan hayatı "bir şey uğruna" yaşanan bir hayat olabilir. İşte uğruna yaşanan şey tamamen dünyaya ait ve dünyaya bağımlı bir şey ise yaşama iradesi dünyada kalmaya yönelmiş ise intihar artık dünyada kalınamayacağının bir ifadesi olarak belirir. Öte yandan uğruna yaşanan şey aşkın bir değer ise, insan kendi hayatını o değer ölçülerinde biçimlenmesini kabul eder. Uğruna yaşanan şeyin uğruna ölünmesi "intihar" olmaz.

Gerçek yüzüyle görüldüğünde dünyaya zevk ve şehvetler sebebiyle bağıllıkla intihar arasında anlaşılır bir mütakabiliyet vardır. Her iki tutum da dünyada bulunuşun dünyanın dışında bir anlamı olduğu ve insanın "yaratılmış" özelliğiyle belli yükümlülükler altında olduğu gerçeğini görmezlikten gelir. Dünyaya zevk ve şehvetler sebebiyle bağlı olan insanlar (ki onlara sahici insan denilip denilemeyeceği tartışılmalıdır) ellerine geçeni gasp ve yağma etmek suretiyle yaratılmış olan üstünde rububiyet iddiasında bulunmuş sayılırlar. İntihar her ne kadar bu gasba ve yağmaya bir karşı çıkış, bir protesto ise de reddedilen şey haksızlığın kendisi değil, bu haksızlıktaki paylaşımdır. O halde din intiharın insan için bir çözüm olmadığını gösterirken, aynı zamanda çözümün zevk ve şehvetler

aracılığıyla tatmin aramada olmadığını göstermiş olur. Peki, çözüm nerede? Ölümü anlamakta, ölümle ölüme yaraşır bir bağ kurarak çözüm bulunabilir mi?

Ölümü anlamak yaşama iradesinin aynı zamanda bir koruma, bir gözetme iradesi olduğunu bilmekle başlar. Çünkü ölüm bize hayatın ödünç verildiğini hatırlatır. Borcu kabul etmeyen için dünya kayıtsız bir etkinlik alanı, keyfî tasarruf yeridir. Kendini borçlu saymayan, bilâkis alacak iddiasında bulunan için yaşayanların ve yaşama alanlarının yağmalanması ve tahrip edilmesi bir ahlâk meselesi değildir. Dünyada bulunuş ister rasyonel, isterse irrasyonel bir açıklama taşısın bir borcu ifade etmiyorsa yıkmayı ve bozmayı kaçınılmaz kılan eylemlere kaynaklık edecektir. Dünya hayatına sevgiyle bağlanmak ve dünyadan nefret etmek, bu içinde bulunan ortamın olunabilecek yegâne ortam kabul edildiğine işarettir. İçinde ölüm korkusunu şiddetle duyanlar, hayattan nefreti de aynı şiddetle içlerinde taşırlar.

Ne zaman ki ölümü rehinin sona erdiği, borçlu kalmanın son bulduğu bir sınır olarak anlayabiliriz, işte o zaman yaratılmışlar içinde bize istediğimizi verecek hiç bir şeyin, hiç bir kimsenin bulunmadığını; çünkü bunların hiçbirinin canımız üzerindeki rehini çözemeyeceğini anlarız. Artık yaşama iradesi "verilecek hesap" iradesine dönüşür.

İKİ ÖLÜM İKİ HAYAT

"ÖLÜMLERDEN ÖLÜM beğen". "Cesur adam için bir ölüm vardır, fakat korkaklar defalarca ölür". Böyle ifadelerle karşılaştığımız zaman ve bunlar gibi niceleri karşımıza çıktığında çeşitli ölümler olduğu, olabildiği izlenimine kapılırız. Yine de bu ifadelerin içinde saklı anlamın ölümün mahiyetine değil de ölme biçimine ilişkin olduğunu farketmemek mümkün değil. İnsanlar bir kez, yalnızca bir kez öleceklerini hissederler; onları düşündüren ölümün onlara nerede, ne zaman ve nasıl çatacağıdır. Sanatçıların ve diğer birçok başkalarının kendilerini hangi türden bir ölümün beklediğini merakla zaman zaman meşgul olduklarını biliriz. Bir halk sözü ve meşguliyetin beyhude bir gayret olduğunu gösterecek bir açıklıkla "yorganda da ölüm, urganda da ölüm" demiş ve kestirip atmıştır. Gerçekten ölüş biçimi değildir bir ölümü diğerinden ayıran; ölümün sahiden ölüm olup olmadığıdır.

Ölüm gibi böylesine kesin, böylesine tartışmasız bir vakıyı sahici ve sahte diye ikiye ayırmak gereksiz bir zorlama gibi görünebilir. İki ölüden biri için sahiden öldü, diğeri için yalancılıktan öldü; birinin ölümü sahiciydi, diğerininki sahtedir demek suretiyle saçmalamaya ne gerek var? Hayır, saçmalamayalım. İşin doğrusunu öğrenmek istiyorsak gündelik dilin ölüm adı altında iki ayrı vakıyı birleştirdiğini farketmemiz gerekiyor. İnsan olma haysiyetine ulaşan için ister yorganda, isterse urganda vuku bulsun bir tek ölüm var. "Yalnızca insanlar ölür" diyor Heidegger, "diğerleri telef olur." Gündelik mantığımızın yedeğindeki gündelik dilimiz bir insanın ölümüyle bir köpeğin ölümü arasında bir ayırım gözetmiyor. Giderek ölümü bütün yaratıklara teşmil ediyoruz. Ölü şehirlerden, ölü felsefelerden bile bahsediyoruz. Bu gündelik anlamıyla ölmeyi "tepki vermemek", kendisine bir harekette bulunulduğunda mukabil bir hareketle karşılıklı bulunmamak şeklinde anlıyoruz. İnsan da dahil olmak üzere her yaratığın böylesi bir ölüme uğraması kolayca kabul edilebiliyor. Ne var ki insanla ölüm arasındaki ilişki bütün diğer yaratıkların telef oluşundan mahiyet itibarile temelden farklı.

İnsanoğlu bütün diğer yaratıklardan öleceğini biliyor oluşundan ötürü değil, ölüm karşısında bulunduğunu, ölüme doğru varoluşunu kazandığını bilişinden ötürü farklıdır. Bu fark yalnızca beşer olarak insanı diğer yaratıklardan ayırmakla kalmaz, insanı da beşerden ayırır. Yani insan kılığında karşımıza çıkan her kimsenin insan olup olmadığını ölüm karşısında takındığı tavır dolayısıyla anlayabiliriz. Diyebiliriz ki bazıları ölüm adına ve ölüm adı altında bütün diğer yaratıklarla birlikte "telef oluş"u paylaşırlar ve fakat yalnızca sahici insan olma başarısına erenler ölmeyi de başarılabilir işler arasına katar. Nerede, ne zaman ve nasıl bize çatacağını bilmediğimiz ölümü başarmak da neyin nesi? Eğer intihardan söz etmiyorsak ölümümüzle ilgili ve üstelik bizi beşer katından insanlık katına çıkaracak elimizde ne var?

VAROLUŞ, HAYRANLIK, AŞK

İNSANA, İNSAN oluşa, insanın varoluş atılımına en uygun yaşama biçiminin dine bağlı hayat olduğunu; eğer insanoğlu din merkezli bir dünyaya kavuşabilirse gerek hemcinslerine ve gerekse insandan başka yaratıklara yönelik tutumlarında kendi konumuna en uygun yönteme de kavuşabileceğini söyleyecek olur isek günümüzün sıradan anlayışı içinde bu söylediklerimizin ya dar kalıplar adına baskıcı, kısıtlayıcı bir toplum önerisi veya bir tutuculuk savunusu gibi karşılanacağını biliyoruz.

Dinle ilgili her açıklama günümüz insanların zihninde iki engelden birine çarparak anlam kazanıyor. Engellerden biri dinin kendine mahsus "axiomatique" bir sistem oluşturduğu ve bu çerçeveye girip girmeme konusunda kişilerin bir seçmede buldukları yolundaki görüştür. Bu görüşü benimseyenler ister dinden yana, isterse dine karşı çıksınlar basit bir dille "inanın inanır, inanmayan inanmaz" diyerek bir sonuca vardıklarını kabul ederler. Mesele inananların kabulleri, inanmayanların kabulleri ayrımı ile ortaya konduğunda iki kabulden birinin diğeri üzerinde baskı kurduğu bir toplum düzenlemesinden başkasını düşünemeyiz.

Günümüz insanların dinle ilgili açıklamaları doğru anlamakta karşılaştıkları zihni engellerinin ikincisi dini "tarihî" bir sistem gibi ele almaktan doğar. Din insanlık tarihinin bir uğrağında ortaya çıkmış bir gerçeklik olarak görüldüğünde; tutumlarını dinden yana bir davranışla belirginleştirmek isteyenler dikkatlerini sözkonusu "momentum"da yoğunlaştırarak yürürlükteki gerçekliğin anlaşılmaya değmediğini savunarak belli bir tarihî dönemin tutuculuğunu üstlenecekler ve dine karşı olanlar da tarihî bir sistem olarak dinin metrük olduğuna karar vereceklerdir.

Andığımız her iki engeli de aşmak ve dini yerli yerince kavrayabilmek için din gerçeğinin insanla ancak varoluş ekseninde irtibatlandırılabilirdiğini bilmek gerekir. Bu demektir ki din mantık yoluyla kaçınılmaz kılınmadığı için yine mantık yoluyla geçersiz kılınmaz. Yanlış anlamayı önleme dileğiyle vakit geçirmeden şunu eklemeliyiz: Dinin akılla, mantıkla bir alış verişi olmadığı görüşünü ileri sürmüyoruz. Elbette aklın ve mantığın dini hayat içinde olumlu bir yeri olabilir. Ne var ki din geçerliliğini mantıktan aldığı güce dayandırmaz; tıpkı geçerliliğini bir tarihî zarurete dayandırmadığı gibi. Varoluşunun doğrudan doğruya dışavurumuna (expression) elverişli yegane alan olarak din insanın meşhud sayılabilişinin ortamıdır. Bu ortamın dışında insan ya dolaylı bir dışavurumda bulunabilir veya varoluşun tanıklığından uzaklaşır.

Modern yaşama biçiminin etkinlik ve yaygınlık kazanışı din merkezli dünya ve dünyaların insan hayatından adım adım uzaklaştırılarak yerine, gerek tabiatın ve gerekse toplumun soyutlamalar aracılığıyla kavranıldığı dünya ve dünyaların konulması suretiyle gerçekleştirildiği için modern yaşama biçimine duyulan tepkiler (bu arada dinden yana olanların tepkileri de) andığımız soyutlamalar ödünç alınarak dışa vurulabilmiştir. Dolayısıyla modern dünyada ve modern düşüncede varoluş yerini ancak geri plandaki bir mesele olarak koruyabilmiştir. Varoluşun ön plana geçmediği şartlarda dine bağlı bir hayat merkeze alınamayacağı gibi her türlü dinî eğilim de din karşıtı biçimlerinin birer dolgu maddesi durumuna düşecektir. Günümüzde yaşanan buna benzer bir durumdur.

Din gerçeğinin varoluş ekseninde insanla irtibatlandırılması demek insanın kendi varlığını aracısız biçimde Varlık alanına bırakması demektir; Varlık'la bağ kurmanın, Varlık'a bağlanmanın, Varlık bağı içinde kalmanın hiç bir gerekçesi olamayacağını, varoluşa bir bahane uydurmanın Varlık'tan kopuşa götürdüğünü ve Varlık'tan gayrisıyla anlam kazanma mazeretinin geçersiz olduğunu bilmektir. Yani

varolanların Varlık'tan ayrıldığını farketme sınırında "varoluş" başlar. İnsanlar din gerçeğiyle varoluş ekseninde irtibatlandırıldıkları sınıra varıncaya kadar "varolanlar alanı"ndan birçok vesile edinebilirler; anlaşılmaya değer olan husus bu vesilelerin insanı varoluşa sevkettikleri, ama varoluşu sağlamadıklarıdır. Varoluşu Varlık bağı sağlar ve bu bağ var ile yok arasındaki ilişkinin ne idüğünü tadılır kılar.

Hiç bir zihnî dolayım "neden hiç bir şey olmayabileceği halde bir şey var" sorusuna mantık sınırları içinde cevap bulamaz. Cevabın bulunuşu insanın varoluş eksenine kendini dahil etmesiyle mümkündür. Böyle bir duhuliyeye "yok"tan "var" çıktığını bilerek, yani "yok"luğun varoluş şartı olduğunu anlayarak gerçekleşir. Demek ki varoluş varolanların desteğiyle veya onların yedeklemeleriyle yaşanmaz, bilakis yokluk hakkındaki bilinç varoluş sürecinin ayrılmaz tamamlayıcısıdır. Bu yüzdendir ki dine bağlı hayat insan için geçerliliğini tabiata ve tarihe borçlu değildir.

Kendi varoluşunu böylesine her an tazelenen bir bağ yüzünden tadabilen insan (varoluş sözkonusu olduğunda sadece tadmak fiilini kullanıyoruz; bilmek, anlamak, hatta yapmak değil) kendi dışındaki her "şey" karşısında hayranlık duymadan edemez. Çünkü var ile yok arasındaki ilişki bütün yaratılmışları kuşatmış haldedir. Hayranlık aynı zamanda insan oluşla "oluş" arasındaki akrabalığa bir açıklama getirir. Bu açıklamanın insanda mekân tutması aşk suretiyle olur. Zira aşk varolanın sevilişinde tamamlanmayan ve sevenin "yokluğu" göze alarak varoluşa yönelmesinden başka bir şey değildir.

VAROLUŞU AŞKA BAĞLAYANNEDİR?

VAROLUŞ KELİMESİ Türkçede firenkçe "existence" kelimesinin tercümesi olarak, yani bir bakıma felsefi bir kavramı karşılamak üzere belirdi. Bir kültürden diğere tercüme yoluyla geçen kelimeler eğer bir nesnenin adıysa bu aktarımda zihniyete ilişkin bir mesele doğmaz. Sabun, çay ve telefon herbiri belli bir kültürde doğup öteki kültürlerle adıyla birlikte intikal etmiş nesne-ürün'lerdir. Geldiği ve geçtiği kültürlerde sözkonusu nesnelere hâlâ "o şey"i işaret ederler. Ama bir kültürden bir başka kültüre geçen bir kavram ise yeni ortamında o kavram ilgi kurduğu dil ve anlayışa bağlı olarak yeniden anlamlandırılır ve o kültürün malı olacak şekilde zihniyet içinde yoğrulur. İşte "existence" kelimesini tercüme etme gayesiyle Türkçeye sokulan "varoluş" kavramının da başına gelen budur. Gerçi ülkemizde dikkat uyandıracak özgünlükte bir varoluş düşüncesi belirginleşmiş değildir. Yine de varoluş kelimesi[nin] ~~aneak~~ özgün çağrışım[1] ile "existence" arasında hatırı sayılır mesafe vardır. Bana sorulacak olursa birbirine denk düşmeyen anlamlar taşır "varoluş" ve "existence" kelimeleri. Bu anlam farkı dilin doğurduğu zihniyet farkının bir gereğidir.

Grek-Latin kökenli Avrupa dillerinde ve genel olarak Ari dillerde koşaç olarak kullanılan fiile (ing. to be, fr. être, alm. sein) tam anlamıyla tekabül eden bir fiil Türkçede ve Arapçada bulunmaz. Dolayısıyla Türkçe konuşan bizler için geçerli olan "essentia" ile "existentia" arasındaki ayrıma dayalı düşünce değil, "var" ile "oluş"u birleştiren düşünüş biçimidir. Avrupa'da doğup yankıları bütün dünyada duyulan öteki düşünceler gibi "existentialisme"i öğrenebilir, anlayabilir, sonuçlarıyla ilgilenebiliriz. Ama kendi "varoluşçuluk" anlayışımızı dilimiz çerçevesindeki zihniyetimiz içinde kendimiz ortaya koymak zorundayız. Böyle bir çabanın kalkış noktası da insanı dışlaştırarak (ek-siste) görünür, duyulur kılan anlayış karşısında, insanın içe doğru (cehd) katkılarıyla var-oluşunu göz önünde tutarak sağlanabilir.

"Existence" düşüncesi insanın şu anda ne ise ona mahkûm kalmadığını, yaptığı seçme yardımıyla kendinden çıkıp bir başka kendiliğe kavuşabileceğini savunur. "Varoluş" düşüncesi ise insanın ne ise o olabileceğinin imkânını vurgular. Her ikisi de insanın oluşumundan söz etmekte ve fakat biri olunacak şeyi bilinmeyen bir "dış"ta, diğeri ise bilinen bir "iç"te aramaktadır. "Existence" istemi (iradeyi) öngörür, varoluş aşkı. Seçme ve sorumluluk iradeye bağımlı olarak yerine getirildiğinde insan kendini kendinin bir eseri gibi ortaya koyar ve bu gerek eylemle, gerekse ürünle ortaya çıkmış olsun dışta belirginleşir. İnsan seçme ve sorumluluklarını aşka bağımlı olarak yerine getiriyorsa bunun sonuçları ancak iç yapının değişimine uğraması suretile alınabilir. Varoluşun aşka bağlı gerçekleşmesinde dış belirtilerin esas olmadığını biliriz ve "gâfil ne bilür" deriz.

Dış belirtiler, "existence" düşüncesinde herşey olduğu halde, "varoluş" düşüncesi dış belirtileri çoğu zaman anlaşılması ihtiyat gerektiren işaretler saymıştır. Birinde "benmerkezci" birey kendini bina eder, diğesinde oluş var'a doğru gerçekleşir. Sonuç her ikisinde de birer "oluşum"dur. Ne var ki "existence" düşüncesinde insan kendini elde ederken "varoluş" düşüncesinde insan var'dan ancak nasibini alır. Varoluş bir kismettir. İşte varoluşu aşka bağlayan önceden konulmuş doğru atılım eylemidir. Aşk atılımı mümkün kılan gizilgüç olarak işlev yüklenir. Acaba insanı varoluş atılımına sürükleyen aşk nedir?

Önce sevmekle âşık olmak arasındaki farkı öğrenmeli. Sevgi bir yakınlık, aşk bir tutkudur. Severe bir oluşuma katılır, sevdiğimizi kendimize yakın kılmayı amaçlarız. Yaptığımız seven sevilen ayrımı aradaki ilgiyi ve ilişkiyi dünya şartlarına uyarlar. Âşık olduğu zaman ise dünya şartlarının aradaki ilişki karşısında lağvına (aufhebung) varan bir tutum içine girilir. Onun için "aşkın gözü kördür"

derler. Burada göz neyi görmüyorsa o dünyadır. Görülmeyen şey görülebilirlik yolu açılan "maşuk" yani gerçek yüzündendir. Böylesi bir aşkın (müteâl) gerçekliği konu dışı bırakan modern Batı felsefesi bütün tutkuları olumsuzladığı gibi varoluşa açılan tutkuyu yani aşkı da hesaba katmaksızın bir çerçeve çizmiştir. Yalnız dindar filozoflar dolambaçlı bir yoldan aşkı ima eden bir konuma yakın durmuşlardır.

Sevgi dünyada sakin kalınabilir bir ilişki kurar; aşk sükûneti bozar, insanı varoluş eylemine fırlatır. Aşkın tezahürü bir oluşumun hem öncesinde ve hem de ertesindedir. Bir oluşumun öncesindedir, çünkü âşıkın önünde varoluş amacı bulunmaktadır. Bir oluşumun ertesindedir, çünkü sevgiyle başlayan yakınlaşma duygusu kendi başına bir eylem potansiyeli katına yükselerek aşka dönüşmüştür. Sevgi aşka dönüşebilir, fakat aşkın gerileyerek sevgi basamağına inmesi sözkonusu değildir.

Demek ki varoluşu aşka bağlayan unsuru ulaşılabilecek aşkın (müteâl) gerçeğın bulunduğu dair insanda yer eden kesinlik duygusunda "itminan"da aramalı. Sözünü ettiğimiz böylesi bir kesinlik içkin bir mekânın, bir gönül mekânının canlanmasını gerektirir. İçkinden aşkına, aşkından içkine doğru hareket.. İşte varoluş eylemi budur. Neticesi insanın elinde değildir. "Existence" felsefesi neticeyi insan eline bırakır. Oysa varoluş düşüncesi yolundan giden kendini "Hakka" teslim etmekle oluşunu varetme seçimini yapar.

GÖNÜL MEKÂNI

BİTKİLERİN VE HAYVANLARIN, insandan farklı olarak ve mekânla kayıtlı olduğunu söylediğimiz zaman o yaratıkların zamanını ve mekânını biz insanlar olarak belirli sınırlar içinde algılayabildiğimizi söylemiş oluruz. Daha doğrusu, onları zamana ve mekâna sığıştırırız. Ama bizatihi insan için zaman ve mekân değerlendirmesine sıra gelince aynı ölçüleri, giderek ölçümleri geçerli saymada zorluk çekiyoruz. Zamanın ne olduğu konusunda çağlardan beri yapılagelen açıklamaların zor kavranılır olduğunu kabul etmeye yatkın ön yargılarımız vardır. "Her şeyi zaman gösterecek" deriz, zamana karşı duramayacağımızı, zamanın kayıp gittiğini söylemek dilimize kolay gelir. Buna karşılık, mekân konusunda daha etkili ve yetkili bir konuma sahip olduğumuzu farzetmek kolaylığına saporuz. Çünkü gündelik mantığımız içinde her şey bir yerdedir ve bu yer büyütülebilir, küçültülebilir, başka bir yerle değiştirilebilir. Gündelik mantığımız mekânı algılarımızın sağlam bir kanıtı sayar. Oysa gündelik mantığımız sorgulandığında böylesi kanıtların hiç de sağlam dayanakları olmadığını görebiliriz.

Gündelik mantık dediğimizde modern dünyayı kuran mantığı, yani bilhassa 17. yüzyılda Avrupa'da doğup, Batı medeniyetinin yerküre üzerinde egemenliğini hissettirmesiyle bütün toplumlara yayılan mantığı kastediyoruz. Bu mantık kartezyen düşünceyle başladı ve kendine mahsus bir gerçekçiliği dışına çıkılamaz bir gerçeklik gibi sundu. Descartes'in sunduğu gerçekçiliğe göre zaman bağımsız an parçacıklarının birbiri peşinden sıralanmasıdır. Zaman sanki bir çizgidir. Mekân ise kütlelerin özünü oluşturan özellik, maddî cevher denilen şeydir. Mekân sanki bir kutudur. Mekânı bir maddî cevher (töz) saymak kartezyen evreni boşluğu olmayan bir evren haline sokmuştur: Her şey kaçınılmaz olarak bir yerdedir; bir yer varsa orada mutlaka bir şey vardır, yani boşluk yoktur. Sebepleri ne olursa olsun kartezyen mantık yaşadığımız dünyanın gündelik mantığı haline gelmiştir. Melekleri hayatlarından tard eden Müslümanlar da inançlarında ne kadar iddialı olurlarsa olsunlar, kartezyen mantığın içine hapsolmuş durumdadır.

İçinde yaşadığımız modern dünya dediğimiz zaman da bir mekândan söz ettiğimiz besbelli. Acaba modern dünya dediğimizde maddî bir gerçekliği mi dile getiriyoruz? Yoksa sözünü ettiğimiz modern dünya bir anlayış bütünü olmaktan başka bir şey değil mi? Bir mekân olarak modern dünya bizim karşılaştırmalı kabullerimizden doğmuştur. Çünkü bütün mekânlar bizim karşılaştırmalı kabullerimizin ürünüdür. Modern dünyanın sadece bir maddî gerçeklik olduğunu ileri sürüldüğünde bile mekân bu iddiaya sahip çıkanların anlayışlarında doğar. Her ne kadar mekân anlayışımızı görme ve dokunma duyularımıza dayanarak pekiştiriyorsak da doğuştan getirmiyoruz. Piaget'in çalışmalarına göre çocuk, önce emerek ağza ilişkin bir mekândan haberdar olur; sonra tutmak suretiyle dokunulur mekânı bilir ve nihayet görmenin tanıttığı mekânın farkına varır. İnsan tekinde mekân anlayışının oluşması çeşitli mekân algılarının "mekân" duygusunda birleşmesiyle gerçekleşir. Bu birleşme, içinde yaşanan kültürün belirleyici damgasını taşımadan edemez. Mekânın ne olduğu değer yargıları da dahil olmak üzere bir kültürün hayatta kalmak için yöneldiği bütün bilgilerden, bütün zihin mekanizmalarından, bütün ereklerden etkilenir. Demek ki mekân mutlak bir gerçeklik olarak bütün insanlığın tanıyabildiği bir cevher değil, bir kültür içinde oluşan, kültürden kültüre değişebilen bir anlayıştır.

Yerkürede hükümranlığın[1], hegemonyasını kuran Batı Medeniyeti öncelikle farklı toplumların mekân anlayışını tahrir etti. Bilim kilisesinin yamakları anlayamadıkları mekân zenginliklerine acımasızca saldırdılar, anlayabildikleri mekân zenginliklerini arsızca yağmalandı[lar]. Saldırılan,

tahrip edilen, yağmalanan mekân zenginliklerinden biri de Müslümanların gönül mekânıydı. Batı Medeniyeti'nin yerküreye baskısını yerleştirirken karşısındaki Müslüman güç Osmanlı Devleti'ydi. Bu yüzden de gönül mekânına sahip insanların direnme odağı Osmanlılarda cisimleşmiş sayılırdı. Sonradan dünya sisteminin tek düzeleştirdiği, homojen ve standart bir mekâna şartlandığı insanlar Osmanlıların gönül mekânını görmezlikten gelerek veya hiç bundan haberdar olmaksızın bu toplumu oluşturan insanların **vision**'unu hakkı olan yerde değerlendiremediler.

Osmanlıların birçok bakımdan devamı olan bizler bile "gönül mekân"ını anlamada yetersiz kaldık. Her ne kadar Osmanlı kültürünü savunanlar son üçyüz yıldır eksik kalmadıysa da, onlar da değeri Batı Medeniyeti'nin aştığı değerler seviyesinde bir savunmayı yüklenmeyi denediler. Batı Medeniyeti'nin aştığı değerler esas alındığında Osmanlı mimarisi, şiiri ve musikisi Akdeniz kültürünün kötürüm bir uzvu olarak anlaşılabilir. Halbuki bu sanatların merkezinde bir gönül mekânı olduğu bilinerek değerlendirmeye girilirse ufku Akdeniz kültürünü de aşan bir değerler dizisiyle veya kaynağıyla temas edildiği anlaşılabilir.

Gönül mekânının oluşumunda öncelikle gazâ ruhunun varoluşu kaygusunu tadışı rol oynar. Bu tad, hedonist (hazcı) olmadan bir zevk bütünlüğüne ulaşmanın yoludur. Eşya ile olan ilişkisinde ahireti esas alarak tutturulan yumuşaklığını, insanlar arası ilişkide küçük bağları kozmik anlamına ilâve etme olgunluğunu tamamen gönül mekânı sayesinde elde eden bu toplumu ancak, bugün yeniden gönül mekânını kurarak anlayabiliriz. Gönül mekânı duyuların hakkaniyetle anlam kazandıkları, hakkaniyetin duyular yoluyla cisimleştikleri bir mekândır. Bu mekânın ürünlerini görmeden Batı Medeniyeti'nin ürünlerindeki parlaklığın sözünü etmede aceleci olmamak lazım.

AKILDAN GEÇEN, AKILDA KALAN...

HAFIZANIN HAYATIMIZDAKİ yeri nedir diye sorulduğunda varoluşumuzun eksenindeki meseleye yaklaşmış oluruz. Hafızamız hiç de geçmiş olayları ve o olaylarla birlikte temas ettiğimiz nesnelere, o nesnelere belli bir zamandaki durumunu biriktirdiğimiz bir zihin ambarı değil. Hatırladığımız her şey şu anda sahip olduğumuz yöneliş dolayısıyla anlam kazanıyor. Yani hatıralar durduğu yerde durmaz; onlar hatıra olarak her canlanışında geçmişi günümüze taşımazlar, bilâkis günümüzdeki eğilimlerimizle geçmişe gideriz. Düş görmekten, düş kurmaktan, yanılısma ve sanrıdan farklı olarak hatırlamak zihnimizin bile isteye etkin olduğu şartlarda gerçekleşir. Hatırlamaya çalışır veya hatırlamadan edemeyiz. Her iki halde de şimdiki durumumuzun gereğini yerine getiririz. Şimdiki durum diyoruz ama, "şimdi" durmuyor ki, geçmiş ve gelecek "şimdi"yi aralıksız olarak itip çekiyor. Böylelikle insan olarak biz, her şeyin bir akış içinde olduğunu fark ettiğimiz yaratılmışlar âleminde varoluşumuzun bir anlamı bulunduğunu, bu anlam bulunmazsa varoluşumuzun da hiç bir sahicilik kazanamayacağını anlıyoruz.

İnsanoğlu kendi hafızasını bir bilgisayarın hafızasını yokladığı gibi yoklayamaz. Bu demektir ki, hatırlamayı ne kadar sonlu, sınırlı kılarırsak o kadar zihnimizi bir makinayla benzeştiririz. O halde insan oluşu sonsuz ve sınırsız bir hatırlama işlemiyle mi ilgilidir? Eğer hatırlama bir çağrışımlar zinciridir gibi bir sonuca varacaksa "akıldan geçen" in hatırlama olduğunu kabul etmeye yatkın sayılırız, oysa hatırlama "akılda kalan" ı hatırlamadır. Akılda kalanlar ezberlenenler midir, yoksa akılda kalışları bize hayat içindeki yerimizi gösterenler mi? Makinaya benzeştirdiğimiz zihnimiz ezberlenenlerde takılıp kalacaktır. Akılda kalışları bize hayat içindeki yerimizi gösteren "hatırlama" larımız insanî hayatımıza zemin hazırlayacak olanlardır. İnsanî hayatımız algılanabilir dünyanın sınırlarında kalabilir, veya daha öteye geçebilir. Hatırladıklarımız nerede kalmışsa insan oluşumuzun boyutları da onunla sınırlandırılmış demektir.

Madem hatırlama akılda kalanın hatırlanmasıdır ve akılda kalanlar da nihayet bizim daha önce algıladıklarımızdan ibarettir; neden hatırlamanın algıyı aşan bir tarafı olabileceğinden söz etmeli? Hatırlanan geçmişte olan ise, bu olanı biz daha önce yaşamış isek herşey "algı" sınırları içinde değerlendirmeli değil mi? Eğer insan zihni bir eğleşme mekânı olsa idi ve bir eğleşme mekânı olarak yalıtılabilsen hatırlama da dahil olmak üzere bütün zihin etkinliklerimizi nesnelere bitirirdik. Ama insan zihni bir eğleşme mekânı değil, bir bağlantı mekânıdır. Dolayısıyla insan ne ile bağlantı kurarsa o kadar öteye gidebilir.

Hafızanın bir ambar olmadığını söylediğimiz zaman, bir işlem ve bir eylem olarak hatırlamanın mahiyetine dikkat çekmek gerekiyor. Yani önemli olan insanın hatırlayabilme yeteneğidir. Böyle bir yetenek insanın bile isteye kesafetten letafete seyretmesini mümkün kılar. Daha doğrusu insan hayatının kesif olanın sağladığı donatımla değil, "Latîf" olanın verdiği imkânla devam edebildiğini bize gösterir. Hatırlama ile gösterilen etkinlik kesafeti geçmişte kalanı, letafet aracılığıyla farkedilebilir kılarak insanı bir yöne sevkeder. Giderek hatırlama insanda letafetin letafetle bağlanabileceği ortamı doğurur. Eğer bu ortam bir kez doğmuşsa artık insan hatırlamanın algılanabilir dünyanın ötesinde de etkinlik gösterebildiğini farkederek.

Hatırlamanın öte yüzü sayabileceğimiz unutmaya insanlara mahsus bir başka dinamizmin dayanağıdır. Biz insanlar gündelik hayatımızı unutmamanın verdiği hareket imkânıyla yaşarız. Kastî bir zihin etkinliği göstermeksizin ardarda bazı olağan hareketleri yapıyorsak bunlar ne yaptığımızı bilişimizden, ne de yaptığımızı bilmeyişimizdendir. Biz bu olağan hareketleri yaparız çünkü o hareketlerin bize daha

önce neye mal olduğunu unutmuşuzdur. Çok yerinde, yadırgamadan ve yadırganmadan yaptığımız her iş, her hareket gerek o hareketin hazzına, gerekse ıstırabına karşı duyarsızlığımızı belirginleştirdiği gibi; bu hareketin bizi yaşatacak veya öldürecek anlam alanlarının işareti olduğunu farketmeyişimizin belirtisidir. Biz insanlar yadırgamadan ve yadırganmadan yaptığımız hemen her işte bu unutma evreni içinde hayatımızı geçiririz. Unutma evreni içinde de akıldan geçen ve akılda kalan bulunur. Ancak her akıldan geçen ve akılda kalan kesafetin birer unsurudur.

Unutmaya kuşatılmış hayatımız içinde varoluş bir mesele olarak karşımıza çıkmaz veya biz varoluşla karşılaşma meselesini tanımaksızın dünyayla olan bağlantımızı devam ettiririz. Hatırlama bize varoluş ufkunu açar. Hangi türden olursa olsun hatırlamayla birlikte bir yadırgama alanına gireriz. Çünkü kesafetin aldatici güveni artık bizden uzaklaşmıştır. Bu aynı zamanda bizim kesafetten de uzak duruşumuzun ürünüdür. Diyelim ki bir şeyi hatırlamak istiyorsunuz ve bir türlü hatırlayamıyorsunuz. Hatırlamak istediğiniz şeyin o şey olduğunu nereden bileceksiniz? Hatta, hatırlanacak, hatırlanması istenilen şeyin olup olmadığını nereden biliyorsunuz? Letâfet size çattı. Terside olabilir: Bir şeyi hatırlamadan edemiyorsunuz. Zihninizden silmek istediğiniz şey bir türlü sizden uzaklaşmıyor. Halbuki o şey sizin şu anki kesif dünyanızda yer tutmuyor, ama sizdeki yeri besbelli. İşte siz gitgide letâfete dalıyorsunuz.

Bir yetenek olarak hatırlamanın insanda bulunuşu tarih içinde sayılamayacak çok sayıda kültürün ve birçok büyük medeniyetin doğmasına ortam hazırlamıştır. Bu kültürler ve medeniyetler insanın unutmaya kolayca kuşatılabilmelerini de sağlamıştır. Ne var ki insanı[n] hatırlamayla ilgisi onun sınırsız ve sonsuz gerçeklikle bağlanma yoluna girmesi ve bu yolu bütün zamanlar ve bütün yerlerde bulabilmesi içindir. Yani insan Allah'la ahdini hatırlayabilecek yetenekte yaratılmıştır. Hatırlamaya bir başlayan başlangıca doğru seyretme yolunu önünde açılmış bulur.

DÜNYAYA BİR ÇALIM AT

AKDENİZ HAVZASINDA oluşan kültürler için de doğan "dünya" anlayışı karşısını da beraberinde getiriyor: Öte dünya. Hıristiyan ve Müslüman inanış çerçevesinde ölüm kapısından geçildikten sonra varılan bir öte dünya var, bir ahiret. Yahudi ilâhiyatının ahiret düşüncesine Hıristiyan ve Müslüman anlayışına eşdeğer bir yer vermediği bilinir. Elde bulunan Tevrat'ta hesabın görüldüğü bir "öte dünya" zikredilmiyor. Buna rağmen haham kültürü Yahudi cemaatleri üzerindeki etkisini koruyabilmek için bazı bakımlardan Hıristiyan ve Müslüman inanışına benzer bir öte dünyayı Musevî inançları içine katmak gereği duymuştur. Başka türlü yapılamazdı, çünkü Akdeniz havzasına mahsus akıl düzeni birbirine karşıt da olsa, biri diğerini doğuruyor da olsa iki dünyanın esas alınması ilkesinden vazgeçemez.

Andığımız kültür her zaman ölümle birbirinden ayrılan iki dünyayı öne çıkarmadı, ama ne türden dünyalar söz konusu olursa olsun ikisinden birinin tercihi ve üstün tutulması insanların ne olduklarını açıklamanın, neye yöneldiklerini göstermenin ölçüsü sayıldı.

Günümüzde ne antik Grek sitesinin ölümlüler-ölümsüzler ayrımıyla belirginleşen dünyaları, ne Hıristiyan ortaçağının klerikal-laik ayrımını esas alan dünyaları ve ne de Müslüman âlemindeki canlılığı devam ettiren bu dünya-öte dünya zıtlaşması hayatın biçimlendirilmesinde insanların anlayışlarına baskın çıkmaktadır. Giderek, insan-merkezli modern kültürün dayanakları olan aydınlanmış-aydınlanmamış insanlar ayrımıyla kurulu dünyalar da yıkılıyor, hem de bu ayırımı üstün konumu ellerinde tutanların elleriyle. (Zaten hep öyle olmadı mı? Her çığır açıcı dönemde öncülük günlük hayatın dayatmalarına karşı durabilecek güce ulaşanlara düşmedi mi?) Günlük hayatın akışı uygulamalı bilimin etkinliğine her aşamada daha çok bağımlı duruma girdiği halde bilimin kendisi çok ciddi sorgulamalarla karşı karşıya. Felsefe uç noktalarda uzmanca çözümlene ve bileşimleri üstlenerek yürütülen bir uğraşı durumuna geldiği halde etkinlik alanını ancak sıradan insan ölçüsünü esas alarak koruyabiliyor. Ölümü yakındır denilen sanat, ilkeleri itibariyle yaşama etkinliklerinin tümünü kuşatabilecek bir hazırlığa sahip. Yani günümüz ikili dünyaların çatıştığı veya uzlaştığı değil, her ikisinin birbirine geçtiği bir görünüm sunuyor. Böyle bir görünüm biz insanları yalnızca hangi dünyaya mensub olduğumuz hususunda tereddütlere sürüklemekle kalmıyor, aynı zamanda özlenen dünyanın hangisi olduğunu bulmada önümüze zorluklar çıkarıyor.

Bu zorlukların aşılması ve sonuç olarak belirli bir dünyaya mensubiyetin ele geçirilmesi öncelikle içinde bulunduğumuz durumu fark etmekle, tanımakla mümkün olabilir. Elbette birbirine geçmiş haliyle iki dünya bazılarında en elverişli iç dünya değerlerinin dışa vurumu gibi görünebilir ve insana özgü tragedyanın çağımız şartlarında bu belirsizlik dolayısıyla yaşandığı ileri sürülebilir. Ne var ki Akdeniz havzası kültürünün ürünü olan akıl düzeni sadece çatışan ve uzlaşan iki dünya anlayışına varmaya elverişlidir; üstelik bu iki dünya ister çatışıyor, isterse uzlaşıyor olsun, anlayışları ikili bölünmeye dayalı insanlar hayatlarını iki dünyadan yalnızca birinin üstünlüğünü korumak marifetiyle zenginleştirebiliyorlar. Eğer bu ayırma ve tercih Akdenizlilerden koparılacak olursa, onların akıl düzeni berhava olur ve hiç bir verimli çaba onlardan beklenemez. Demek ki dünyaların farkedilir hale gelmesi ve seçilmesiyle yalnızca zorluklar aşılmış olmayacak, aynı zamanda bütün insanların yararına sunulabilecek bir uğraşı alanına da girilebilecektir.

Dünyanın ve dünyaların algılanmasında bir değişme gerçekleşip de insanlar tavır göstermede zorlukla karşılaştıklarında ilk akla gelen özlenen tavrın bir önceki algılama biçimine uygun olup olmayacağıdır. Nitekim günümüzün önemli sorularından biri modern dünyanın kurulmasındaki zihin

yapısını hazırlayan bilim, felsefe ve sanatın tavır takınmada nasıl bir görev üstlenebileceğidir. Tavır alma ciddiyetine sahip olanlar, andığımız her üç uğraşı alanının da geçen yüzyılda sahip oldukları tahta kavuşamayacağını biliyorlar. Çünkü tavır almada yüz yüze gelinen açmazlar büyük ölçüde bilimin, felsefenin, sanatın türettiği ortamdan doğdu. Bununla birlikte bu uğraşlar günümüzün zihin mekânını "yaptı". Dahası bilim, felsefe, sanat yöntemleri dünyayı ayır-detme ve seçmede elimizde kalan son yöntemlerdir. Nasıl ormanlara dönme isteği duysak bile "dönülebilecek" orman bulamıyorsak; doğruluk arama eğilimi duyduğumuz bazı yöntemleri de yapımızda taşıyabilme özelliğimizi kaybettik. Bilimi, felsefeyi, sanatı merkeze yerleştirmeksizin, ama her üçünün yöntemlerini de hesaba katan (bu hesaba katışın onları eleştirmeyi içine aldığı ve belki de en çok bu eleştiriden dinamizm devşirdiğini unutmadan) bir tavır önerilebilir.

Modern zihniyeti oluşturan bilim, felsefe, sanat eğer din kaynaklı bir düşünme yolunun terkedilmesiyle tahtlarına yerleşmişler ve tavır takınmada onların tahttan düşürülmesi kaçınılmaz sayılıyorsa; "dünya" anlayışımızı yeniden din temeline oturtmamız mı gerekir?

Bu sorunun cevabı evetse, karşımıza yeni bir soru çıkacak. Yeniden din temeline oturtma çabamızda "yeni" olan ne? Din mi? Yeni bir din arıyor olsa idik modern zihniyetin devamından yardım umar, buradan yeni bir din çıkarmaya çabalardık. Yirminci yüzyıl böylesi çabaların denendiği bir yüzyıl oldu. Aranılan yeni bir din değilse ve dünya anlayışımızı yeniden din merkezli kılacaksa arayışımızdaki yeniliğin tavırda odaklanması zorunluluğunu anlamış oluruz.

Tavrımızı din ekseninden edineceğiz, fakat bu dinin insan hayatında merkezî yer tuttuğu dönemlerdekinden farklı, yeni bir tavır olacak. Yani dünya ahiret bölünmesi içinde ölçünün hesap gününe göre ayarlandığı, dünyanın ahiretin tarlası olduğu, dünyaya meyletmenin insan soyunu aşağılaştırdığı, insanın ancak ahiret yurdunun daha hayırlı olduğu anlayışına vararak dünyayı küçümseyebileceği anlayışını sahipleneceğiz. Din ekseninden edindiğimiz bu anlayış yeni bir tavra dönüşürken önceki dönemlerde görülmemiş bir davranış tarzını beraberinde getirecek.

Önceki dönemlerdeki ahireti seçişin işareti "dünyaya tekme atarak" verilirdi. Yeni tavrımız bu davranışın yetersiz ve etkisiz kalışı üzerine bina edilmelidir. Dünyaya tekme atmanın dünya hayatına meylederek insan hayatını karartanların baskıcı akıl düzenine müdahalede bulunamayacağını gördüğümüz için ayır-detme ve seçme zorluğu içine düşüyoruz. Tavır alışımızın birbirine geçişmiş dünyaların karmaşıklığını küçük düşürecek bir davranışla desteklenmesi gerek. Dünyaya çalım atacağız. Bu demektir ki bizi tuzağına düşürmek isteyen dünyaya bir tuzak kuracağız. Hem de bilimin, felsefenin, sanatın yöntemleriyle.