cogito

Ölüm: Bir Topografya



Odak: Oksidentalizmin İki Yüzü

YKY

cogito

Ölüm: Bir Topografya

Sayı: 40 Yaz 2004

Yapı Kredi Yayınları: 2082

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 40 Yaz, 2004
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş. adına sahibi:
ALİ İHSAN KARACAN
Genel Müdür:
R. ÖMER KÜKNER
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
E. EFE ÇAKMAK

Yayın Kurulu:
ESRA AKCAN (Columbia University), ŞEYLA BENHABİB (Prof. Dr., Yale University), E. EFE ÇAKMAK, BESİM F. DELLALOĞLU (Doç. Dr., Mimar Sinan Üniversitesi), ZEYNEP DİREK (Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi), EKREM IŞIN, FERDA KESKİN (Bilgi Üniversitesi), KAAN H. ÖKTEN (Yard. Doç., Bilgi Üniversitesi), EYÜP ÖZVEREN (Doç. Dr., Ortadoğu Teknik Üniversitesi), GÜVEN TURAN

Katkıda Bulunanlar:
HAZAL GÜNDÜZ, ŞEHNAZ CİN ŞENSOY, GÖKTÜRK UYAN

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT A.Ş.
E-5 Karayolu Üzeri Haramidere Mevkii / Avcılar
Tel.: (0212) 690 63 63 (pbx)
Faks: (0212) 690 63 73

Halkla İlişkiler:
ARZU HAKSUN
Reklam:
SERKAN KALKANDELEN

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 285 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykkultur@ykykultur.com.tr
E-posta: ecakmak@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
www.teleweb.com.tr

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Hesap no: Yapı Kredi Beyoğlu Şubesi 56 00 87-9
Yurtiçi fiyatı: 10.000.000.- TL

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • *Hepimizi Kurtlar Yiyecek*

Rüzgâr Gülü

8 • Zeliha Burtek • Cenk Yay • İlker Coşkun • Itır Arda • Huntington-Giddens

Klasikler

20 • Ebû Hayyân • Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine

Söyleşi

38 • "Doğruya, İyiye ve Güzele" • Teo Grünberg'le Söyleşi – David Grünberg

Yeni Perspektifler

51 • Eleştirel Kuramın Bugünü • Alex Demiroviç'le Söyleşi – Aslı Odman

70 • Slavoj Zizek • Ölümün Acımasız Aşkı

Dosya: Ölüm: Bir Topografya

93 • Selim Badur • Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler

107 • Ivan Illich • Ölüme Karşı Ölüm

122 • Kaan H. Ökten • Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki Ölüm Çözümlemesi

157 • Emmanuel Levinas • Ölüm ve Öteki

177 • Robert Bernasconi • Felsefe ve Ölüm Kültürleri

192 • Sait Aykut • Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde

213 • Philippe Aries • Ölüm Döşeğinden Mezara

244 • Yaşar Çoruhlu • Eski Türklerde Ölüm

Odak: Oksidentalizmin İki Yüzü

269 • Hasan Hanefi • İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?

278 • Ian Buruma • Oksidentalizmin Kökenleri

Kitap

286 • Gürbüz Erginer • Bir Halkbilimcinin Gözünden Ölüm
293 • Ferma Lekesizalın • Emperyalist Yayılmacılık ve Endülüs'te Melez Kimliklerin Yok Edilmesi

Geçen Sayıdakiler

301 • Sayı 39: Avrupa'yı Düşünmek

303 • Yazarlar Hakkında

Hepimizi Kurtlar Yiyecek

Yaz nedeniyle yazarlarımız ve çevirmenlerimiz, belki biraz da dosya konumuzu can sıkıcı bulduklarından, işlerini geciktirdiler; dolayısıyla derginin hazırlıkları planlanandan uzun sürdü, gecikme için peşinen özür dileyelim.

"Ölüm" sayısında emeği geçen arkadaşlarımıza, derginin dosya konusunun derginin kaderine ilişkin bir mesaj verip vermediği, bu sayının *Cogito*'nun son sayısı olup olmadığı sorulmuş çokça. Beni epey güldürdü bu. Aslına bakılırsa, "Avrupa'yı Düşünmek" başlıklı sayımızın piyasaya çıkmasından hemen sonra YKY bünyesinde gerçekleşen yönetim değişiminin ardından biz de kendi aramızda böyle şakalaşmıştık; hatta Enis beyin veda yemeğinde bile aynı şaka yapıldı. Sonrasını biliyorsunuz, ya da bilmiyorsunuz; Ayfer Tunç ve arkadaşlarının mücadeleleri birkaç editörün işini kaybetmesi dışında pek bir sonuç vermedi, Enis Batur'la *Cogito* okurunun yakından tanıdığı Cem Akaş'ın YKY serüveni sona erdi. *Cogito* dergisini yayın dünyamıza kazandırandıran bu iki isim artık *Cogito*'ya emek vermeyecek olsa da, okurlarımıza bu sayının *Cogito*'nun son sayısı olmadığı konusunda güvence verelim.

"Ölüm" sayımızda sevgili hocamız, Teo Grünberg'le oğlu David Grünberg'in yaptığı bir söyleşiye yer veriyoruz. Diğer söyleşimizse Yeni Perspektifler bölümünde; Bilgi Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdüren Aslı Odman'ın, geçtiğimiz günlerde Türkiye'de bulunan, eleştirel kuramın etkin temsilcilerinden Alex Demiroviç'le yaptığı söyleşi.

Bu sayı için Slavoj Zizek'le bir söyleşi yapacaktık; ama kendisi, yine Yeni Perspektifler bölümünde bulabileceğiniz, "Ölümün Acımasız Aşkı" başlıklı yazısını gönderdi – doğrudan dosya konumuzla ilgili bulmadığım için yazıyı dosyaya almadım.

Dosya, Selim Badur'un tıp açısından ölüm konusunda seçtiği birkaç başlık üzerine yaptığı yorumlarla açılıyor – Selim Badur'u "Kan" sayımız-

dan hatırlayacaksınız. Selim Badur'un da yazısında adını andığı düşünür Ivan Illich'in ölüm kültürünün tarihi üzerine kaleme aldığı makaleyi Selim Badur'un yazısından sonra okuyabilirsiniz. Dosyanın geri kalanı ölüm kavramı ve ölüm kültürü bağlamlarının çatışmasına ayrılmış durumda. Kaan H. Ökten, Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'taki ölüm irdelemesini doğrudan Türkçeye çevirmek yerine, her bir tezi birer birer ele alarak açıklamayı seçti. Emmanuel Levinas'ın ölüm irdelemesiyse, Bernasconi'nin de söylediği gibi, burada, "Zaman ve Öteki" başlıklı konuşmasından derlediğimiz "Ölüm ve Öteki" başlıklı yazıda yeterince açık bir biçimde ortaya konuyor. Bernasconi kendi yazısında Derrida'nın ölüm eleştirisini konu edinirken, ister istemez Heidegger ve Levinas'a yoğun göndermeler yapıyor – bu arada, üç düşünürün temel ayrılıklarından birine, yani ölüm kavramı-ölüm kültürü vurgularındaki farklılığa eğiliyor. Derginin bu temel düşünsel ayağını Heidegger-Levinas-Derrida üçgeni üzerine kurduktan sonra, bu kavram-kültür ayrımı üzerine gitmekten doğal bir şey yoktu; Sait Aykut'un İslam kültüründe ölüm yazısına, Yaşar Çoruhlu'nun eski Türklerde ölüm yazısına ve tabii ki, Philippe Aries'in, Batının ölüm imgelerinin peşinden gittiği "Ölüm Döşeğinden Mezara" başlıklı yazısına yer verdik. Anadolu'da ölüm konusunda bugüne kadar yapılan en kapsamlı çalışma, Sedat Veyis Örnek'in, *Anadolu Folklorunda Ölüm* kitabının eleştirisini Gürbüz Erginer yazdı – bu yazıyı da derginin sonunda okuyabilirsiniz.

Bu sayının Odak bölümünde, geçtiğimiz sayılarda Oryantalizm üzerinde çok durduğumuzu düşünerek, Oksidentalizm'e yer verdik. Ian Buruma'nın Oksidentalizm'in kökenleri hakkında kendi Batıcı perspektifi doğrultusunda geliştirdiği fikirlerini açıkladığı yazısından önce, Mısırlı Hasan Hanefi'nin konuya yaklaşımını okuyacaksınız.

Daha önce de duyurduğumuz gibi, *Cogito* dergisinin bir sonraki sayısı, "Immanuel Kant Özel Sayısı" olacak. Bir süredir çalışmaları sürüyor bu sayının. 3 Ekim'de, Tünel'de, Goethe Enstitüsü'nün Teutonia salonunda bir de Kant sempozyumu düzenliyoruz; Muğla Ünivesitesi Felsefe Bölümü'yle birlikte düzenlediğimiz etkinlik, Muğla'da gerçekleştirilecek olan üç günlük büyük sempozyumun vitrini olacak. Guyer, Apel ve Kant-Gesellschaft Başkanı Manfred Baum'un katılımıyla gerçekleştirilecek sempozyuma hepiniz davetlisiniz.

Zaten hepimizi kurtlar yiyecek.

E. Efe Çakmak

İstanbul Masalı ve Düşündürdükleri

masal dinleyen çocuklara

Bir masalı her zaman çocuklar dinler, büyükler anlatır zannederiz. Kaldı ki, masal dinlemeyi de okumayı da unutmuş bir toplumda yaşıyoruz. Dolayısıyla aşkı, sevgiyi, yaşamın en sessiz dokularını yapay aracılarla yeniden yaratmanın yollarını arıyoruz. "Hayatın anlamı"nın kavranmasında kolektif deneyimin ürünü olan anlatılar, anlatıcıları ve dinleyicileri ile birlikte doğadaki mükemmel şeylerden söz eder: Masallar, destanlar. "Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevetine" diyen masallar ilk hikâye anlatılarıdır. Masal insanoğlunun mitosun yüreğine saldığı korkudan kurtulmak için yaptığı ilk denemeleri anlatır: "Masalın eski çağlarda insanoğluna ve bugün hâlâ çocuklara verdiği ders şu: En doğrusu, mitoloji dünyasının güçlerini kurnazlıkla ve neşeyle karşılamaktır…Masalın sahip olduğu bu özgürleştirici büyü, doğayı mitolojik biçimde işe karıştırmaktansa, onun özgürleşmiş insanla olan suç ortaklığına işaret eder. Yetişkin biri bu ortaklığı ancak ara sıra, o da mutlu olduğunda hisseder; çocuk ise onunla ilk kez masalda karşılaşır ve bu onu mutlu eder." (*Son Bakışta Aşk*, Walter Benjamin, s.94)

Masal, kapitalizm miti denen kabus karşısında bir strateji olarak durur. Bu üst söylemi, ilişkiler düzeyine indirgersek, masal topluma unuttuklarını, hatırlamakta zorlandığı yaşantıları hatırlatır: Yitirilen değerler, unutulmuş sesler. Masal için hatırlama önemlidir. Şimdi artık renkli, kuşe kağıda basılı kitaplar hatırlatma rolünü üstlenmişlerdir. Kaybedilen melekelerden biridir, masal anlatmak. Masaldan ne anlarız: "Bir kötülükle ya da bir eksiklikle başlayıp ara işlevlerden geçerek evlenmeye ya da düğümü çözme olarak kullanılan başka işlevlere ulaşan her gelişmeyi biçimbilimsel açıdan olağanüstü masal diye adlandırabiliriz. Bitiş işlevi, ödüllendirme, aranılan nesnenin edinilmesi ya da genel kötülüğün giderilmesi, izleme sırasında yardım ya da kurtarma, vb. olabilir. " (Vladimir Propp, *Masalın biçimbilimi*, s.121)

Ayrıca her masalın bir de motifi vardır.

Şimdi bizim masalımıza gelirsek; ilk başta motifimiz İstanbul'un kendisidir. Her kavganın, tartışmanın ve tabii aşkın devası, İstanbul ve silüeti. Şehrin akıl almaz yan yanalıkları, izbe ara sokaklarının yanındaki varsıl caddeleri gibi, zengin erkeğin şoförün kızına olan aşkı. Şehir bu aşkın olanağı olarak durur: Bu şehir adamı aşık eder.

İstanbul, yan yana
gelemeyeceklerin motifidir.

Şehrin değerini duyumsatan bir aşk hikayesi üzerinden, bir kez daha bu şehrin kıymetini bilin mesajı verilir. Birinci mesaj: İstanbul, başka şehirlere benzemez, bunu bilerek yaşayın.

Aşkın ifadesi ve işlenişindeki üslupsal seçicilik, günlük yaşama sirayet etmiş olan şiddetin her türlüsünü dışlarken, öznelliklerin aşkın içinde dahi korunabileceğine vurgu yapar. İkinci mesaj: Aşk üslup gerektirir. Üslupsuzluk, tam da şiddetin göbeğidir.

Aşk, üslupların çatışmasıdır.

Merak. Haber verme hızının gittikçe arttığı günümüzde, merak duygusuna basın yayın organlarınca sürekli ivme kazan-



dırılır. Merak etmediğimiz konular ayağımıza kadar getirilir, merak duygusu sürekli tetikte tutulur: Ötekini merak. Dizinin en önemli noktası burası gibi. İnsanların birbirlerinin yaşamlarını merak etmemesi. Anlatılmadıkça bir şey sorulmazken, her şeyin bir zamanı var düşüncesi ilişkileri şekillendirir. Üçüncü mesaj: Her şey zamanı gelince paylaşılır. Sözün kendi kendini açması objektif değerlendirilişe olanak verir.

Merak, hakikati gölgeler.

Yaşamın hızı ve koşuşturması içinde genellikle anlatılanlara, görülenlere dair ilk izlenimleri değerlendiririz: Anlatılanın doğrudan anlamı, görülenin görülen kısmı. Ama asıl önemli noktalar ilk anlamların gerisindedir. Kaldı ki bu dizi içinde diyalogların, konunun, tiplerin sıradanlığı, olayların anlamsızlığı, saçmalığı gibi eleştiriler getirilebilir. Ama dizideki aşk böyle bir görünmezlik içinde gelişerek, filizlenir. Dördüncü mesaj: Asıl önemli olan görülenin arkasındadır.

Duyusal bilgi,
herkeste olabilecek olandır.

Kırgınlıkların, art niyetliliğin süreksizliği dizinin diğer önemli noktası. Kırgınlığın ardından gülebilmeyi, yeniden konuşabilmeyi çoğu kişi unutmuştur. Olaylar zamanlarında ve mekanlarında anlamlıdırlar. Bu nedenle süreklilik insanın zaafından öte bir şey değildir: Sürekli art niyetli oluş, sürekli iğneleyici ifadeler. Beşinci mesaj: Kırgınlıkların ardından gülücükler gelebilir.

Anlam, an(ın)da ve
uzam(ın)da anlamlıdır.

Kimsesiz oluş. Her çocuğun bir aileye özlem duyacağı dolayısıyla öksüz çocukların da anne ve baba sevgisine muhtaç olacağı vurgulanır. Altıncı mesaj: Aileler, kimsesiz çocuklara ebeveyn olabilir.

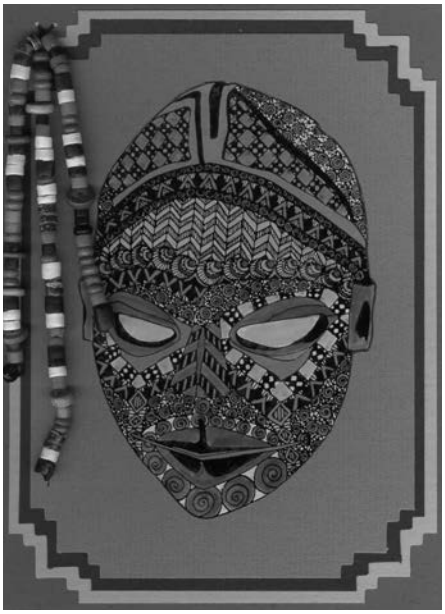
Dizi olağan içindeki unutulmuş değerleri yeniden hatırlatır. İstanbul masalı sıradan bir aşk hikayesi olarak görünse de, uzaklarda kalan, yaşamın temel unsurlarını, ilişkilerin unutulmuş kurucu ilkelerini yeniden duyumsattığı için bu metne konu edilmiştir.

ZEL›HA BURTEK

Afrika'n›n Hermes'i, Yeni Dünyan›n Maymunu

Afrika kökenli Amerikalı kadın yazarların sesleri, yirminci yüzyılın son döneminde ortaya çıkan en güçlü yazınsal sesler arasında yer alır. Afro-Amerikan kadın yazarlar, Amerika bağlamı göz önüne alındığında, birkaç yüzyıldır göz ardı edilen bir tarihsel dönemi yeniden canlandırıp, bu tarihi farklı bir bakış açısından ele alırlar. Afro-Amerikan kadın yazın geleneğinin onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarına ait yazınsal seslerini oluşturan Phillis Wheatley, Jarena Lee, Harriet Jacobs ve Frances Ellen Watkins Harper gibi öncü isimler, yirminci yüzyılın Amerikalı siyah kadın yazarlarına model olabilecek birçok örnek bırakmışlardır. Bu yazarların başarıları dünya çapında ses getirdikçe Afro-Amerikan Kadın Yazını incelemeleri ve çözümlemeleri de kayda değer bir önem kazanmıştır. Sözü geçen bu yazınsal geleneğe ait yürütülecek bir inceleme, Afro-Amerikan kadın yazarların kullandığı söz sanatlarına özgü çeşitli stratejilerin örneklerini mutlaka içermelidir. Afro-Amerikan kadın yazarların yer verdiği söz sanatlarının bir incelemesi, bu yazarların içinde yaşadıkları ve yarattıkları kültürel ortam kadar, kullandıkları anlatım stratejilerinin, sosyo-politik tutumlar üzerindeki potansiyel etkilerini de açığa çıkaracaktır.

Afro-Amerikan kadın yazın geleneği hem beyaz hem de siyah "baskın" erkek yazın geleneklerinden önemli sayılabilecek bir farklılık gösterir. Eleştirmen Mary Helen Washington'a göre Afro-Amerikan yazın geleneğini örnekleyici herhangi bir antolojide yer verilen erkek yazarlar, yapıtlarındaki güvenilirlik ve otantiklik öğeleri söz konusu olduğunda, kendilerinden





önce gelen yazarların yarım bıraktıkları işleri tamamlamayı ve yazınsal seslerini denetlemeyi görev sayarlar ve önceki kuşağın yazarlarıyla bir tür rekabet içine girerler. Afro-Amerikan kadın yazarın bu tarz tek bir öncül ile rekabet modelini benimsemek yerine, birden çok öncüle kucak açtığından söz edebiliriz. Sözgelimi, Alice Walker biçimsel olarak Zora Neale Hurston'ı kendi "edebi annesi" kabul etmiştir ve eğer ömür boyu ıssız bir adaya mahkum edilse yanına *tereddütsüz* Hurston'ın *Their Eyes Were Watching God* (1937) adlı romanını alacağını ifade etmiştir. Şunu da eklemek gerekir ki, Walker'in sözünü ettiği bu yapıt Afro-Amerikan kadın yazın geleneğini başlatan roman olarak da tanımlanabilir. Afro-Amerikan modern kadın yazarların farkını oluşturan en büyük öğenin, sözü edilen bu tip "edebi anneler"in varlığını tanıma ve onlarla rekabet etmek yerine, onları kabullenme istekliliği olduğu söylenebilir.

Gösterme, özgün ismiyle Signifyin(g) [sözcükteki 'g' harfinin parantez içindeki bu farklı kullanımı, (BEV-Black English Vernavular) Siyah Amerikan İngilizce'sinde bu harfin telaffuz edilmediğini ve siyah söyleminin beyaz söylemden farkını vurgular], kuramının öncüsü, Afro-Amerikan yazınsal geleneğinin hatırı sayılır eleştirmenlerinden Henry Louis Gates, Jr.'ın da işaret ettiği gibi, önceki kuşağın yazarlarına ait çalışmaları gözden geçirmek; çeşitli temaları, motifleri ve biçemleri örnekleyip kullanarak bu çalışmaları tekrarlamak ama bir adım ileriye ve farklı perspektiflere doğru taşımak Afro-Amerikan yazın geleneğinde sıkça rastlanan bir tutumdur. Gates bu uygulamaya Signifyin(g) adını vermiştir. Gates, *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism* (1988) başlıklı çalışmasında, Afro-Amerikan kadının ırk ve cinsiyet ayrımcılığı yüzünden bastırılan sesinin, sözlü anlatım geleneği ile, kuşaktan kuşağa aktarılarak korunmasına farklı bir bakış açısından çeşitli açıklamalar sunar. Aslında Gates'in Gösterme kuramı Afro-Amerikan yazarlar arasında cinsiyet ayrımı gözetmez ve Afro-Amerikan yazın geleneğini bir bütün olarak niteler. Gates, bu ilginç bakış açısını yansıtırken ilk başta kendi köklerine dönerek Afrika kıtasında sisler ve gölgeler içindeki bir Yoruba [Yoruba, batı Afrika'daki en baskın kültür ve dil grubudur] mitolojisine uzanır ve kölelik döneminden

başlayarak günümüze uzanan Afro-Amerikan yazınının Afrika kıtasındaki çıkış noktasını mitolojik bir karakter olan Esu-Elegbara'ya dayandırır.

Yeni Dünyada yaygın olarak Esu [Esu-Elegbara, Brezilya'da Exú, Küba'da Echu-Elegua, Haiti'de Papa Legba olarak geçer] diye bilinen bu mitolojik karakter, Batı mitolojisindeki Hermes ile eşdeğer bir göreve sahiptir. Kısaca, tanrıların buyruklarını kullarına ve kulların dileklerini de tanrılara taşıyan bir ulaktır. Birçok yetiye sahip olan Esu'nun en önemli özelliği, Yoruba halkı için kutsal sayılan Ifa [lirik şiirlerle bezenmiş bu kitap 'Kader Kitabı' olarak da bilinir, Yoruba insanı, doğmadan önce kaderini ve geleceğini bildiğine, ama ölümlülerin dünyasına doğduğu an bu hayati bilgilerin aklından silindiğine inanırdı, bu bilgilere ulaşılabilmesi için tek fırsatı ve aracı, kutsal kitap Ifa ve Esu'nun yorumlarıydı], yani tanrıların kitabını yorumlama–anlamlandırma sürecindeki kilit karakter olmasıdır. Bir başka açıdansa Esu bir tür çevirmendir ve aslında kutsal kitap Ifa'nın anlamlı bir hale gelmesi Esu'nun yapacağı yorumlarla mümkündür. İşte bu noktada Esu'nun en büyük yetisi onun çifte-sesli [*double-voiced*] oluşudur ve bu özelliği sayesinde de kurnaz bir aldatma [*trickster*] yeteneğine sahiptir.

Esu'nun aldatma özelliği ile ilgili bilinen en yaygın anekdot şöyle geçer: Bir köyde çok sıkı dost olan iki çiftçi yaşarmış. Bir gün, onlar tarlalarını sürerlerken, uzaklardan at sırtında gelen bir yabancı (Esu), iki dostun tarlalarını birbirinden ayıran sınırda durur. Başında bir tarafı beyaz diğer tarafı siyah bir kasket vardır. Atının iki yanında duran çiftçilerle bir süre sohbet ettikten sonra oradan uzaklaşır. Esu gittikten sonra iki dost, adamın kafasındaki kasketin rengi hakkında tartışmaya başlarlar. Her biri kasketin yalnızca bir yanını gören bu iki çiftçi birbirlerini yalancılık ve inatçılıkla suçlarken tartışmaları kavgaya dönüşür. Bu sırada Esu gelir ve yaptığı yorumda insanın aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceği ihtimalini ve bunun sadece bir bakış açısı meselesi olduğunu açıklar. Aslında Esu'nun kutsal kitap Ifa'yı çevirirken ve yorumlarken



yaptığı ve özünde vermek istediği mesaj da, Ifa gibi mutlak doğru kabul edilen gerçeklerin bile farklı bakış açılarından ele alındığında farklı anlamlara gelebilecekleri olasılığıdır.

Onyedinci yüzyılın başlarında, Amerika'da kölelik dönemi başladığında, Esu da birçok farklı kabileye mensup onbinlerce Afrikalı ile birlikte anayurdundan koparılıp köle tacirlerinin gemilerine yüklenir ve korkunç şartlar altında tramvatik bir deniz yolculuğunun ardından Yeni Dünya'ya getirilir. Bununla beraber, Esu yolculuğunu bitirdiğinde sebebi bilinmeyen bir değişim geçirerek Yeni Dünya'da farklı bir kimlikle karşımıza çıkıyor. İlk defa Karayip Adaları'nın sahillerine ayak basan Esu artık Gösteren Maymun'dur [*The Signifying Monkey*]. Kökeni yine Afrika'ya dayanan, Gates'in de kullandığı bu terim aslında Afro-Amerikan folklorundaki şiirsel bir anlatıdır. Bu hikayede, maymun, gücünün yetemeyeceğini bildiği ama bir şekilde küçük düşürmek istediği ormanlar kralına kurnaz yalanlar söyleyerek onu ormanın en güçlü ve en cüsseli hayvanı olan file karşı kışkırtır. Filin, aslanın tüm sülalesine özellikle de annesine sayıp sövdüğünü anlatan maymun aslanı böylece kışkırtır ve sonuçta fille kozlarını paylaşmaya kal-

kışan aslan fena halde tepelenir. Yara bere içinde geri dönüp maymunun onunla alay ettiğini gören yenik kral, dayak yemekten çok aşağılandığına bozulur. Tam bu sırada maymunun ayağı kayar ve daldan aslanın kucağına düşer. Maymun, bir kez daha kıvrak zekasını, aldatma becerilerini kullanarak kendini aslanın elinden kurtararak ağacına geri döner ve alaylarına kaldığı yerden devam ederek aslanı bir kez daha ahmak durumuna düşürür.

İşte bu bağlamda, Gösterme, siyah deri rengiyle damgalanarak beyaz kültür tarafından tecavüzcü, ilkel, fahişe ve şapşal uşak gibi birçok basmakalıba sokulan bu alt kültür grubunun mensupları için, ifade edilemeyen ve bastırılan derin duygu, düşünce ve arzuları dile getirme aracı olmuştur. Kölelik dönemi ile başlayan ve kölelik kurumunun "yasal olarak" iptalinden sonra da 60'ların Özgürlük Hareketleri'ne kadar KuKluxKlan (KKK) dehşeti ile devam eden ve hatta günümüzde de medya kuruluşlarının yanlı propagandanlarıyla desteklenen bu süreçte, insanlık dışı cezaların ve yaptırımların korkularıyla sesleri kısılan bu alt kültür grubu için Gösterme, kırsal kesimlerde ve kent sokaklarında hayatta kalmaları için kullandıkları bir araç olmuştur.

Eğer Esu-Elegbara, ölümlü ve ölümsüzlerin dünyaları arasındaki sınırda dolaşan, gerçekleri anlamlandıran ve bu kavşakta yaşayan bir gezgin ise (cinsiyet farkı gözetmeksizin) Afro-Amerikalı yazar veya kuramcı da beyaz ile siyah toplum arasındaki sınır çizgisinde yaşayan yorumcu bir gezgindir. Afrika kökenli siyah Amerikalı birey de her zaman bu tip bir ayrım ve ikilem içerisindedir. Bu gerçek, Afro-Amerikalı düşünür W.E.B. DuBois'in "çifte bilinç" [*double consciousness*] kavramıyla açıklığa kavuşturulabilir. Çifte bilinç, aynı anda hem Amerikalı hem de Afrikalı olmaktır. DuBois'e göre çifte bilinç, tek bedende iki ruhun, iki düşüncenin, iki idealin arasında kalma halidir. Dahası, Afro-Amerikalı bireyin kendisini her zaman başkalarının gözüyle görmesi ve değerlendirmesidir. Bu ikilem, aralarında seçim yapılması gereken iki seçeneği de beraberinde getiriyor: Birey, şeffaf bir peçenin arkasından gördüğü ama hiçbir zaman rol alamayacağını, nimetlerinden faydalanamayacağını bildiği ve beyaz değerlerin hakim olduğu bu dünyadan vazgeçip kendi folklorik köklerine, değerlerine geri dönecek ve ezen kişi ile özdeşleşmeye son verecek. Ya da benliğini ve kimliğini kaybedecek ve sonuç olarak toplum içerisinde sınırlarda dolaşan kimliksiz ve görünmez bir hayalet olacak.

Afro-Amerikan yazın geleneğinde, baş kişilerin de sorunu, çoğunlukla, yukarıda sözü geçen sosyokültürel ikilemden pek farklı değildir. Kölelik kurumu ile başlayan bu süreç içerisinde Afro-Amerikalı bireyin öncelikle aile ve kültür yapıları bozguna uğratılmıştır. Kendi folklorik kökleriyle hiçbir bağlantıları kalmayan bu alt kültür grubu, farklı kültür gruplarına ait kültür mozaiklerini hiçe sayıp yok etmeyi amaçlayan Amerikan WASP (Beyaz Anglo Sakson Protestan) sosyal yapısına boyun eğmiş ve kültürel yozlaşmanın sonucunda asimile olmuştur. Baskın kültürün yarattığı basma kalıp tipler sonucunda ise siyahlar kendi aralarında bile ten renklerinde koyuluk-açıklık çatışmaları yaşamıştır. Sonuçta, eğitimsizlik ve işsizlik yüzünden hayat görüşleri ve standartları bir hayli düşük olan bu grubun deri rengi olan siyah, bir etiket gibi, Afro-Amerikan bireyin sosyokültürel tutumunu belirler hale gelmiştir.

Tarihsel olarak, neredeyse bütün ırklara mensup kadın bireyler evlilik ve aile sınırları haricinde, kendi başlarına bir yol ve yaşam tarzı belirlemekten sistematik bir şekilde vazgeçirilmeye veya alıkonmaya çalışılmıştır. ABD'de ise sesini duyurma, özellikle hem siyah hem de kadın olmanın getirdiği "çifte yük" altında ezilmiş olan Afro-Amerikan kadını ve kadın yazarları için hiç de kolay bir süreç değildir. Sonuç olarak, yukarıda sözü geçen birçok ikilem Afro-Amerikan kadını için farklı boyutlarda tecrübe edilmektedir. Bu doğrultuda, sözlü anlatım gelenekleriyle başlayarak bir yazın geleneğine dönüşen Afro-Amerikan kadın yazın geleneğindeki en hakim tema; ses sahibi olabilme arayışıdır.

CENK YAY

Bir Anarşistin Ecel Sonucu Ölümü ya da Bir Örnek Lider!

Bir asra dayanan ömrü geçtiğimiz günlerde nihayet son bulan Reagan, 93 yıllık ömrünün sekiz senesini bizlere ayırmış, dünyaya adamıştı.

Sıkı bir siyaset adamı ve ABD başkanı olmak için en doğru kişiydi o! Aldığı sosyoloji eğitimiyle entelektüel temelleri attı. Beş yıllık spikerlik tecrübesiyle siyasetin olmazsa olmazlarından retoriğe hakim oldu. Elliyi aşkın ikinci sınıf vestern filmle kitlelerle buluşma imkanı buldu. Tüm şartlar hazırdı artık siyaset için. İlk adım Kaliforniya valiliğiydi ABD başkanlığına giden yolda; olundu. Güneş yılıyla 1981'de Reagan ABD başkanıydı artık. Bizlere adadığı sekiz yıl da su gibi akıp gitti. Kendi tarifiyle hayatının günbatımına giden yolculuk yine güneş yılıyla 2004 Haziran 05 zamanlamasında sona erdi. Hemen ardından methiyeli taziyeler dökülmeye başladı siyasilerin dudaklarından.

George W. Bush: Özgür insanların ilerleme cesaretine inandı. Yakışıklı, tastamam Amerikalı, iyi bir adamdı. Ardında kendisi tarafından var edilmiş bir ulus ve kurtarılmasına yardım ettiği bir dünya bıraktı.

Margareth Thatcher: Reagan'ın yokluğu sadece yakınları ve ABD halkı tarafından değil, onun politikaları sayesinde bugün özgürce yaşayan milyonlarca insan tarafından hissedilecek.

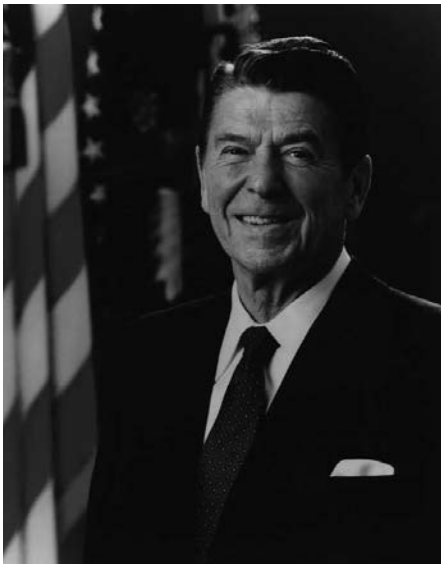
Lech Walesa: Polonyalılar özgürlüklerini Reagan'a borçludur. O kötüye karşı savaşan batılı bir kovboy, örnek bir liderdi.

Mihail Gorbaçov: O, yirminci yüzyılın sonlarında, belki de en zor yıllarımda, karşıma kaderin çıkardığı bir insandı. Hedefi ve hayali, bu dönemi sona erdirip tarihe barışçı bir adam olarak geçmekti.

Georgi Porvanov: Dünya tarihine, totaliterliğin ve insan hakları ihlallerinin uzlaşmaz bir karşıtı olarak geçecektir.

Bu övgülerin öznesi olmak-olabilmek kolay iş değildi! Peki sekiz yılın içine neler sığdırmıştı Reagan?

Daha Kaliforniya valisiyken, devlet tarafından öğrencilere dağıtılan sütteki yağ



oranını azaltmış ve başkanlık koltuğuna oturunca, bu ekonomik politikayı "*Reaganomics*" olarak tanımlamıştı. Uzun süre çözülemeyen "İran rehine krizi" ne hikmetse Reagan'ın başkanlık yemini etmesinin hemen ardından çözüldü, Reagan iki ay sonra bir suikastten de yaralı kurtulunca bir anda şanı yürüdü, Hollywood yıldızlarını aşan bir üne kavuşmuştu.

Yeni görevindeki ısınma turlarını 1981 ağustosunda Ulusal Havacılık Dairesi'nde greve giden 11.000'den fazla hava trafik kontrolörünü işten çıkartıp, 1982'de İngiltere'nin Arjantin'le yaptığı 74 Gün Savaşı'nda dönemin İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher'a destek vererek tamamladı. Siyaset konusunda iyice pişince, 1983'te Karayip Adaları'ndaki solcu darbeyi sebep gösterip ülkeyi işgal etti. 1984'te (güneş yılıyla) ikinci kez seçimi kazanınca ilk işi, başlıca takıntısı olan SSCB'ye karşı, bastırılmış yıldız olma hayallerinin yansısı olmaktan öteye gitmeyen "Yıldız Savaşları" projesini ortaya attı. SSCB'deki reform hareketlerini destekler görünüp, orta menzilli nükleer silah anlaşmaları

imzaladı ve takati kalmayan SSCB'nin de sonunu hazırladı. İran-Irak Savaşı'nda ikili politikalar geliştirdi. Reagan ve yönetimi *Irangate* skandalı olarak bilinen, Lübnan'daki Amerikalı rehinelerin kurtarılması karşılığında İran'a gizlice silah satışını içeren projeyi başarıyla tamamladı, bununla da yetinmeyip İran'dan elde edilen parayı (30 Milyon $) Nikaragua'daki solcu Sandinistan hükümetiyle çatışan kontralara gönderdi. Klasik gerçekleşmiş ve Reagan aklanmış, bir albayın başı yanmıştı. Yine de durmamıştı Reagan. Almanya'nın başkenti Berlin'de 1986'da bir diskoteğe yapılan bombalı saldırıda iki Amerikalı asker ve bir Türk kadının ölmesi üzerine, ABD savaş uçaklarına, sorgusuz sualsiz Libya'nın Trablus ve Bingazi şehirlerini vurma emri vermişti.
Bitti mi? Bitmedi! Döneminde eş zamanlı olarak Türkiye ve Avrupa'da bir türlü sebebi kavranamayan anarşi ve terör olayları patlak vermiş; silah sattığı İran'a karşı Saddam'ı desteklemiş ve İran ordusunun harekat planlarını Bağdat'a uçurmuştu. Bu arada bir de Afganistan mücahitleri destekleniyor ve şimdilerde devrik diktatör olarak anılan Saddam gibi yine şimdilerde azılı terörist olarak tanımlanan Bin Ladin besleniyordu. Ama niyeyse Afrika'nın kırılmasına, AIDS'in yayılmasına ve getirdiği binlerce ölüme gözlerini kapıyordu Reagan!
"…kötüye karşı savaşmış…", "…totaliterliğin ve insan hakları ihlallerinin uzlaşmaz bir karşıtı…" ve "…örnek bir lider" tablosu! Bush'un örnek aldıkları lider! Aynı zamanda Bush'un validaşı!
Şu anki Kaliforniya valisini düşününce içim ürperiyor – birçokları gibi benim de. Reagan'ın Hollywooddaşı! Arnold Schwarzeneger, nam-ı diğer 'TERMİNATÖR'; ABD başkan aday adayı. Hele bir otursun o koltuğa, o zaman göreceğiz şenlik nice olur!

İLKER COŞKUN

Ölüm Çerçisi

Bugüne kadarki en itici ve etkileyici sergilerden biri, *Körperwelten* (Beden Dünyaları) adlı kadavra sergisi, 1997 yılından beri 13 milyona yakın ziyaretçiyi ağırladıktan sonra, yaşanan tartışmaların ardından anavatanı Almanya'dan Amerika'ya taşınıyor. Serginin yaratıcısı Gunther von Hagens kendisine "profesör" unvanını layık görmüş bir anatomi uzmanı; lakabı ise "ölüm çerçisi". Bazı çevreler onu "dahi", bazıları "deli", kimileri ise "şarlatan" olarak adlandırıyor. Her halükarda *Körperwelten* eşi benzeri görülmemiş bir ceset şovu; von Hagens ise ölümü görsel tasarım haline getirmeye cüret etmiş bir sanatçı.
İlk yıllarda "anatomi uzmanının sonsuzluk kazandırdığı cesetler" ve "ölüm hakkında düşünmeye birebir" vb yorumlar alan serginin konusu ölü insanlar: Yani kadavralar. Ancak Hagens'in kadavraları bildiğimiz ölülerden değil; kimisi satranç oynuyor, kimisi de hemen serginin girişinde, tüm bedeninin derisini vestiyere bırakmak üzere bekliyor. Bütün bu ölüler, tüm kasları ve organları görülebilir şekilde derilerinden arındırılmış, her an hareket edebilecekmiş gibi çıkıyor karşımıza. En etkileyici görüntülerden biri karnında doğmamış bebeği ile, Afroditvari uzanmış bir kadın. Görsel tasarım yönünden, cesetlerin her biri belirli bir senaryonun parçası olduğu için, hem çok itici hem de çok ilginç bir manzarayla karşı karşıya kalıyoruz. Da Vinci'nin anatomik çizimlerini anımsatan, kılıfsız modellerden oluşan bir ölüm şovu *Körperwelten*.
Von Hagens kadavralarına kendi geliştirdiği ve "plastinasyon" adını verdiği bir yöntem uyguluyor. Ortaya çıkan görüntü ve his, ceset olmaktan çıkan, ölü ama hem korkunç, hem de hayatın içinden bedenler. Von Hagens'ın karısı ile birlikte kendi evinin mutfağında geliştirdiği plastinasyon yöntemi biraz mumyalamayı andırsa da detayları tüyler ürperti-

ci: Doku hücrelerindeki sıvı ve yağ çıkarıldıktan sonra dokular içten polimer bir madde ile dolduruluyor ve dıştan yine polimer bir madde ile örtülüyor. Böylece tüm dokuların, mikroskobik düzeyde bile, canlı halleriyle (elbette sadece görüntü olarak) aynı kalması sağlanıyor. Deriler ise, benzer bir yöntem uygulandıktan sonra eski tip çamaşır makinelerinden tanıdığımız merdanelerden geçirilerek düzleştiriliyor. Von Hagens'in cesetlere nasıl ulaştığı ise son derece tartışmalı bir konu. Von Hagens, bütün cesetlerin tamamen meşru yollardan ona bağışlandığını iddia etse de, bazı cesetlerin Çin'de idam edilen mahkumlara ait olduğu ve ucuz bedeller karşılığı kanunsuz yollardan satın alındığına dair belgeler bulunduğu söylentileri var.

Von Hagens, bu sergi ile çok ilginç bir tartışma yarattı. Kilise, ruh ve beden ikilisini tartışadururken, bazı tıp uzmanları anatominin halka inmesini kesinlikle doğru bulmadıklarını açıkladılar. Hukukçular "ölü bedenlerin sahibi kimdir" sorusuna ilişkin tartışmalara giriştiler. Von Hagens'in Frankfurt'taki son sergisi "cesetlerin sanatsal işlev uğruna gereç haline getirilmesi ve maddi çıkar amaçlanması" gerekçesiyle kısmen sansürlendi. Bazı bilim adamları ölümlülükten koparılmış, asla çürümeyecek olan bu

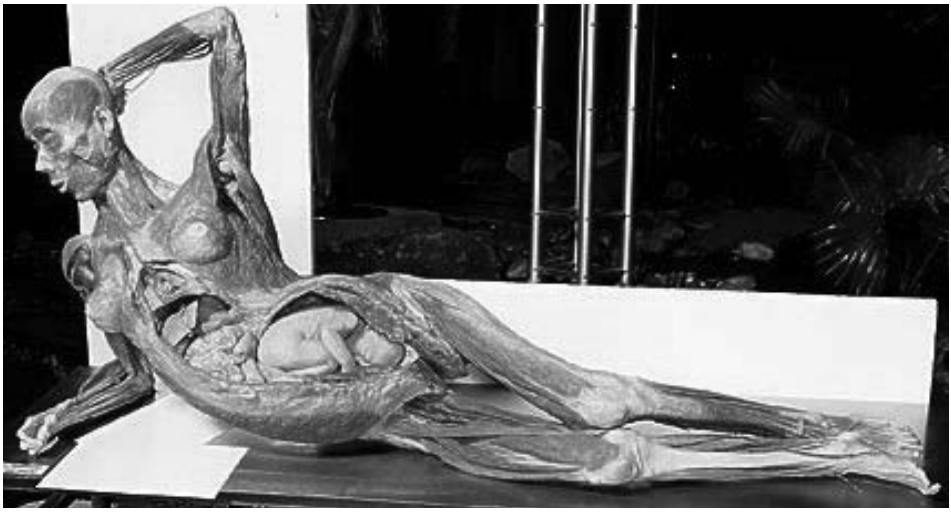


bedenlerin yaşam ve ölüm döngüsünden koparıldığını iddia etti. Von Hagens'in kadavralarının Nazi Almanya'sında yapılan deneyleri çağrıştırdığı söylendi.

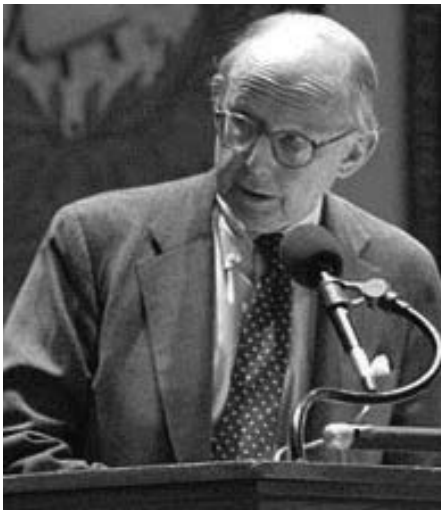
Bedenimiz üzerindeki söz hakkımız bize bu hayatta bahşedilmiş en büyük özgürlükken, sanat eserinin hammaddesi insan bedeni olunca, bu sanat eseri nerede insan onuru ile ters düşer? Kant, "Amaçlar diyarında her şeyin ya bir bedeli ya da onuru vardır" der; nesne haline gelen ölü beden, yaşamı rencide eder mi?

Bu ölümsüz cesetler sergisi, biz fanileri hem yaşamla hem de ölümle yüzleştiriyor; ve nerede düzenlenirse düzenlensin, kimileri bu sergiyi "mide bulandırıcı" bulurken, kimilerinin de onu "bir görsel şölen" olarak adlandırmaya devam edeceği kesin.

ITIR ARDA



‹ki Bat›



Harvard Üniversitesi'nden Samuel Huntington ve London School of Economics'den Anthony Giddens arasındaki bu konuşma geçen bahar ayında, Aspen Institute Italia tarafından gerçekleştirilmiştir:

Samuel Huntington: Batı'da en ciddi biçimde göze çarpan bölünme; Birleşik Devletler ve Avrupa arasındaki güç farkıdır. Bu bölünme haliyle karşıtlıklar ve zaman zaman çatışmalar getirir, çıkar ve görüş farklılıklarını artırır.

Kaldı ki, bu Birleşik Devletler ve Avrupa ile sınırlı bir ilişki değildir. Soğuk savaş sırasında birbiriyle kaçınılmaz olarak rekabet etmek zorunda olan iki süper güç vardı. Şimdi tek bir süper güç ve çeşitli majör bölgesel güçler var ve zaman zaman bunların çıkarları zorunlu olarak çatışıyor. Küresel bir süper güç olan Birleşik Devletler'in dünyanın her tarafında çıkarları söz konusu ve bu çıkarları artırmak için dünyanın her yerinde olmak eğiliminde.

Diğer taraftan, Avrupa Birliği, Rusya, Çin, Hindistan ya da Brezilya gibi "majör bölgesel güçler" olarak adlandırdıklarımın ise kendi bölgelerinde çıkarları var. Bunlar oldukça anlaşılır bir biçimde kendi bölgelerinde ne olup bittiğine karar verebilmeyi istiyor. Bu görüş ve çıkar farklılıkları, birçok durumda kaçınılmaz olarak çatışmaya varıyor.

Ayrıca her bölge içerisinde, majör bölgesel güç olmayan, ama çoğunlukla kendisinden daha güçlü olan komşusunun tahakkümü altına girmek de istemeyen ülkeler var. Bu ülkeler gördüğümüz gibi zaman zaman, bir taraftan Birleşik Devletler'e, bir taraftan da ikincil güçlere başvururlar. Geçen on yıla bakarsanız Birleşik Devletler ve bu ikincil güçlerin ilişkilerinin epey büyüdüğünü göreceksiniz. Bu kış, bu ülkeler Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde sıraya girdikleri zaman bunun bir sonucuna tanıklık ettik.

Anthony Giddens: Sizin görüşünüzü tamamlamak için şunu söyleyebilirim, aslında okyanus-aşırı bölünmeler konusu Irak hakkındaki ihtilaflardan kaynaklanmıyor kanımca, daha çok, Irak konusundaki bu ihtilaf –bu kocaman yarık– sonuçlandıramadığımız ve esasen soğuk savaş döneminden kalan çözülmemiş sorunlardan kaynaklanıyor. Bunlara ben 1989'un artık sorunları diyorum. Sanırım, Soğuk Savaşın kurumlarımızı nasıl belirlediğini kavramayı yavaş yavaş gerçekleştiriyoruz. Böyle üç büyük artık sorun var: Birincisi, Batı'nın anlamı; ikincisi, Avrupa'nın kimliği (çünkü Avrupa bir dönem bir Soğuk Savaş formasyonu olarak gelişti, şimdiyse ağır küreselleşme sürecini cesaretle karşılamak zorunda); üçüncüsü, Birleşik Devletler askeri gücünün Avrupa ile ilişkisi.

Şimdi, Batı'nın birbirinden ayırmak istediğim iki anlamı var: Bunlara Birinci Batı ve İkinci Batı diyeceğim. Birinci anlamında Batı, anayasal-hukuki bir sisteme, bireysel haklara, keyfi olmayan yasa ilkesine, sivil özgürlüklere vb. işaret eder. Bütün kalbimle inanıyorum ki, Batı bu anlamıyla hâlâ Batı'dır. İnanıyorum ki, Batı demokratik sisteminde doğan ilkeler dünyanın geri kalanına genellenebilir; bu ilkelerin dünyadaki birçok topluma yayıldığını görebilirsiniz.

İkinci Batı, buna karşılık, üzerinde birçok tartışma yapılan bölünmelere odaklanır. İkinci Batı jeopolitik bir oluşumdur ve burada ciddi sorunlar vardır. Ben bunların son dönem olaylarla ilgili özgül sorunlardan çok soğuk savaştan kalan sorunlar olduğuna inanıyorum. Ama ilk iş olarak Avrupalıların uzlaşması gereken bir gerçek var; yeni tehditlerin doğasını kavrama zorunluluğudur bu.

Avrupa'da, burada, bildiğimiz terörizm çeşitleriyle (yerel, oldukça sınırlı, biçimlenmiş ulusal kimliklerin nesnelliğiyle) yeni jeopolitik terörizm arasında büyük farklılıklar var. Bu yeni terörizm sivil toplumun iktidarını yerinden oynatıyor. Kültürel aralık [*cultural gap*] ve dinin rolü...

S.H.: Ben de tam buna geliyordum: ikinci önemli bölünme, kültürel bölünme. Avrupa'yla Batı'nın paylaştığı çok şey var kuşkusuz, ama bir fark var ki çok önemli: Birleşik Devletler aslında dindar bir ülke, Avrupa ülkeleriyse dünyevi. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Amerikan yerleşimleri çoğunlukla dini nedenler için yaratıldı. Amerikalıların dindarlığı Tocqueville'den beri, Amerika'ya gelen hemen her Avrupalı'yı şaşırtır. Bizler hâlâ dünyanın en dindar insanları arasındayız ve bu sanayileşmiş toplumlar arasında oldukça enderdir. Din ve milliyetçilik küresel bir temel üzerinde birlikte hareket ediyorlar. Daha dindar olan insanlar aynı zamanda daha milliyetçi oluyorlar. Amerikalılar genellikle Tanrı'ya ve ülkelerine derinden bağlıdırlar ve Avrupalıların bu ikisiyle daha zayıf bir ilişkisi var gibi görünüyor.

Ayrıca Birleşik Devletler'deki kurucu din ayrılıkçı protestanlıktı ve bu Amerikan kültüründe derin bir ahlaki gelenek yarattı. Biz olayları Avrupalılardan daha fazla iyi ve kötü açısından tanımlama eğilimindeyiz ve bu eğilim son Amerikan yönetiminde kesinlikle zirveye ulaştı. Bu kuşkusuz Amerikalılar ve Avrupalılar arasındaki farklara katkıda bulunuyor.

A.G.: Bu din konusu oldukça ilginç ama Avrupa ve Birleşik Devletler arasında bu anlamada büyük bir fark olduğundan şüpheliyim. Kilisenin dünyevileşmesi Birleşik Devletlerde çok güçlü bir durumda: Din büyük toplumlarda her zaman farklı bir işleve sahip oldu. Avrupa ve Birleşik Devletler arasındaki fark doğrudan dinle ilişkili değildir, bir politikleşmeyle, dini hakikatin politikleşmesiyle ilgilidir.



S.H.: On yedi ülkede yapılan inanç hoşgörüsü üzerine bir dizi anketin sonuçları bu ülkelerin dindarlık derecelerini sınıflandırdı. Birleşik Devletler 1.7 oranla tartışmasız birinci gelirken, Avrupa ülkeleri arasında İrlanda 4.1, Polonya 5.2, İtalya 5.9, Britanya 11.6, Batı ve Doğu arasında ayrım yapılan Almanya'da, Batı 12.1 ve Doğu 16.3'tü.

Dinin küresel dirilişinin tanınmasına önem verilmesi gerekiyor. Bu belki Batı Avrupa hariç her yerde gerçekleşiyor. Din ülkelerin ulusal kimliklerini tanımlaması yolunda, hükümetlerin yasa koyma çabasında giderek daha önemli bir rol oynuyor, komünal çatışmalar açısından da önemli bir unsur. Amerika şimdi yirmi ya da otuz yıl öncesine göre daha dindar ve buna dair birçok kanıt var. Amerika geleneksel olarak benim "büyük uyanış" olarak adlandırdığım şeyden geçmiştir; ilk "büyük uyanış" 1730 ve 1740'larda başlıyor – Amerikan devrimi için yolu

hazırlayan bir süreçtir; bu uyanışın şimdi yeni bir "büyük uyanışa"a rehberlik ettiğini düşünüyorum. Birleşik Devletler'de din politize ediliyor mu? Evet. Din fazlasıyla politize ediliyor. 2000 yılında Amerikan başkanlığı için yarışan her aday –Joe Lieberman hariç– İsa'ya inandığını beyan etmek zorunda kaldı. Bu Amerikan politikasında daha önce olmadı; demokrasi ve İslam'dan söz ediyorum.

A.G.: Bir an için Birinci Batı'ya geri gitmeme izin verin. Bugün dünyada yirmi beş yıl öncesine göre, sayısal olarak dört kat daha fazla demokratik sistem var, hatta daha fazla devlet olduğu gerçeğini de hesaba katmak gerekiyor tabii. Bence bunun için yapısal bir neden var. Küresel bir bilgi toplumu gibi bir şeyde yaşıyoruz. İnsanlar artık edilgen yurttaşlar değiller, kendi yaşamları hakkında daha etkin olmak istiyorlar. Irak'taki demokratikleşme tartışmasının, on-on beş yıl önceki diğer demokratikleşme tartışmalarından farklı olduğunu düşünmemin nedenlerinden biri bu. Savaş sonrası Almanyası ve Japonyasıyla karşılaştırmalar da doğru değildir. Bugün artık, potansiyel güç kullanımının varolmayan formlarını yaratan demokratik sistemlerin daha geniş alana yayılımı konusu tartışılmalıdır.

S.H.: Demokrasinin bütün dünyaya yayıldığından bahsediyorsunuz ama demokrasinin yayıldığı birçok ülke ya Kuzey Atlantik etrafındaki ülkelere oldukça benzer kültürlere sahip ülkeler (Latin Amerika ülkeleri ya da Orta Avrupa ülkeleri) ya da uzun zamandır Amerikan etkisi altında olan Güney Kore ve Tayvan gibi ülkeler. Bu durumun evrensel olduğunu söylemiyorum ama hâlâ kültürel faktör önemli görünüyor. Joe LaPalambora'nın söylediği gibi "demokratikleşmek demek batılılaşmak demektir". Keşke bu doğru olsaydı; olayın aslı şu, en azından seçim yapılan ülkelerde, köktendinci gruplar iktidara geldiler. Hatta hükümet tarafından kurulan İslam Konseyi için yapılan seçimde Fransa'da ya da Pakistan'da ya da diğer Müslüman ülkelerde köktendinciler kazanma eğilimindeler. Bu köktendinci gruplar geniş anlamda popüler bir düşünceyi temsil ediyorlar. Eğer yakın bir zamanda Irak'ta seçim yapacak olsak, iddia ediyorum ki başa gelecek olanlar marjinal Şii ve Sünni köktendinciler olacaktır.

A.G.: Malezya, Bangladeş, Türkiye ve Endonezya gibi Müslüman ülkeler demokrasiye yaklaşıyorlar. Bunların durumlarının zorunlu olarak Batı ile zıtlık içinde olduğu söylenemez. Açıkçası Arap dünyasındaki sorunlarla, Ortadoğu'nun genelindeki sorunlar arasında bir fark var. Yakın dönem siyasetbilimi açısından sizin "çatışma" üzerine olan teziniz en önemli tezlerden biri, ama bana göre çağımızın çatışması uygarlıklar arasında değil; çatışma kozmopolitlik ve köktendincilik arasındadır. Kozmopolitlik, birinci Batı anlamında, Batı'nın kalbinde yer alır; farklı kültürlerden insanların birbirleriyle ilişkiye girmesini sağlayan, evrenselleşebilir ilkelerdir bunlar, bir arada yaşamaktır. Köktendincilik, sadece İslami, dini değildir aynı zamanda etnik ve milliyetçidir de. Bana göre bir köktendinci, olanaklı tek bir yaşam tarzı olduğunu, herkesin bu yaşam tarzını kabul etmek zorunda olduğunu söyleyen kimsedir. Bütün kalbimle iddia ediyorum ki, Batı, bu anlamda hâlâ Batıdır.

S.H.: Evet, ama Batı'nın bir "meşruluk" sorunu vardır. Daha açık olmak gerekirse; dünya "meşruluk" ve "güç" arasındaki aralıkta yer alan sorunlarla yüzleşiyor. Etkili ve yetkili bir yönetim ancak bunların ikisi birlikte olduğu zaman gerçekleşebilir. Şu anda, Birleşik Devletler "güce" sahip ama, dünyanın büyük bir bölümünün gözünde, Birleşik Devletler'de "meşruluk" açısından eksiklik var. Küresel toplum, bugün temel sorunu olan gücü ve meşruluğu nasıl bir araya getireceği sorunuyla yüzleşiyor. Meşru olmayan güç uzun dönemde ciddi olumsuz sonuçlara neden olabilir. Eğer Bush'un Beyaz Sarayı'na bir mesaj gönderseydim, Rousseau'dan alıntılardım: "En güçlü olan, ancak gücü hakka, itaati de ödeve çevirebilirse, her daim hükmeden olacaktır." Birleşik Devletler'e daha fazla meşruluk

ya da Birleşmiş Milletler'e daha fazla güç sağlamanın yolları geliştirilse de, meşruluk ile gücü bir araya getirmek kritik bir meseledir; ya Birleşmiş Milletler reform geçirmelidir ya da Birleşik Devletler bir dönem göstermiş olduğu tarafsızlığı korumalı ve mutlaka uluslararası organizasyonlar aracılığıyla eylemde bulunmalı; böylece meşruiyet elde etmek zorundadır.

A.G.: Uluslararası sistemde meşruluğu nasıl gerçekleştirirsiniz? Bence, basitçe, kurallarla, herkes tarafından özümsenmiş keyfi olmayan kurallarla. Bu yüzden Dünya Ticaret Örgütü özel olarak önemlidir. Dünya Ticaret Örgütü yasal-sınır çizen bir organizasyondur. Çin'in, Tayvan'ın Dünya Ticaret Örgütü ile anlaşma imzalaması ve Rusya'nın anlaşma imzalamaya istekli olduğunu gösteren sinyaller vermesi kesinlikle çok önemlidir.

S.H.: Evet, ama kurumsal çareler var mıdır? Hepsi olmasa da bazılarının benimsenme şansları var diye düşünüyorum. Örneğin Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi, Hindistan, Japonya ve Brezilya gibi ülkelerin dahil edilmesi ve Birleşik Devletler hariç herkesin veto hakkının kaldırılmasıyla, tamamen yeniden yapılandırılabilir. Bana öyle geliyor ki bu, günümüz dünyasının güç yapısını yansıtan bir güvenlik konseyi olurdu.

Geçmişte de Amerika ve Avrupa arasında bölünmeler –en dikkate değer bölünmeler on dokuzuncu yüzyılda görülüyor– vardı ama bugün farklar daha yumuşaktır. Bence Amerika ve Avrupa'yı birleştiren genel tarihsel ve kültürel miras üzerine vurguda bulunmak önemlidir – Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma, Westefalyan sisteminin gelişimi ve ulus devletler; ama daha da önemlisi, ruhani ve dünyevi otoritelerin ayrılması, yasanın egemenliği, toplumsal çoğulculuk, bireysel haklar vb. vurgulanmalıdır. Bana öyle geliyor ki, bunlar Batı uygarlığının temel değerlerini oluşturuyor. Bunlar Avrupalıları ve Amerikalıları, Çinliler, Japonlar, Hintliler, Müslümanlar, Araplar veya diğer toplumlardan ve kültürlerden ayırıyor.

A.G.: Alman sosyolog ve ekonomist Max Weber Batı'nın kökeni üzerine düşünürken, onun yasa egemenliğine dayandığını ve keyfi olmayan yasayı izlediğini söyleyerek, bir gerçeğe işaret etmişti. Başka hiçbir kültür keyfi olmayan yasa egemenliğine ve bunla ilgili olan büyük bir sivil özgürlükler gövdesine sahip değildi.

S.H.: Bugün, kritik fark, tabi ki, Batı ülkeleriyle İslam arasındaki çatışmadadır ve bu kendisini birçok cephede gösteriyor. Avrupa'da siz Müslüman göçü ile karşı karşıyasınız. Bu olay Avrupa ülkelerinde ciddi toplumsal ve kültürel sorunlar, ulusal kimlik sorunları yaratıyor. Ayrıca açık olarak görülüyor ki Batı Avrupa ülkelerinde yaşam alanı bulan teröristlerin birçoğu güvenlik sorunu yaratıyor. Onlar, tabii ki sadece militan İslam'ın küresel, daha geniş bir tezahürünün parçası. Bizler militan İslam ve genel anlamda İslam arasında ayrım yapmak zorundayız. Ama militan İslam açıkça, teröristler ve nükleer silahlar gibi birçok farklı yol deneyen haydut devletler ile birlikte, Batı için bir tehdittir.

Bugünün dünyasında Müslümanların dahil olduğu komünal şiddetin genişliği artıyor. *The Economist* iki bin yılında dünyada devam eden otuz iki büyük çatışma belirledi. Bu otuz iki çatışmaya bakarsanız üçte ikisinden daha fazlasında Müslümanlar, diğer Müslümanlarla ya da Müslümanlar Müslüman olmayanlarla savaşıyor. Bundan dolayı, bana öyle geliyor ki, Avrupa ve Amerika için öncelikli olan şey; ortak neleri olduğunu bilmek, toplumlarına yönelik tehditlere karşı ortak bir strateji bulmaya çalışmak, militan İslam'a karşı güvenlik oluşturmak olmalıdır.

Bugün Birleşik Devletler ve diğer Batılı güçler için hayati bir mesele vardır; zorunlu, yakın ve ciddi tehditlere karşı önceden, kendiliğinden hareket edebilen bir strateji gereklidir. Düşmanlarımızın –başta militan İslam olmak üzere, tüm düşmanlarımızın– niyetlerinden vazgeçmediği açıkça görülüyor. Öyleyse; eğer onlar bize saldırmak için hazırlanıyorlarsa, onlar saldırmadan önce biz onlara saldırmalıyız.

ÇEVİREN: NUSRET POLAT

Otuz Beşinci Gece: Ruh, Can, Hayat, Ölüm, Akıl ve Öte Dünya Üzerine[1]

EBÛ HAYYÂN TEVHÎDÎ[2]

Vezir İbn Sa'dan bir gece dedi ki;

İrade[3] *ile tercih*[4] *arasındaki fark nedir?*

Ona verilen cevabın [özeti] şudur:

İstenilen her şey, aynı zamanda tercih ettiğimiz şeydir ama bazen tercih edilen şey, istediğimiz şey olmayabilir. Çünkü ilaç içmeyi aslında hiç de istemeden seçer; canımız gibi sevdiğimiz yavrumuza istemeden vurma seçeneğiyle baş başa kalabiliriz. Mecbur kaldığımızda, denizin ortasında [ölmektense] eşyalarımızı suya atmayı tercih ederiz.

Her iki eylem de, başka bir kaynağın etkisiyle doğan infiali eylemlerdendir ama "tercih" eylemi iyice bir düşünme, arayış ve eleştirel bakıştan sonra zuhur ederken "isteme" eylemi ansızın, kendiliğinden zuhur eder; işin ilginç yanı, bazen bir şeyi hiç istemeden tercih etsek de bu kelimeyi kullanabiliriz. Tercih eyleminin kenarında[5] uzanan "bir şeyler yapıp etme alanı" geniştir. Oysa isteme eylemi böyle değildir. Araplar isteme yerine daha çok "arzulama" kelimesini kullanırlar.[6] İsteme eyleminin kökü "râde-yerûdu", arzulama eyleminin kökü ise "râğa-yerûğu"dur; "erâğa" ve "erâde" derken eylemin başına konan "e" harfi[7] onu etkenleştirir.

Sonra şöyle sordu:

Sevgi ile şehvet arasındaki fark nedir?

Verilen cevabın [özeti] şudur:

Şehvet, bizim doğamızdan gelmekte, doğamızın ayrılmaz niteliklerinden sayılmaktadır; oysa sevgi bizim üstün ruhumuzdan[8] doğmaktadır. Her iki eylem de başka bir kaynağın etkisiyle oluşmaktadır; infialidir. Ancak şehvet

daha güçlü ve daha yaygın bir etkiye sahipken sevgi böyle değildir. Şehvet eylemini "şehiye-eşhâ" kipleriyle, sevgi eylemini ise "habbe-ehabbe" kipleriyle söyleriz.

Günlük dilde şehvet ve sevgi kelimeleri çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılır.

Çünkü dil, "anlamda genişleme ve daralma kaideleri" üzerine kuruludur.[9]

Anlamda daralma varsa daha belirgin ve daha vurgulu bir söyleyişe başvurulur; ama anlamda genişleme meydana gelirse seçme, güç yetirme ve sahip olma gibi ifadeler kullanılır. Her iki durumun uç noktalarında [anlama ve anlaşılma bakımından] ciddi sıkıntılar vardır çünkü dile getirilen ifade, icaz ile ıtnab,[10] başka bir deyişle kinaye ile tasrih[11] veya incaz ile ibta[12] arasındadır.

Dedi ki;

"Tamam, bu konu bitti."

Sonra elime, gerçekten kıymetli sorular içeren; onun bilgisinin derinliğini gösteren bir kâğıt parçası tutuşturdu ve dedi ki;

"Bunları Ebû Süleyman'a, Ebu'l-Hayr'a[13] ve danışmakta yarar umduğun bilgin veya öğrenci, küçük veya büyük herkese sor! Çünkü bazen zenginlerde bulunmayan bir şey yoksulda bulunur; bir kelimecik dahi bilgi sahibi olan, bilgeliğin kıyısına uğrayan veya erdemli bir yargıda bulunan hiçkimseyi hor görme! İnsanların ruhları madenlere benzer. Bu meselelerin cevabını elde et, bir kenara yaz ve bana getir!"

* * *

Onun bana uzattığı kağıt parçasında şu sorular vardı:

Ruh nedir?[14] Ruh nasıl yetkinliğe ulaşır? Bu makamda onun yararlandığı şey nedir? Ruh candan nasıl ayrılır? Can nedir?[15] Canın temel özelliği ve yararı nedir? Ruhun somut bir cisim veya araz[16] olmasını ya da, hem cisim hem araz olmasını engelleyen şey nedir? Ruh ebedi midir? Eğer ebedi ise insanın burada, bu dünyada yapıp ettiklerini bilir mi? İnsan nedir? İnsanı tarif etmek mümkün müdür? Yapılan tarif gerçeğin ta kendisi midir yoksa tarifle gerçek arasında bir fark var mıdır? Doğa nedir?[17] Can, ruhtan azade, ona gereksinim duymadan var olabilir mi? Ya da; ruh candan azade, ona gereksinim duymadan var olabilir mi? Doğa var oluş bakımından kendi başına yeterli midir? Akıl nedir? Aklın sınırları nelerdir ve eylemi nasıl

olur? Akıl düşünce ufkumuzun içine sokulabilir mi; aklı akletmek mümkün mü? Ruh, solukla alınıp verilen bir şey midir? Tanrı nezdinde aklın derecesi nedir? Bir eylemin etkisi altına girer mi; kendi başına bir eylem yapabilir mi? Eğer hem etkileniyor hem de etkide bulunuyorsa acaba etkenliği edilgenliğinden daha mı fazladır?

Daima dile getirilen dönüş/ahiret nedir?[18] Dönüş sadece insan için mi; ruh için mi yoksa her ikisi için mi söz konusudur?

Sıradan insanlar olarak Ahmet'in, Mehmet'in, Hasan'ın ve Receb'in ruhlarından bahsettiğimizde; aralarında ne gibi bir fark vardır? Çeşitli canlı türlerinin ruhları arasında bir fark var mıdır?

Melekler canlı mıdır? Kuşkusuz onlar için, "canlı; hayat sahibi" gibi nitelikler dile getirilir. Daha da ötesi; hem Allah, hem melekler, hem insan, hem de, örneğin at için "canlı; hayat sahibi" gibi ifadeler varsa bunlar hangi tarzda ve neye binaendir? Acaba "doğa canlıdır", "ruh canlıdır", "akıl canlıdır" denebilir mi?

İşte bu ve buna benzer sorular aklıma takılıyor, beni rahatsız ediyor... Kulak asma dostum, herkese de açamıyorum bunları... Sana yazıp verdim, istersen Ebû Süleyman'a arzet bunları; ama sakın benim yazıyı onda unutma; hatta aynısını istinsah edip ona ver de kaybolmasın! Sonra onun verdiği cevapları topla, sana zor gelen bahisleri iyice anla ve özetleyip güzelce sun bana! Kendine özgü akıcı üslubunla bunları ölç, tart ve anlaşılır hale getir. Eğer başkasına danışman gerekiyorsa danış! Çünkü bu iş böyle yürür; "şu konuda yazılmış kitaplara bakayım da toparlayıp getireyim" dersen külahları değişiriz! Kitaplara bakmak, hiçbir zaman konuyu bilen ustayla konuşmak ve merak edilen noktayı ayrıntılarıyla ondan öğrenmek gibi değildir.[19] Unutma, kitaplar bir bakıma ölmüş, sahipsiz topraklara benzer; onlara göz atan insanın elde edeceği fayda kısıtlıdır. Oysa karşılıklı konuşma, soruşma ve bilgi alışverişinden elde edilen şey, daha taze, daha güncel ve lezzetlidir.

Haydi, bu görevi liste başı yap, diğer tüm görevlerinden önce bitir! Seni gözlüyor, en yetkin ve tatmin edici cevaplarla yanıma gelmeni istiyorum!

* * *

Onun verdiği bu metni aynen Ebû Süleyman'a sunup okudum ve yanı başında beklemeye başladım. Dikkatlice göz gezdirdi; uzun uzun süzdü ve nihayet dedi ki:

"Bunlar, bilgelik peşinde koşanların ana soruları, nazı geçen hatırı sayılır kimselerin talepleri, kültürel iktidar sahibi olanların teklifleri; hatta [bu soruların cevabı], öncekilerin ve sonrakilerin biricik gayesidir."

Dedim ki:

"Üstat, dediğim gibi, bu sorulara mutlaka bir cevap bulmalı… Arzulandığı kadar geniş çaplı bir sunuş olmasa bile ihtiyacı görebilmeli…"

Üstat epey konuştu, ben bunca sözü ancak anlam itibarıyla aktaracağım. Eğer onun dile getirdiği sözcükleri bire bir aktaramaz, konuşma tarzını da üslup olarak yansıtamazsam bilinsin ki "aynen aktarma ve kağıda geçirme" gibi bir gayem olmadığı içindir bu. Yine de doğru aktarmaya çalışacak; Allah'ın yardımıyla, söylemek istediği şeyin özüne ve amacına bağlı kalacağım.

Üstadın anlattığı şudur:

Ruh nedir?

Ruha tanım getirmek, hiçbir ihtiyacı karşılamaz. Çünkü ruhun, sadra şifa olacak türden bir tanımı olamaz; dile getirilen nitelikler de amacı tam ifade edemez. Zira, ruhun bir cinsi yoktur ki onun altına girebilsin; ona özgü bir bölüm yoktur ki onunla tarif edilebilsin. Bence [ruh için] yaygın olarak kullanılan "nefs" terimi, amaca en uygun ve bir tanıma başlamaya en elverişli sözcüktür. Eskilerin ve yenilerin, ruha tanım getirmede görüş ayrılığına düşmeleri de bu yüzdendir.

Bazıları "ruh, rükünlerin karışımıdır"[20] dedi.

Başkaları, "ruh ustuksların birbiriyle uyuşmasıdır"[21] dedi.

Başka biri, "ruh kendi başına hareket eden bir arazdır" dedi.

Diğer biri, "ruh hava türündendir" dedi.

Bir başkası, "ruh sıcak bir soluktur, candır" dedi.

Ötekisi, "ruh daima hareket eden doğadır" dedi.

Bir diğeri, "ruh doğal cismin kemalidir; cismin en yetkin hale gelişi, en üst seviyeye varışıdır" dedi.

Bazıları ise "ruh bedene ait, hareket halinde bir cisim olamaz; o ancak bir töz olur" dediler.

Daha başkaları da kim bilir neler söyleyecekler ruh hakkında. Çünkü burada araştırılan şey, yekpare ve bölünmezdir; anlaşıldığı sanılan şeyler ise uzak ve pusludur. Bu konu hakkında kafa yoran ve çözüm bulmak amacıyla orayı burayı didikleyen insan çoktur. Çokluk görüş ayrılığının kapısını açabilir; görüş ayrılığı ise merak ve şaşkınlığa götürür. Şaşkınlık insanı boğarak tamamen güçsüz bırakabilir.

Gerçek şu ki insanın gücü az, dili tanımlarla lekeli, açıklama yeteneği sınırlı, çabaları kısıtlıdır; üstelik insan, önceki ve sonraki ustaların sözlerine takılıp kalır; onların kölesi olur. Onun gözündeki perde kalındır, henüz yetenekleri tam gelişmemiştir, [evren hakkında] *hiç anlamadan ıskalayıp geçtiği konular, anladıklarına oranla çok fazladır. İnsanın iddiası ve kurgusu çok, kesin kanıtları ise azdır. Yanlışı çok, doğrusu azdır. İnsanın soruları, cevaplarından daha parlak, daha güçlüdür.*

Tüm bu lafların sonuna ekleyeceğim cümle şu: Ruhun var olduğuna inanmak; ruhun kökenini araştırmaya kalkmaktan ve onun varlığını kanıtlamaya girişmekten daha kolaydır.

Ruh bahsi neden bu kadar zorludur? Çünkü insan, ruhu anlama ve bilme işini, ancak ruha başvurarak yürütebilir. Oysa insan, benlik/ruh sahibi olması nedeniyle ruha karşı kilitlenmiştir; onu tanımlayamaz. Durum böyle olunca ve ille de bir çözüm bulmak gerekiyorsa şunlar söylenebilir: Ruhu daha arı, akıl ışığı daha parlak, bakışı daha keskin, fikri daha delici kişi kurtarabilir kendini kuşkulardan; işte o korunabilir zihinsel lekelerden ve en çok o yaklaşır gerçeğin bilgisine…

İnsan bir değil, birçok şeyin sahibidir. Bunlardan biri de ruhudur. İnsan çok şeye sahip olduğu için yekpare bölünmez olan şeyi anlayamaz. Söylemeye çalıştığım şeyler niçin saçma ve hakikat dışı olsun ki? İnsan karışımlar içinde bir karışım ve karmaşık bir bileşim iken ruh som/yekpare bir bütün değil midir? Bu som/yekpare bütünün bir ucu, bir vechesi ilişir insana, o kadar. Bu kadar az bir şeyden yola çıkarak ruhun tümünü nasıl anlayacak insan? Dostum, inan, kesinlikle olanaksız demesem de çok zordur bu. "Yok böyle bir şey" demiyorum ama çözülmesi uzak bir bahara kalmış ebedi problemlerdendir bu.

Sana şu kadarı da yeter:

Ruh, ustuksata hükmeden, mevcut hazır unsurları dilediğince etkileyen *"Doğa"* ile; tüm bunları aydınlatan, bilen, hepsinin hücrelerine yayılan *"Akıl"* arasındaki tanrısal güç ve araçtır.

İnsan nasıl bedeni ve bedeninde beliren etkilerden ötürü belli bir doğa sahibi yani *"doğal"* ise; aynı şekilde, tutkuları, eğilimleri, merakı ve arzularında beliren yönüyle de *"ruh sahibi"*dir. İnsan, ayrıca, araştırma, gerçeğin peşine düşme, seçme, kanıt arama, derinlemesine düşünme, kanma ve kuşkulanma nitelikleriyle; bilme, sanma, anlama, deneme, hatırlama eylemleriyle; kısacası, zihni, fikri ve erdemiyle; sağlam bir temele yaslanma ve tatmin arayışıyla da *"akıl sahibi"*dir.[22] İnsan, inkar edilmesi mümkün olmayan; varlığından uzak

olunamayan *"Bir"*i de kabul eder. O "Bir"in etkilerini nasıl yadsıyabilir, onun hakkında nasıl kuşkuya düşer ki? İnsanın içinde ondan kurtulma, uzaklaşma meyli varsa, yaradılışı onu yok saymaya ve bastırmaya çalışıyorsa; işte bu reddetme ve uzak durma anlarında bile o "Bir"den korkma, çekinme, ondan iyilik umma ve ona dayanma isteğiyle dolmaz mı kalbi?[23] İşte, ne zaman, ne mekan; ne uyku, ne uyanıklık; hiçbir halde ve durumda kopmayacak olan bu sağlam [mantıksal] zincire bak; sanırım, bu kadarı yeter.

Ruhun eylemleri nelerdir?

Bu eylemleri, bilgi elde edilmesi mümkün kaynaklarda bilgi aramak, aklın tanıklığıyla ve akıl yoluyla bilgi elde etmek diye özetleyebiliriz. Ayrıca ruhun, kendine özgü "taşma" ve insan için çok kıymetli olan "erme" halleri de vardır. İnsan bu halleri yaşayarak yetkinliğe ulaşır, hakiki mutluluğa erişir. Hakiki mutluluğa erişen insan, bedbahtlıktan kurtulur.[24]

Bu makamda neyden yararlanır?

Ruh yarar verendir, o bir şeyden yararlanmaz. Ama onun verdiği yarardan nasiplenme yeteneği olan varlıkların hali göz önüne alınarak bir "istifade"den bahsedilecekse bu açıkça sınırı aşmadır [: yanlış nitelendirmedir]. Güneş yeryüzüne ve evrene doğduğunda "Neyden yararlandı? Nasıl istifade etti?" denemez! Ancak, "Ne verdi, nasıl yarar verdi?" denebilir; böylece, birincil maksatla bakıldığında gözle görülen bir gerçek olarak güneşin çeşitli formlar içinde ve toplu menfaatler halinde varlıklar alemine çok şey verdiği anlaşılır. Ama aynı olgu,[25] ikincil maksatla incelendiğinde bunların tam tersi söylenebilir.[26] İkincil maksat, sadece ehli olanlara hikmet verileceği zaman dile getirilir.

Ruhun candan ayrıldığı noktalar nelerdir?

Bunun cevabı gayet açıktır. Can bazen zayıflayan, bazen güçlenen cisim türü bir varlıktır. O bazen sağlıklı, bazen hastadır. Can, ruh ile beden arasında araçtır. Ruh can aracılığıyla kendi yetenek/kuvvetlerini[27] bedene akıtır. Can duygulara sahiptir; bir yerden bir yere hareket edebilir, zevk alır, acı duyar. Oysa ruh, ulu mertebeli, yekpare bölünmez bir bütündür; bozulma ve hastalanma hallerinden uzaktır; kısacası, değişim özelliğinden münezzehtir.

Ruhun neden cisim olmadığına gelince,

Bunun sebebi, ruhta var olan yekpare bölünmezlik niteliğinin cisimde olmayışıdır. Konuyu biraz daha açalım; cisme verilen her türlü nitelik ruhtan uzaktır, ruh bunlardan münezzehtir. Aynı şekilde, ruha verilen her türlü nitelik cisimden uzaktır; cisim bunlardan ayrık durur. İşte aralarındaki engel budur. Ruh hakkında geceler boyu süren evvelki sohbetlerimizde

gayet zengin yorumlar yapmış, mükemmel açıklamalarda bulunmuştuk. Ancak bu "cisim olmama" meselesi aydınlatılmalıydı; zaten ruhla ilgili [önceki sohbetlerde de] fazla işlenmedi.

Ruhun cisimliği geçersiz kılındığına göre, arazlığı da haydi haydi geçersiz olacaktır. Çünkü araz, kendi başına bile var olamaz, mutlaka başka bir şeye gereksinim duyar.

Ruhun ebediliği meselesine gelince,

Ruh niçin "ebedi kalıcılık" niteliğine sahip olmasın ki? O, kendisinin hiçbir dengi ve zıddı olmayan yekpare bölünmez bütündür. Bozulma hali onun kıyısından bile geçmez, eskime ve çürüme halini yaşamaz o. Ancak insan hastalanır, eskir, çürür, bozulur, ölür ve yok olur. İnsan ruhtan ayrıldığı için bu halleri yaşar. Oysa ruh neyden ayrılsın da insan gibi çürüsün, bozulsun ve yok olsun ki? Eğer ruhun da ayrılabileceği, kopabileceği bir şey olsaydı elbet o da ölür ve çürürdü. İnsan ancak ruh sayesinde diri kalabiliyorsa ruh hakkında verilen yargı, insan hakkında verilen yargıyla aynı olmamalıdır.

Ruh hem cisim hem de araz olamaz mı?

Sanıyorum şu nokta kesin olarak anlaşıldı; eğer ruh ayrı ayrı cisim ve araz olamıyorsa aynı anda da cisim ve araz olamaz. Çünkü ilk durumda onların [birleşmesini] engelleyen aykırılık, ikinci durumda da engelleyecektir. Bazı safdillerin sandığı gibi, ruh ile araz, sirkeyle şeker değildir ki onların terkibinden başka bir şey oluşsun? Evet, bir cisim başka bir cisimle karıştırılınca bundan tamamen farklı bir bileşim doğabilir; onun kendine özgü bir kıvamı olabilir, bu yeni şey o iki şeyden doğmuş olabilir. Ama yekpare bölünmez bütün[28] ile böyle olmayan varlıklar[29] asla aynı değildir. Bu mesele de bitti.

Ruhun fani olup olmadığına gelince,

Ruhun yok olmayacağı, ebediyen kalıcı olduğu daha önce açıklandı. Ruh asla yokluğa gömülmez, onu yok edecek hiçbir şey vuku bulmaz onda. Çünkü ruh "basit"tir [: yekpare bölünmez bütün]; çözülme, parçalanma ve faniliğe yol açacak hiçbir garip karışım yoktur onda.

Çıkıp giden ruh, insanın burada neler yaptığını bilir mi?

Bu soru kendi içinde çelişkili ve gerçeklik zemininden uzaktır. Çünkü ruh yücelik madenine ve ebediyet bahçesine çoktan varmış ve araya büyük bir engel girmişse; şu daima değişken olan, temelsiz ve formsuz aşağı evrenin bilgisine niye gereksinim duysun ki? Aradaki engeli hatırlamak bile kendi başına bir engel teşkil eder, acı verir ve eksikliği gösterir.

İnsan daracık bir yere hapsolunduktan sonra salıverilse ve rengarenk

ışıklarla dolu, bakıp bakıp doyamayacağı yemyeşil bir bahçeye götürülse; bu güzelim yerde eskiden başından geçenleri hatırlayınca acı duymaz mı? Elbette acı duyar, kalbi sıkışır, ruhu daralır, sevinci kursağında kalır, bu muhteşem manzara ona zehir olur.

İnsan nedir?

İnsan, beşeri formları içinde barındıran maddi doğanın çekip çevirmesiyle düzenlenmiş ve Tanrı tarafından akıl ışığıyla desteklenmiş varlıktır.[30]

Bu tanım antik ustaların dilindeki yaygın tanıma da oturur. Onların tanımı şöyle; "İnsan nutuk sahibi canlıdır."[31] İnsanın diri veya ölü oluşu, hareket açısındandır, yani, somut yapısının varlığı veya yokluğu itibarıyladır. Nutuk sahibi olması, düşünme ve ayırt etme kabiliyetine sahip olması demektir. Ölümlü olmanın bir diğer anlamı da akma, çözülme ve değişimdir. Canlı olmak, kendi gibi canlı olan hayvanlarla aynı zemini paylaşmaktır. Ölümlü olmak, parçalanan, çözülen ve değişen her şeyle aynı kaderi paylaşmaktır. Nutuk sahibi olmak, işte burası, insanın nirengi noktasıdır. Bu sayede insan, insan olur, akıl yürütür ve üretir.

Tercih etme ve tanrısal ışığa mazhar olma bakımından; yani, bu hayata başladığı andan beri sağlam inanç, iyi eylem ve doğru söze sahip olması bakımından insan, meleğe benzeyebilir, hatta melekleşir. Melek değilse de meleğin niteliklerini toplayabilir kendinde.

Cins itibarıyla insan, son derece farklı ve geniş bir yelpazede yer alan niteliklere sahip olunca onun türü de aynı şekilde geniş farklılıklar içermiştir. Türü böyle olunca tek tek bu türe giren bireyler de öyle olacaktır. Cins nasıl yetkin/mükemmel bir türe yükselme çabası içindeyse türe giren birey de yetkin/mükemmel bir zata yükselme çabası içinde olacaktır.

Tanım gerçeğin kendisi midir, yoksa aralarında bir fark var mıdır?

Her tanım, tanım yapanın ve anlatanın bakışına bağlı olarak şekillenir. Çünkü o tanımı ortaya koyan, açan, sonuçlandıran, düzelten ve yeniden şekillendiren o kişidir. Oysa gerçek apayrı bir şeydir. "Gerçek" bir şeyin o şey olması demektir. Kişi, onu ister tanımlasın, isterse tanımlamasın bu böyledir. Başka bir deyişle, gerçeğe yönelen kişi, ister bir sınır çizsin ona, isterse çizmesin; gerçek, ancak kendidir başka şey değil. Gerçeğin kavramı, o şeyin kendisidir. Ama tanımın konusu [tanımla] aynı şey değildir.

Doğa nedir?

Doğa, ruh kaynaklı bir kuvvettir.[32] İstersen akıl kaynaklı de; yanlış olmaz. İlahi kaynaklı bir kuvvettir dersen de hata etmiş olmazsın.

Doğa, bu evrenin içinde, varlığın tüm hücrelerinde akan, hem harekete geçirici hem sakinleştirici; hem yenileyici hem eskitici; hem inşa edici, hem yok edici; hem hayat verici hem öldürücü güçtür. Doğanın bu evren içinde yapıp ettikleri, somut duyu organlarımızla algıladığımız türden şeylerdir.

Doğa bu evrendeki son halifedir.[33]

Doğa maddeye yapışır, onunla aynılaşır.

Madde de doğayı bırakmaz, onun âşığı olur.

Ancak doğanın ikincide [: öte dünyada] yükselme özelliği yoktur; orada yücelip ruh alemine geçemez. Çünkü ruh aleminde oluş ve bozuluş yoktur. Eğer doğa bu aleme yükselseydi, elbette atıl kalır ve yok olurdu. Oysa ruh böyle değildir. Çünkü ruh kendi aleminde sevinç, neşe, bilgelik, ebediyet ve sükûnet içindedir; tanrısal hilafet de onundur. Bunlar, burada olan bitene karşılık orada ruha verilen üstünlük ve nimetlerdir; ardı arkası kesilmez, sayı ile sayılmaz…

Can, ruha gereksinim duymadan var olur mu?

Sadece yetkinleşememiş, insan olamamış canlılarda can, ruha gereksinim duymadan var olabilir. Ama insanda böyle değil. Çünkü insan, canıyla değil ruhuyla insandır. İnsan, canıyla ancak canlı olur, o kadar.

Ruh, cana gereksinim duymadan var olabilir mi?

Can, ruh için bir araçtır; onun sayesinde kendi emirlerini canlı varlıkta uygulamaya geçirir. Bu durum, ruhun çaresizliğinden değil; tedbir ve düzenini yürütecek varlığın [: bedenin] aczinden kaynaklanır. Bu simge tam olarak anlaşıldıysa ortada aciz, çaresizlik [vb. bir ilişki] olmadığı da anlaşılacaktır. Çünkü karşımızda, bir yandan şu forma dayalı bir düzen, öbür yandan ise o düzene dayalı bir form mevcuttur. Hiçbiri diğeriyle "niçin" ve "nasıl" türünden bir ilişkiye sokularak ele alınamaz. Böyle yapılırsa, ancak inandırma çabasına yönelik bir zorlama ve kanaat beyanı olur.

Doğa tek başına yetmez mi?

Doğa ancak ruhun ona tanıdığı ve yetki verdiği alanlarda tek başına yeterlidir; tıpkı ruhun akıl tarafından yetkilendirildiği alanlarda kendi başına yeterli olması gibi; tıpkı aklın Tanrı tarafından yetkilendirildiği alanlarda yeterli olması gibi. Hepsi de Tanrı'ya uzanan bir ilişkiler sistemi içinde yer alıyorsa da erbabının bileceği üzere her birinin kendi sınırı vardır. Başka bir örnekle açıklamak gerekirse; bir toplumu yöneten kralı düşün; herkes onun görüşüne uygun davranır, ondan emir alır, ona başvurur; kendi aralarındaki tüm anlaşmalarda, tüm çözüm arayışlarında hatta tüm ant çiğneyişlerinde

bile onun onayını almak ister. Aslında her şey ondan çıkmakta, ona götürülmekte ve onun emri-izni ile gerçekleşmektedir. O kral, o toplumun tüm etkinlikleri için yeterli [başvuru kaynağı] olmaktadır.

Biri çıkıp "Tanrısal siyaseti, nasıl oluyor da beşeri siyasetle örneklendiriyorsun; o nerde, bu nerde?" derse şöyle cevap veririz:

Zayıf insan bu siyaseti elbette kendi başına beceremez; kendi gibi zayıf, değersiz, güçsüz ve aciz kişilerle de yürütemez. Ancak külli akıldan taşıp ona gelen kabiliyetler ve idealar sayesinde yürütebilir bu işi. O bir şey ortaya koyduğunda kendine verilen [ilhamdaki] örneğe göre davranmaktadır. Çünkü ona böyle zor bir görevi üstlenecek kalıp verilince, bu kalıba uygun bir karakterle donanmak da kolaylaşmış olur onun için… O artık bu karakteri benimser, içselleştirir ve göreve hazır hale getirilince de görev ona verilir. Anlattığımız iş, ilahi sevk ve idare ile gerçekleşir; ama bu sevk ve idareye hazır oluş hali tamamen beşeridir. Buna, "insanın düzene girişiyle gerçekleşen tanrısal sistem" de diyebiliriz. Kısacası, beşeri siyaset, tanrısal siyasetin gölgesi gibidir, onu andırır. Unutma, aşağıdakiler, yukarıdakilere boyun eğerler;[34] yukarıdakiler, aşağıdakileri yönetirler ve bütün bunlar adaletle ve adaletin gereği olan eylemlerle gerçekleşir. Madem yukarıdakiler etkin, aşağıdakiler alıcı ve edilgindir; – çünkü "idea" etkin olana eğilimli, onda karar kılıcıyken, "madde" alıcı olana eğilimli, onda karar kılıcıdır – öyleyse, her iki evren de birbirine bitişik, her iki siyaset de birbirine benzer, her iki düzen de biri diğerini andırır vaziyettedir. Her ikisi de "tanrısal bir tek düzen" içinde yer alsa da; aşağı evrendeki siyasi düzen "beşerilik"le nitelendirilir, yukarı evrendeki siyasi düzen "ilahilik"le nitelendirilir. Aralarındaki farklılık, çıkış-giriş, ayrılış-geliş, yola koyuluş-hedefe varış açısındandır.[35]

Bizim beşeri siyaseti tanrısal siyasete benzetmemizin bir nedeni de insanın güneş ve ay gibi [üst evrendeki] varlıklara benzetilmesinin yaygın bir adet oluşudur; güneş ve ay başka bir şeye benzetilmez, çünkü birincil nitelik üsttekine verilir, aşağı nitelikler alttakine verilir.

Gördüğün gibi, bu konu da böylece tamamlandı.

Akıl nedir? Aklın sınırları nelerdir? Aklın eylemleri nelerdir?

Daha önce de değindik, bu konularda verilecek cevap ne kadar uzun da olsa eksikliğine hükmedilecektir. Şimdi bizden kısalık, açıklık ve anlaşılırlık istenmektedir; bu teklifi yerine getirebilmemiz ancak bazı yararlı ayrıntıları atlamakla mümkündür. Bunları da atlamaya kıyamazsak o çok bilinen bağlantı noktalarını bir kenara koyup kısa cevaplar vermek zorundayız.

İmdi, Akıl tanrısal bir kuvvettir ve doğadan daha arı, daha bütüncül ve yekpare bir yapıya sahiptir.[36] Doğa, dört unsurdan daha arı, daha bütüncül ve yekparedir. Dört unsur ise terkiplerle oluşmuş [sıradan] varlıklardan daha arı, daha bütüncül ve yekparedir. Zinciri bu şekilde yukarıya ve aşağıya uzatabilirsin; terkiplerle oluşmuş varlıklar sonsuzca ilerler, en küçük oluşuma kadar iner; yekpare-bütüncül-arı yani "basit" varlıklar da en son "basit"e kadar çıkar. Bu iki uç arasındakiler ancak "Bütün" veya "Her şey"[37] denilen kategoriye girer.

Akıl Allah'ın halifesidir.[38]

Akıl hiçbir leke, kir, pas barındırmayan "arı taşma"nın muhatabı ve ilk alıcısı olan varlıktır.[39] Onun için "sonsuz ışık" dense yanlış sayılmaz; "adı yeter başka vasfa gerek yok" dense doğrudur deyip tasdik ederiz.

[...]

Zirvesinden bakılınca akıl hakkında bu kadarı söylenebilir.

Ama aklın etkileri araştırılacak olursa bunları; iyiyi kötüden ayırma, bilgi elde etme, çözümleme, yargıda bulunma, doğruyu bulma, yanlışa düşme, onay verme, zorunlu görme ve mubah sayma şeklinde özetleyebiliriz. Aman, ey dinleyici sakın ha bunca farklı niteliği, adı, edatı görüp de her birinin diğerinden tamamen ayrı olduğunu sanmayasın; tek olanı çok görmeyesin! Tek olanı çok sayan kişi, çok olanı teke indirenden daha büyük bir hata işlemiştir. Çünkü teki çoğaltma fikri, konunun odak noktasına bakıp düşme ve şaşırma demektir; çoğu teke indirme ise bütün alana, tüm çevreye yayılma ve hepsine yukarıdan bakma demektir. Nihayet kafanda kalan şu olsun; birbirine yakın anlamlı kelimeler ve arkadaş sıfatlar aracılığıyla senle iletişim kurarken tek bir şeyi anlatma amacı taşıyoruz.

Aklın sınırları nelerdir?

Şu adam akıllı, bu daha akıllı, ötekinin aklında eksiklik var, ilerdeki adam akılsız derken neyi kast ediyorsak aklın sınırlarından da onu kastederiz. Akıl sahipleri, kendilerine düşen nasip oranında birbirlerinden ayrılırlar. Örneklerle anlatmak gerekirse kiminin az kiminin çok, kiminin duru kiminin bulanık, kiminin ışık verici, kiminin karanlık, kiminin saydam kiminin yoğun, kiminin hafif kiminin ağırdır aklı. Nitekim sen, insanların dış kalıpları, yani renkleri, huyları, uzunluk ve kısalıkları, güzel veya çirkin oluşları, mutedil veya aşırı görünüşleri, hemen reddedici veya onaylayıcı olmaları itibarıyla da birbirlerinden farklılaştığına tanık olmuşsundur. Bu saydıklarımızı somut duyumlarınla, görerek seyrederek anlayabilirsin ama akılla ilgili özellikler perdelenmiştir bize; bunları hemen görüp anlayamayız

Genel bir kuraldır; göremediğimiz varlıkların kendi aralarındaki farklılıklarını, görebildiğimiz varlıkların kendi aralarındaki farklılıklar kadar iyi kavrayamayız. Her iki alandaki varlıklar da birbirleriyle uyuştukları için değil uyuşmadıkları için ayrı kalmış, ayrı telakki edilmişlerdir. Ancak yine de dışardan yapılan bazı gözlemlere itibar edilirse farklılıklar gün yüzüne çıkar, anlaşılır hale gelir. Zenginlere baktığında her birinin sahip olduğu mal oranında diğerinden farklılaştığını görürsün, toplandıkları zaman da hiçbiri aynı oranda aynı türden mala sahip değildir; şu zengin, suskun [bir köleye] bu, konuşan [bir köleye] sahiptir; öteki adam ipek ticaretiyle, beriki yünle uğraşır; gelen adam sarraflık yapar, karşında oturan ise hayvan ticaretiyle meşguldür. İşte akıl sahipleri de dağarcıklarında ne varsa ona göre birbirlerinden farklı hale gelir; biri diğerinin sahip olmadığı şeyi elde edebilir. Örnek vermek gerekirse şurada oturan mühendistir, aklı bu yönden zengindir; öteki adam doktordur, beriki gramercidir, şu ilerdeki ise hukukçudur, aklı hukuki konularda derinleşmiştir.

Ne kadar çok şey söylesek de hakkını veremeyiz bu bahsin. Kısaca aklın sınırları dediğimiz şey böyledir; sonsuz olmasa bile olağanüstü zengin bağdaşmalara açıktır.

Aklın eylemi nedir?

Aklın eylemi, temelde, bir şeyin kabulüne veya reddine; iyi veya kötü olduğuna karar vermektir.

Ancak akla sunulan şey safsataya bulanmış, hileli, aldatıcı, karışık, kuşkulu ve çarpıtılmış olmamalıdır. Eğer böyle olursa aklın vereceği yargı dış etmenler sebebiyle değişir. Çünkü akıl bazen yanlışa doğru, doğruya yanlış diyebilir. Bu tür hatalara düşmekten Allah'a sığınırız; duyu organlarımızın eksik bilgi sunması veya zihnimizin karışık olması bizi yanlış bir karara sevk edebilir. Çünkü sunucu sunduğunu çarpıtarak sununca; akıl neyi almışsa o hükmü verir. Bazen sunucu da sunduğu çarpıtma, aldatıcı görüntü ve karmaşanın farkında olmayabilir; o zaman akıl onu hesaba çeker, ölçer, tartar, önünü açar ve doğruya ulaştırır.

Akıl düşünce ufkumuzun içine sokulabilir mi; aklı akletmek mümkün mü?

En doğru görüş, akıl sahibinin akıl yoluyla düşünceyi yani makûlü akledebileceğidir. Sen de bilirsin ki "kandil odayı aydınlattı" denilir, "kandil kendini aydınlattı" denmez. Çünkü kandilin kendisi ışık saçmaktadır, aydınlanmaya gereksinimi yoktur, başka şeyleri aydınlatır o. Eğer akıl da akledilir olsaydı yine akıl yoluyla akledilecekti; bu şekilde devam edersek reddedilecek bir zincir ortaya çıkar.[40]

Eğer "akıl sahibi, makulü anladı" dersek "yetkinleşme tarzında etkilendi" demiş oluruz. Akıl, bu etkilenimin "sadece kendi ile tanımlanan Yüce Allah'ı aklettiği" tarzında bir zanna yol açmamasını doğru bulacaktır. Çünkü aklın Tanrı'ya duyduğu arzu; ondan bir şeyler alma ve yetkinleşme için duyduğu heyecan anlamında bir etkilenim; aklın mertebesine uygun olsa da akla ziyan verebilir. İşte kıldan ince kılıçtan keskince yoldur bu ve bu yolda yürüyen daima tehlike üstündedir. Buraya gelip sınırı geçmemek daha sağlam ve izah edilebilir bir tutumdur. Çünkü insan doğası itibarıyla korkak, ruhu itibarıyla cesur ve küstahtır.

Ruh nefes alıp verir mi?

Eğer bu sözle canlı kalmayı sağlayıcı/yetiştirip büyütücü ruh amaçlanıyorsa akla yatkın bir sözle karşı karşıyayız. Ama nutuk/bilinç sahibi ruh kast ediliyorsa akla uzak bir sözdür bu. Çünkü nefes alıp verme, canlı kalmayı, canlı gibi olmayı sağlayan nesneyi [: hava] talep etmektir. Oysa nutuk/bilinç sahibi ruhun buna ihtiyacı yoktur.

"Ruh akıldan bir şey alabilir mi, ondan yardım ister mi?" denirse bunun nefes alıp verme diye nitelendirilemeyeceğini söyleriz. Başta yüklendiği anlamın tevil edilmesi veya muhtemel anlamlarından birinin tercih edilmesi sözü gerçek anlamından çıkarmaz. Ancak karmaşayı ortadan kaldırma ihtiyacı belirdiğinde hemen yedek bir kelimeye başvurmak; bilime kast etme, bilgeliğe ihanet ve doğruyu bulma çabasına giren kişinin aklına kıyma anlamına gelebilir.

Ruhun Tanrı nezdindeki mertebesine gelince; bir güneş gibi doğduğu, dirilticilik, aydınlatma ve yarar sağlama niteliklerine sahip olduğu daha önce açıklandı.

"Ama akıl da böyledir" denilirse, "evet akıl da böyledir ve bir diğer güneş sayılır" deriz. Ancak akıl güneşi; duvarı, zemini, dağı, ovası, karası ve denizi olmayan ruh üzerine doğmaktadır. Akıl ruhtan daha aydınlık olunca – çünkü ruhu kendine vekil tayin eden odur; ruh onun halifesidir – aklın ışığı daha parlak ve delici, sunduğu menfaatler de daha yüce olmuştur. Ayrıca güneşin doğuşu ve batışı, anbean belirişi ve tutuluşu vardır; onun etkilerini duyu organlarımızla hissederiz. Ama akıl böyle değildir, çünkü o devamlı aydınlatmakta, ışığı her yana yayılmaktadır. Onun doğuşu ebedi bir doğuştur, o hiç tutulmaz ve art arda gelen tecellileri asla kesintiye uğramaz.

"Aklın bazen insandan uzaklaştığına, bazen de sıçrarcasına geri döndüğüne tanık oluyoruz, bu nasıl oluyor?" denilirse şu cevabı veririz; bizim beynimizi patlatırcasına anlatmaya çalıştığımız akıl tek tek Ahmet, Mehmet, Ali vs.nin aklı değildir. Çünkü akıl, burada bir tikele yani bir kişiye bağlı ve

meyilli olduğu için elbette doğma, batma, gelme, gitme, belirme ve kaybolma gibi vasıflarla nitelendirilebilir. Ama oradaki akıl en yüksek saadet duygusuyla rahat ve asudedir; mutlak gücüyle egemendir; yekpareliği, bölünmezliği ve son derece geniş fezasıyla üstün bir konumdadır.

Aklın etkilenip etkilenmediği sorusuna gelince bu konu daha önce izah edildi; bir konuyu tekrar tekrar anlatmanın anlamı yoktur; lafı uzatmak da hiçbir özürle bağışlanamaz.

Aklın etkileme oranı mı çoktur, etkilenme oranı mı?

Bu soru iki şıkta ele alınmalıdır. Eğer Tanrısal taşmaya muhatap oluşu ve ondan feyz alışı itibarıyla ele alınırsa elbette etkilenim yönü öne çıkar. Ama kendisinden taşma vuku bulması ve ruha feyz vermesi dikkate alınırsa etkileme yönünün daha güçlü olduğu söylenebilir. Çünkü akıl başka bir varlığa taşarak cömertlik edişiyle kendine cömertlik eden [Tanrı'ya] benzemiş oluyor; bu konu çok incedir.

Dönüş veya ahiret nedir?

Bu müthiş soruyu sormak ne kadar da kolay geliyor ona! Her şey dönüş yurduyla ilgilidir; umutlar döner dolaşır, ahirete düğümlenir; her arzu son kertesinde ahirete uzanmak ister; her şey dönüş yurduna münhasır olmuştur sanki! Her insan orayla ilgili düşüncelere dalar, oranın derdini çeker. Her açıklayıcı orası hakkında bir şeyler açıklar, her kinayeci orayı kinayelerle bezeyerek anlatmak ister. Her mırıldanma eninde sonunda oraya ilişkin birkaç kelimeyle biter, özlemin doruğundaki her şarkı orayı gösterir, her dinleyici oranın türküsünü çağırır bir gün…

İmdi, ister ayık ve uyanık olun, isterseniz sürünerek gelin veya sıçrayın, yeter ki şuna kulak verin, vakit tamam olunca ruh bu bedeni boşaltacak ve dönecektir. İşte "ruhun dönüşü" budur. Beden, yaşamın ana maddesini taşımaya gücü yetmediği veya ruh artık sıkılıp "öte düzene" geçmeye kesin kararlı olduğu için gerçekleşecektir bu dönüş.[41]

"Ruhun bedenden ayrılıp gitmesi ve bedeni artık kullanmaması anlamına gelen dönüşten insanın payına düşen nedir?" denilirse, doğru görüşe razı olma ve en yüce hükmü kabullenme yoluna girerek bir misalle cevap vereceğiz:

Fakir veya kendine yeten sıradan bir insan yoldan tutulup kenara çekilse ve ona şöyle sorulsa:

"Sen bu dünyadan ayrıldığında gören gözün aynen kalacak burada, işiten kulağın da öyle. Gözün burada kaldığı sürece tüm güzellikleri temaşa edecek, kulağın da en güzel nağmeleri dinleyip mest olacak; söyle bakalım, sana

yapılmış en güzel ihsan olmaz mı bu? Bir düşünsene, gözlerin sen buradayken nasılsa aynen öyle görecek dünyayı, hatta daha da iyi görebilir; çünkü sen dünyadayken gözlerine özen göstermeyip onları kirletmiş olabilirsin, gözlerin senin için yorulmuş ve çalışamaz hale gelmiş olabilir; hatta sırf senin bakımsızlığından çapaklarla dolabilir, kimbilir tek gözlü, pörtlek gözlü veya ama da olabilirsin bu dünyada. Fakat sen çekip gittikten sonra senin yol açacağın dertlerden uzak ve emin bir halde kalacak ve etrafı huzur içinde doyasıya seyredecek gözlerin… Ne dersin hiç fena değil?"

Adam mutlaka şu cevabı verecektir:

"Tamam, razıyım; böyle bir şeyi istemez miyim sanıyorsunuz? Ama nerde? Bu nimet bana verilirse kim benden daha iyi kulaklara ve gözlere sahip olabilir ki? Dünya nimetlerinden mahrum kaldığımda dünyayı binbir sövgüyle anıyorum ama böyle keskin bir gözlere ve iyi işleyen kulaklara sahip olunca dünyayı niye istemeyeyim ki?"

Bu cümleler maksadımızı anlatmış, akla uygun hale getirme çabamız amacına erişmiş ve gerçek, bu ifadelerin katmanları arasında zayi olmadan gün gibi ortaya çıkmışsa, insanın insan olmasını sağlayan ruh ve ruhun ebediliği için de kullanılsın bu misal. İnsan ancak ruhuyla bu dünyada zevk alabilmekte, yine ruhu sayesinde bilgi sahibi olmakta, nesneleri tanımakta, yargıya varmakta, doğruyu bulmakta, sırf akla veya somut duygulara dayanan entelektüel lezzetlerin tadına varmakta; yine ruhu sebebiyle sonsuzluğu talep etmekte, ebedileşmek arzusuyla dolmaktadır.

Ancak insanın bu arzusunu şu bedeni içinde gerçekleştirmesi imkansızdır. Çünkü, burada faniliğe, yani ruhun bedeni boşaltıp ayrılmasına yol açan oluş ve bozuluş niteliklerine sahiptir insan. Ayrıca şu iyi bilinmeli ki, insan ruhunun insanla olan bağı, gözüyle olan bağından çok daha derin ve güçlüdür. Dediğimiz gibi, insan, ruhuyla insandır; bedeni ise onun insani formunu koruyan kalıptır.

Yukarda verdiğimiz "gözün afetlerle dolu dünyayı seyretmesine; kulağın, etrafında cereyan eden her şeyi dinlemesine razı olma" misali gerektiği gibi anlaşılmışsa, şu da kesinlik kazanır ki; ruhun güvenli bir ortamda, yüksek bir mertebede, huzur içinde ebediyen yaşamasını çok daha kuvvetli arzular insan… Bu çok müthiştir ve bundan da müthiş olanı, orada, bedenle ilişiği olmayan bir aklın, bedeni duyumsamayan bir canın, beden lezzetini almayan bir ruhun ve bedensel heyecanlarla çarpmayan bir yüreğin var olmasıdır. Kim bunun yararlarını anlayamaz ve böyle bir nimetten ötürü Allah'a şükredip övgüler yağdırmazsa dar görüşlü, zayıf akıllı, züppe,[42] doğru tercihin ne oldu-

ğunu bilmeyen, bereketsiz, bet fikirlidir; yetkin ve erişkin akıllı insanlara göre o canlılar kategorisinin alt seviyelerinde tam gelişmemiş bir canlıdır…[43]

Çeviren: A. Sait Aykut

Notlar:

1 Bu yazı, yazarın el-İmtâ ve'l-Muânese adını verdiği kitabın otuz beşinci gecesinin ahiret bahsine kadar olan bölümünden derlenmiştir. Ebû Hayyân Tevhîdî'nin; Vezir İbn Sa'dan'ın yanında, onun sorduğu meseleler etrafında gelişen ve otuz dokuz gece devam eden ilmi, edebi ve felsefi sohbetleri, dostu Ebu'l-Vefa Buzcani'nin isteği üzerine kitap haline getirmesiyle oluşan eser; Ahmed Emin ve Ahmed ez-Zeyn tarafından üç cilt halinde yayımlanmıştır. Dipnotlardaki tanım ve yorumlar da bize aittir. Bkz.: Ebû Hayyân Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese,* Ahmed Emin - Ahmed ez-Zeyn, Kahire: 1953, c. 3, s. 105-126 . (*a.s.a*)

2 Felsefede Farabi ekolünden gelen ve Arap düzyazısında Câhız'dan sonra en güçlü üsluba sahip olduğu kabul edilen kötümser denemeci Tevhîdî (ö: 1023 m.), edebiyattan, dil felsefesi ve zoolojiye; tasavvuftan, fıkıh ve doğa felsefesine kadar neredeyse her alanda yazı yazmıştır. Ona "filozofların edibi, ediplerin filozofu" denilirdi. Tevhîdî'nin mesleği "verrak"lıktı; yani kitap istinsah etmek… Bu sayede olağanüstü geniş bir kültüre sahip olmuş ama mesleğini hiç sevmemiştir; "uğursuz iş, beni yedi, bitirdi; gözlerimi mahvetti!" derdi. Tabii, bu arada iyi bir hami bulma ve bilimsel faaliyetlerini onun yanında geçirme isteğini daima diri tuttuğunu da unutmayalım… Bazen parlak siyasilerin yanında yer buldu kendine, ama ona bakılırsa "huzuruna çıktığı prensler, vezirler ve tacirler onu hakkıyla takdir edemediler." Çeşitli kitaplarında dert yandığı gibi, ömrünün büyük bir kısmını "ayda kırk dirhemle kıt kanaat idare ederek" geçirmek zorunda kaldı. Nitekim, hayatının sonuna doğru zıvanadan çıkmış ve "aralarında yirmi yıl yaşadığım halde hiçkimseden, ne içtenlikli bir sevgi, ne de himaye gördüm!" diyerek el emeği göz nuru bütün kitaplarını yakmıştır! Dostlarının himmeti ile elimize ulaşan eserlerinden anlaşılan o ki, Tevhîdî, miladi 10. yüzyılın ikinci yarısında Bağdat, Horasan ve Hicaz civarında ortaya çıkan siyasi, kültürel ve sosyal gelişmeler için ana kaynaktır. Başlıca eserleri: *el-Muqâbesât, el-İmtâ ve'l-Muânese, el-İşârâtu'l-İlâhiyye, el-Basâir ve'z-Zahâir, Ahlâqu'l-Vezîreyn, es-Sadâqa ve's-Sadîq*. Bkz.; Mahmut Kaya, "Ebû Hayyân Tevhîdî" mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul: 1994, c. 10, s. 154-157; Ebû Hayyân Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese,* bilimsel neşir: Ahmed Emin-Ahmed ez-Zeyn, Kahire: 1953, giriş kısmı, s. 3-8.

3 Metindeki kelime "el-irâde"dir; uygun koşullarda "istenç" diye çevrilebilir.

4 Metindeki kelime "el-ihtiyar"dır; uygun koşullarda "seçim" veya "seçenek" diye çevrilebilir.

5 Metinde geçen Ayın-Ra-Dat maddesi "Urd" şeklinde okunarak "kenar, kıyı" anlamında çevrilmiştir.

6 Metindeki kelime: "el-irâğa"dır; arzulama, kuvvetli istek, aldatma, ayartma gibi anlamlara gelir.

7 Metindeki ifade: "fiil kipinin başındaki hemze"dir.

8 Bazı nüshalarda "üstün doğa" ifadesi vardır. Metinde ruh olarak çevirdiğimiz kelime "nefs"dir. Nefs kelimesi bazen ruh, bazen can diye çevrilebilir. Ancak burada ve ilerleyen satırlarda daima "ruh" anlamında kullanılmıştır

9 Yazar burada açıkça dil felsefesi yapıyor ve dilin insanlar tarafından bir tür karşılıklı uyuşum ile (=muvazabe, muvadaa) oluşturulduğunu, anlamdaki daralma ve genişlemenin zamanla, ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştiğini savunuyor. Aynı dönemde bunun karşısında yer alan başka bir ekol ise dilin baştan itibaren Tanrı tarafından yaratıldığını savunur.

10 *İcaz,* amacı anlatmaya yetecek en az sözcüğe; *ıtnab* ise amacı ayrıntılı bir şekilde anlatmaya yarayacak çok fazla sözcüğe başvurmak demektir.

11 Kinaye, örtmece demektir; bir sözü hakiki anlamı dışında kullanmaktır; ancak gerçek anlamının da kastedilmesi mümkündür; dolayısıyla "kinayeli söz", çift anlamlı sözdür. Tasrih

ise, sözü, hiçbir yoruma mahal bırakmayacak kadar açık ve anlaşılır bir şekilde söylemektir

12 *İncaz*, bir işi tamamen bitirmek demektir. *İbta* ise geciktirmek, eveleyip gevelemek demektir.

13 Bu kişiler Ebû Hayyân'ın hocaları ve dostlarıdır. Metinde adı geçen Ebû Süleyman es-Sicistânî el-Mantıqî, Horasan-Harran kaynaklı doğu İslam düşüncesinin önde gelen isimlerindendir.

14 Metindeki kelime "nefs"tir. Sözlükte benlik anlamına gelen "Nefs" o dönemdeki felsefe Arapçasında "Tanrısal ebedi öz" anlamında kullanılmaktadır ve günümüzdeki en yakın karşılığı "ruh"tur. Ancak daha sonra dünya sevmez akımların etkisiyle nefs, "ruhun, kösnül yanlarını temsil eden kısmı" anlamında kullanılır olmuştur.

15 Burada can olarak çevirdiğimiz kelime metinde "*rûh*"tur. O dönem filozofları, Yunan felsefesinden yapılan çevirilerin tesiriyle "ruh" derken, insanın organlarında dolaşan kanı mesken tutmuş hava gibi bir şey anlıyorlar; zaman zaman buna "hayvani ruh" diyorlardı. Bu yüzden bu metindeki "*rûh*" kelimesinin en iyi karşılığı candır.

16 "Araz", ışık ve ses gibi var oluşu başka bir şeye bağlı olan; kendi başına var olmayan şeydir. Bazıları bu terimi ilinek veya ilinti olarak çevirirler.

17 Metindeki kelime "et-tabîa"dır. *Et-tabîa*, bazen bildiğimiz "doğa" anlamında, bazen de "insanın karakteri" anlamında kullanılır.

18 Metindeki kelime "meâd"dır; Kur'an'da da geçen bu kelime, sözlükte dönüş, dönme yeri anlamına gelir ve din terminolojisinde ahiret anlamına gelir.

19 İslam kültüründeki öğretim gelenekleri arasındaki en yaygın olana işaret ediyor. Çünkü bu gelenekte bilgi, ancak bilenle yüz yüze gelme yoluyla anlam ve kıymet kazanır. Bilenin bilgiyi aktarış tarzı ve tavırları başlı başına önemlidir. Bilgi ustadan alınır ve otantikliğine halel getirilmeden çırağa nakledilir. Kuşkusuz bilgiyi alanın katkıları ve tarzı, bazı değişikliklere yol açar ancak onun katkıları genel sisteme zarar vermediği sürece bereket ve meşrep farkı olarak algılanır. Bu gelenek özellikle dinsel metinlerin ve ruhsal öğretilerin aktarımında öne çıkmıştır. Bir diğer gelenekte ise bilen kişi değil, kitap önemsenir. Kitabı tek başına da olsa anlama ve doğru aktarma önem kazanır. Bu iki farklı geleneğin kendine taraftar bulabilmesi nasıl izah edilir? Bence ilk dönemlerde kutsal sayılan ilkelerin korunması için ilk geleneğe başvurulmuş, sonra yeni fikirlerle dolu felsefi veya bilimsel kitaplar rafları doldurunca ikinci akım öne çıkmış, ancak daha sonra bu yeni gelenler de içselleştirilip kutsallık kazanınca yeniden ilk geleneğe dönülmüştür. Fakat bu sefer "daha verimli olma, yazılanı daha iyi kavrama" anlamında değil; herhangi bir bilim kitabını neredeyse ezberleme ve aynen aktarma anlamında ilk geleneğe dönülmüştür. Aslında her iki geleneğin de kendine göre üstün yanları vardır; birincisi manevi öğretilerin aktarımında, ikincisi maddi bilimlerin aktarımında daha çok işe yarar.

20 Rükünler, "Erkân-ı Erbaa" yani toprak, hava, su, ateş olarak bilinen dört unsurdur. Bkz.; bir sonraki not.

21 *Ustuks*, Yunanca'dan gelmektedir; element demektir. Anasır-ı Erbaa yani dört unsura Ustukslar denilirdi. Maden, bitki ve tüm canlıların bu dört temel elementten oluştuğu var sayılırdı.

22 Burada çeviriyi zenginleştirme adına neredeyse aynı anlama gelebilecek bir sürü sıfat ve terim sayıyor değilim; asıl metinde birbirine yakın anlamda çok sayıda sıfat ve kavram var. Düzyazı Türkçesinin, "arka arkaya eş ve yakın anlamlı sıfatlara tahammül edemeyişi"ne hürmet ediyor ve dikkati elden bırakmıyorum fakat yine de metni olabilecek en uygun tarzda aktarma çabası beni kilitliyor.

23 Dolayısıyla bu ebedi "Bir" yani Tanrı'yla bağlantılı olan ruhu da kabul eder; onu tanımlayamasa bile ona inanır. Yapılan kıyasın mestur neticesi budur.

24 Farabi felsefesinin izlerinin göze çarptığı bu satırda insanın evrensel yalnızlık ve bunaltı hallerine işaret ediliyor. Bu halden kurtulmak ancak saadet yani evrensel dinginlik hali ile mümkündür. Bu da aklın külli ruhla "ittisali" yani iletişim kurması ile sağlanır.

25 Yani "güneşin doğuşu ve varlıkları aydınlatışı" olgusu.

26 Yani güneşin var oluşu ve ışık verişi tüm bu evren ve dünyadaki varlıkların hatırı içindir.

Dolayısıyla onda var olan her şey, aslında aydınlattığı varlıklar hürmetine ona "verilmiştir". Burada neden, sonuçla yer değiştirir. Bu tür bir teleolojik mantığa ruhsal ve dinsel metinlerde çok rastlanır.

27 Metindeki ifade, kuvvetler anlamında "quvâ"dır. Ancak buradaki "kuvvet" terimi güç ve kudret değil "yetenek ve kabiliyet" anlamına gelir.

28 Yekpare bölünmez bütün diye çevirdiğimiz terim "el-basît"tir.

29 Diğer varlıklar, sonradan olan, oluşan şeylerdir. Çevremizde gördüğümüz her şey.

30 Ebû Süleyman burada ve makalenin başından beri daima "el-ilâh" kelimesini kullanıyor. Bu kelime "Tanrı" demektir ama Arapça konuşanın zihninde "Allah" kavramıyla aynı şeyi çağrıştırmaz.

31 Metinde geçen "nutuq" Arapça'da düşünmek ve konuşmak demektir; mantık da bu kökten gelir. "Hayy" kelimesi canlı demektir. *Ihvân-ı Safâ* gibi felsefe ekollerinde ise açıkça tekamül/evrim fikri dile getirilir ve insanın hayvandan daha mütekamil/daha yetkin ve evrimleşmiş bir canlı olduğu vurgulanır. Ancak şu da gözden ırak tutulmamalı ki, İslam dünyasına gelen Yunan felsefesi, çoğu zaman bilinçli bir şekilde farklı yorumlanmış, bazı kelimeler aynı olsa da içeriğine başka anlamlar yüklenmiştir.

32 Burada doğa diye çevirdiğimiz kelime "tabîa"dır. Ruh diye çevirdiğimiz kelime "tanrısal ebedi varlık" anlamına gelen "nefs"tir.

33 Bu fikre göre, tüm varlıklar, külli/evrensel aklın gözlemi ve idaresi altındadır. Tabiat yani doğa ise bu külli aklın, görünenler alemine en yakın yüzüdür; halefidir, perdesidir. İnsanın en büyük zaafı bu perdeye takılıp öteye geçememek (: gaflet) en güzel eğlencesi ise bu perdedeki nakışları incelemektir. (: bilme arzusu, merak).

34 Yukarıdakiler kelimesi "el-Ulviyyât"dır; hem ay üstü evrendeki yüce varlıklar hem de ruhen yücelmiş tüm varlıklar anlamına gelir. Aşağıdakiler kelimesi "es-Süfliyyât"dır; hem ay altı evrende yani oluş-bozuluş evreninde yer alan varlıklar hem de fiili durumu ve doğası itibarıyla aşağıda olanlar anlamına gelir.

35 Yani tanrısal külli akıldan "feyezan eden": çıkan/ayrılan/yola koyulan ilham, beşeri siyaset erbabının ruhuna girmekte/gelmekte/varmaktadır.

36 Burada evrensel külli akıl değil her insandaki akıl melekesi kast olunuyor.

37 Metindeki kelime "küll" dür.

38 Metinde ilk defa "Allah" kelimesini kullanmış; "el-ilâh" dememiştir.

39 Metindeki terim "el-feyz el-hâlis".

40 Teselsül yani kısırdöngü demek istiyor.

41 Burada anlamı çözülemeyen beş kelimelik bir ifade var. "Bu da ancak ya bedenin tahliyesi veya her ikisinin …. " gibi bir anlam kırıntısı yakalamak mümkün.

42 Metindeki ifade "hafîfü'l-misqâl"dir; derin düşünmeyen, havalı, hafif, züppe gibi anlamlara gelir.

43 Yazarın buradaki salvoları iki ayrı grubadır. Birinci grup, ruhun dönüşü, ebediliği, öte dünya gibi kavramlara inanmayan, felsefi anlamda radikal dehrî düşünürlerdir. O dönem İslam dünyasında bu tip düşünürler vardı ve çeşitli mahfillerde korunmaktaydılar; hatta tıp, coğrafya, kimya gibi alanlarda bilgi sahibi iseler – siyasete karışmama şartıyla – saraylarda ağırlanırlardı. İkinci grup, ahiret ile ilgili telakkilerinde daha somut imgelere yer veren genel kitledir. Ancak yazar bu gruba cepheden saldırma yerine, tevilli bir şekilde siper ardından atış yapmıştır; çünkü "halkın dini" o dönem filozoflarına göre bir yandan adet ve törenlerle doluyken öte yandan siyasi ve hukuki açıdan korunması gereken kuralları da içermektedir. Ritüellerin hakiki anlamını bildiğini iddia eden filozoflar, ya bu konuyu açmazlar ya da İbn Sina'nın bazı ayet yorumları gibi kısa kısa değinip geçerlerdi. Asla atlanmaması gereken bir nokta da, felsefi açıdan döneme damgasını vuran akımlar arasında en önemlisinin, *İhvân-ı Safâ* olduğudur. Bilindiği gibi, son derece ilginç ve eklektik bir düşünce sistemi kuran İhvân, genel olarak tevilci ve batınidir; siyasi amaçlarını uygun koşullarda gerçekleştirmek üzere erteleme ve gizlemeyi ilke edinmiştir.

“Doğruya, İyiye ve Güzele”

TEO GRÜNBERG’LE SÖYLEŞİ – DAVİD GRÜNBERG

DAVİD GRÜNBERG: *En başından, İstanbul’dan başlayalım istersen.*



TEO GRÜNBERG: Beyoğluluyum, orada doğdum, Ankara’ya gelene kadar da orada yaşadım. Ancak son beş yılımı Anadolu yakasında geçirdim, önce Erenköy, sonra Suadiye... Ama otuz yılı aşkın hayatım Beyoğlu’nda geçti. Önce Tünel’e daha yakın kısmında, sonra Taksim’de oturdum. Yani eski Beyoğlu’nun havasını çok yakından yaşadım. Bazen televizyonda nostaljik görüntüler gördüğüm zaman tabii çok duygulanıyorum, yaşantım tazeleniyor. Televizyondaki duyurulardan öğreniyorum ki, o güzelim eski İstanbul şimdi yavaş yavaş yeniden arındırılıyormuş, birçok yerde yeniden denize girilebilecekmiş. Ben çok denize girerdim; çok severdim denize girmeyi. İki yaşımdan itibaren denize girdim, yazın adalarda, Burgaz, Büyükada, Heybeliada... Boğazı çok bilmem, tabii birçok kez gittim ama orada kalmadım.

Dedem din adamı, felsefeci ve pedagog. Kendisi hem hocalık, hem yöneticilik, çok uzun yıllar lise müdürlüğü yapmıştı. Onun çok etkisi altında kaldım; annem ben çok küçük yaşlardayken bana örnek olarak kendi babasını gösterirdi. Geçen yüzyılın tam başında, 1900 yılında Almanya’dan göç ederek Türkiye’ye geliyor ve sonra buraya yerleşiyor. Burada bir lise kuruyor, hem pedagog hem de lise müdürü olarak yetmiş yaşında emekli olana kadar

çalışıyor. Tam bir bilim adamı, bir din adamı ve aydın bir kişiydi. Ayrıca hayırsever, kendini insanlığa yardıma adamış birisiydi. Üç-dört yaşından itibaren, kendimin bilincine vardığım andan itibaren, hep dedem gibi olmak idealiyle büyüdüm. Örneğin, tüccar olmak hiçbir zaman aklımın ucundan bile geçmedi, zengin olmak ve bunun gibi şeyler de. Kendimi dedem gibi daima bilime adamak istedim.

Her zaman okumayı seviyordum, ama size önce bir huyumu anlatayım. Asla yarınki dersimi bugünden çalışıp bitirmek hoşuma gitmezdi, hep bir sonraki dersi okumak isterdim ve okurdum da. Hep daha fazlasını öğrenmek isterdim. Çok genç yaştan itibaren, daha ortaokuldayken ders kitaplarımla yetinmiyordum, daha fazla bilgi almak için daima ek kaynaklara başvurmak hoşuma gidiyordu.

Şişli Terakki Lisesi'nden mezun oldum. Bu lisenin öğretmenleri çok nitelikli öğretmenlerdi. Yanlış hatırlamıyorsam, tüm öğretmenleri aynı zamanda Kabataş Lisesi'nin de öğretmenleriydi. O zamanlar Kabataş Lisesi'nin düzeyi son derece yüksekti; bu bakımdan kendimi kısmetli addediyorum. Çok iyi öğretmenlerim vardı, felsefe öğretmenim özellikle. Ama aslında felsefe okumadım, mantık ve sosyoloji okudum çünkü, fen şubesindeydim. Mantık ve sosyoloji hocam, oğlu gibi kendisi de ünlü bir kişi olan, Emre Kongar'ın babası İhsan Kongar'dı. Pek çok lise kitabı da yazmıştır. O zamanki sosyoloji tamamıyla Fransız okulu, yani Durkheim sosyolojisiydi, ben de çok iyi Fransızca biliyordum. Hocamın da etkisiyle Durkheim'ın bütün yapıtlarını özgün dilinden okudum ve derste hocayla okuduklarımı sürekli tartıştım. Sınıf arkadaşlarım dersin başında "aman Teo, hocaya birkaç soru sor da ders kaynasın" derlerdi, gerçekten de benim sorularımla ders kaynardı, hocayla ikimiz arasındaki diyaloglarla geçerdi.

D.G.: *İstanbul Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümü'nü bitirdin, kimya mühendisliğini tercih etmen nasıl oldu?*

T.G.: Kimya Mühendisliği Bölümü'ne kendi tercihimle değil, babam bir meslek sahibi olmamı istediği için girdim. Bana kalsa matematik ya da fizik okurdum. Aslında felsefe okumayı düşünmüyordum çünkü felsefeyi bir disiplin olarak görmüyordum. Felsefe benim için bir yaşam tarzıydı, sonradan anladım ki ben daha ilk yıllardan, düşünmeye başladığım lise yıllarından itibaren bir felsefeci olarak davranıyordum. Ne demek felsefeci olarak davranmak? Her konunun temeline inmek, yüzeyiyle yetinmeyip derinliklere girmek, irdelemek, ardında neler olduğuna bakmak.

Sanırım lisenin son yılında, *Principia Mathematica*'nın birinci cildi ve D. Hilbert ve W. Ackermann'ın *Grundzüge der Theoretichen Logik* (*Toeorik Mantığın Temelleri*) adlı kitabı ilgimi çekti ve okumaya başladım. Demek ki ben çok genç bir yaştayken sembolik mantıkla tanışıklığım başlamış oldu. Bir de genel olarak matematik ve fizik fevkalade ilgimi çekiyordu. Lise son sınıftan itibaren daha da artan bir ilgiyle kütüphanelere gitmeye başladım. O zamanlar kütüphaneden kitap almak çok zordu, saat tam beşte kapanırdı, kitap sağlamak için perişan olurduk.

D.G.: *İstersen buradan akademik felsefe hayatına geçelim. İlk olarak akademik felsefe hayatına İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde başladın. O zamana kadar olan süreçten biraz söz edelim.*

T.G.: 1950 yılında kimya mühendisliğinden mezun oldum fakat mesleğimi icra etmedim. Sevmedim aslında. Çok başarılı bir dereceyle mezun oldum ama zoraki, yani severek değil. Mezun olduktan sonra fizikte doktora yapmak istedim. O zamanki İstanbul Üniversitesi Fizik Kürsüsü başkanı – o yıllarda bölüm yoktu sanırım – Fahri Yeniçay idi. O zamanlar memleketimizde henüz teorik fizik yoktu, fizik adı altında meçhul bir deneysel fizik vardı, o da benim istediğim bir şey değildi, dolayısıyla fizikte doktora yapmaktan vazgeçtim. Sonra tam on yıl geçti. On yıl kendi kendime çok yoğun bir biçimde felsefeden tutun ekonomiye kadar çok çeşitli dallarda çalıştım, özellikle mantık, fizik ve bu arada çok ilgimi çeken matematiksel ekonomi... Bu arada, babama yardım ettim. Onun ticari işlerinde çalıştım fakat nefret ediyordum. Bu on yıl aslında hiç hoşuma gitmeyen yıllar olmuştur. 1955'te evlendim. 1960 yılında babam vefat etti. Onun vefatından birkaç ay sonra, dayım Benami Markus ve eşi Lea aracılığıyla İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde o zaman doçent olan Hüseyin Batuhan ile tanıştım. Bu tanışma hayatımı değiştirdi. Hüseyin Batuhan, benimle biraz sohbet ettikten sonra, İstanbul Üniversitesi'nde bir yandan doktora yapmam bir yandan da sembolik mantık dersi vermem teklifinde bulundu. Atatürk'ün getirdiği elli büyük bilim ve felsefe adamından biri olan Hans Reichenbach ayrıldıktan sonra artık sembolik mantık okutulmuyordu. Hüseyin Batuhan, "Madem ki siz bu konuda bilgilisiniz, gelin ders verin, ben gereğini yapıp, hocaları ikna edeceğim" dedi. Macit Gökberk Felsefe Bölümü'nde ders veren hocalardan biriydi. Hüseyin Batuhan'ın dediğini yaptım, terk-i ticaret eyledim. Babam öldükten sonra işler benim üzerime geçmişti, bu yüzden terk-i ticaret eyledim diyorum. O gün hayatımın en mutlu günü oldu, benim için yepyeni bir hayat başladı. Üniversitede doktora



öğrencisi oldum ve ders vermeye başladım. Kadro olmadığı için bir akademik dönem kadar konferansçı diye bir unvanla ders verdim. O dönem Türkiye'de iki üniversitede felsefe bölümü var, bir tanesi de Ankara Üniversitesi'nde...

D.G.: *Ankara Üniversitesi'nde sembolik mantık okutuluyor muydu?*

T.G.: Nusret Hızır Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde sembolik mantık dersi veriyordu ve hocalar benim doktora jürimin kurulması için bana da danışmışlardı. Ben de "bu konuda çalışan bir hoca varsa jürime girmesini çok arzu ederim" dedim. Bizzat kendi arzum üzerine Nusret Hızır jürime alındı. Doktora çalışmam, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. Daha önce Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınlarından çıkmıştı, şimdi Yapı Kredi Yayınları tekrar basacak. İstanbul'da bulunan ve çalışan "Sanat Tanımı Topluluğu" adlı bir topluluk bu denemeyi bir ders kitabı gibi çalışıyormuş. Ankara'ya gelip benimle görüştüler, Yapı Kredi Yayınları'yla temas etmemi de aslında onlar sağladılar.

Beş altı sene, 1960'dan 1966'ya kadar İstanbul Üniversitesi'nde ders verdim. Doktoramı tamamladıktan sonra görev unvanı olarak kısa bir süre konferansçı, ondan sonra da uzman unvanı aldım, asistan olmadım. Böylece tek başına bağımsız ders verme yetkisine sahip uzman unvanını kazandım.

Hüseyin Batuhan'ın ODTÜ'de tanıdıkları vardı. O zaman Fen Edebiyat Fakültesi dekanı Erdal İnönü'ydü ve Hüseyin Batuhan'ın yakın bir tanıdığıydı. Orhan Pamuk'un büyükbabası veya babası da Erdal İnönü'nün tanıdığıydı. Ayrıca Hüseyin, ünlü bir kimya profesörü olan Bahattin Baysal ile de yakından tanışıyordu. İşte bu yakınlıklar aracılığıyla Hüseyin Batuhan o zamanki ODTÜ Beşeri İlimler Bölümü'ne felsefe ve mantık dersleri vermek üzere çağrıldı. Hüseyin Batuhan bir şartla kabul etti. Kendilerine mantık ve felsefe dersleri verilmesi konusunda çok fazla yardımı dokunacağına inandığı Teo Grünberg adında bir dostu vardı ve gelirlerse birlikte geleceklerdi. Bu şart kabul edildi ve böylece ikinci büyük serüvenim başlamış oldu. İlk akademik hayatım 1960 yılında, ikinci büyük serüvenim 1966 yılında başladı. 1 Eylül 1966'da ODTÜ'de bir unvan aldım, "Assistant Professor". O zaman henüz Yardımcı Doçent keşfedilmemişti, yardımcı profesör olmuştum.

D.G.: *ODTÜ Beşeri İlimler Bölümü'nde yıllarca mantık ve felsefe dersleri verdin...*

T.G.: Evet, 1966'dan 1983 yılının Şubatına kadar.

D.G.: *Felsefe Bölümü'nden önce yüksek lisans ve doktora programları kurulmuştu. Bunlar hangi yıllara rastlar, kuruluş aşamalarından söz edebilir misin?*

T.G.: Bu benim kişisel başarım. Hüseyin Batuhan ve ben ODTÜ'ye ayak bastığımızda bir idealimiz vardı, Felsefe Bölümü'nü kurmak, lisans, yüksek lisans ve doktora programlarını açmak. Fakat çok zor oldu, bize direndiler. Özellikle ODTÜ'nün bir teknik üniversite olmasının altını çizdiler. Kişisel olarak en yakın dostumuz olan rektörler dahi bunu hazmedemediler. Uzun yıllar müthiş bir mücadele verdik. 1975'ten sonra bu programları açtık. Bu arada Hüseyin Batuhan kendi isteğiyle profesör olmadan emekli oldu. Eşi İstanbul'a dönmek istemişti. Geçtiğimiz yıllarda kendisi *İspanya'da Bir Şato* adlı bir kitap yazdı, gerçek isimleri değiştirerek. Benim için de Leon Blumberg adını kullandı. O kitapla hatıralarım yeniden canlandı.

Yüksek lisans ve doktora programlarının kurulması konusundaki itirazları aşmak için yavaş yavaş bir ikna kampanyasına giriştim, birebir temaslarda bulundum. Tek tek yetkili profesörlerle bu konuya yakınlaşmaları için uzun yıllar görüşmelerde bulundum. Nihayet günü geldi, ikna ettim. Önce 1979 yılında yüksek lisans programı kuruldu.

D.G.: *Bu program bünyesinde mantık, bilim felsefesi ve bilim tarihi dersleri açıldı...*

T.G.: "Master's Program in Logic, Philosophy and History of Science"tı açılan programın adı. Profesör olduğum yıldı. İki sene sonra ilk mezunları verdik. İlk mezunlarımızdan biri Erdinç Sayan'dır, şimdi bölümümüzde öğretim üyesi.

D.G.: *İsimde fen dalına daha yakın bir çağrışım olmasının bir etkisi oldu herhalde, bu bir taktik gibi miydi? Yoksa o alana mı ilgi duyuyordunuz?*

T.G.: Her ikisi de. Mutlaka fencilerin ikna olmasını sağlamış, işimizi kolaylaştırmıştır, ama kendi kişisel felsefe anlayışıma ve formasyonuma da uygundu. Dolayısıyla, bunu sadece bir taktik olarak almamak lazım; bu benim de istediğimdi.

Hemen yeniden bir kulis faaliyetine girişip, doktora programının açılmasını sağlamaya çalıştım. Bu kolay oldu, çünkü bir kapı açıldıktan sonra diğerleri daha kolay açılır, zaten yüksek lisans programı açılmıştı. İki sene sonra, 1981'de doktora programı da böylece açılmış oldu. 1982'de YÖK kuruldu ve bu ilk bakışta bizim için her şeyin sonu oldu. Beşeri İlimler Bölümü kapatıldı. Tarih Bölümü, Modern Diller Bölümü gibi yeni bölümler kuruldu. Bir sürü bölüm kuruldu da bizimki kurulmadı, aslında kendimizi bir anda kapı dışarı edilmiş bulduk.

D.G.: *Sosyoloji ve Psikoloji Bölümü var mıydı o zaman, yoksa YÖK'ten sonra mı kuruldu?*

T.G.: Sosyal Bilimler Bölümü vardı, YÖK bunları böldü, sosyoloji ve psikoloji bölümleri kuruldu. Şimdi burası çok ilginç, aslında bu seneler benim kariyerim açısından çok önemlidir. O zaman ben üç senelik profesördüm, 1979'da profesör olmuştum. Dekan Tuğmaç Sayraç, kimyacıdır kendisi, beni yeni kurulan Sosyoloji Bölümü'nün başkanlığına atadı ve bütün felsefeciler o bölümün öğretim üyesi oldu. ODTÜ'de bu şekilde kalabildik ve bu durum bana büyük olanaklar sağladı; rektörle tanıştım, Mehmet Gönlübol.

Mehmet Gönlübol ile çok yakın dost oldum ve Felsefe Bölümü kurulabilmesi için onu ikna ettim. Ama iş bununla bitmiyordu; YÖK'ün de ikna edilmesi gerekiyordu. Neyse ki İhsan Doğramacı'nın başyardımcısı Tahsin Özgüç idi. Kendisini çok iyi tanırım, çok ünlü bir arkeologdur. Geçenlerde ODTÜ'de bir konferans listesinde adını gördüm; telefon edecektim teşekkürlerimi tekrarlamak için. Tahsin Özgüç ile tanışıklığımız çok eskilere dayanır. Nusret Hızır Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nden emekli olduğunda benden sembolik mantık ve bilim felsefesi derslerini vermemi istediler, 1967 senesinde yani ODTÜ'ye geldikten bir sene sonra. 12 sene orada ek görevli olarak ders



verdim. Tahsin Özgüç'ü de oradan tanırım. Doçentlik sınavımda bazı problemler vardı; lisansım felsefeden olmadığı için itirazlar geldi ama doktoram felsefedendi. O sırada Tahsin Özgüç Ankara Üniversitesi rektörü olmuştu ve bu konuyu – o zamanlar YÖK yoktu – Üniversitelerarası Yüksek Kurul'a götürdü. Oradan Teo Grünberg doçent olabilir kararı çıktı. Doçentliğim de tıpkı doktoram gibi maceralı oldu. Doktora tezimi verdiğim zaman hocalardan biri bu bir matematik tezi olabilir, Matematik Bölümü'ne verse daha iyi olur demişti.

D.G.: *Pek mantık formülü yok ama doktora tezinde...*

T.G.: Göze batmasın diye bütün formülleri ve simgeleri sonnot olarak verdim.

D.G.: *Önemli katkılarından biri de lise modern mantık reformu, bununla ilgili bir şeyler söyleyebilir misin?*

T.G.: Hüseyin Batuhan, birlikte Ankara'ya gelir gelmez, Milli Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu'nda üst düzey müsteşar ve başka bazı yakın tanıdıklarıyla şahsi temasa geçerek modern mantığın liselerde okutulması için görüştü ve onları ikna etti. Zaman uygundu. Tam da o yıllarda yani 1966'da, Milli Eğitim'de lise düzeyinde Modern Fen Programı açılmıştı ve ODTÜ de buna ön ayak oldu. Matematik Bölümü başkanı Tuğrul Taner'di o

zaman. Milli Eğitim Bakanlığı da harıl harıl çalışıyordu. Yepyeni bir programdı. Zaman çok uygundu, bu yüzden bir de modern mantık programı açalım fikri kök salmaya başladı. Bir komisyon kuruldu, Hüseyin Batuhan ve ben bu komisyona üye olduk. Programı hazırladık ve tabii bir ders kitabı taslağı gerekiyordu; Hüseyin Batuhan'la birlikte bu kitabı yazdık. Milli Eğitim Bakanlığı onayladı ve bu defa lise felsefe öğretmenlerine yaz kursları düzenledik. Bu kurslar, 1966 yılından 1976 yılına kadar sürdü. Her yaz sürekli olarak kurslar açılırdı. Önce bir ay, sonra üç hafta olarak sürdü bu kurslar. İlk kursun bir özelliği vardı, felsefe öğretmenlerinin yanı sıra birkaç matematik öğretmeni de katıldı ama bu sadece bir kereliğe mahsus bir şeydi. Bu program başta yedi lisede başladı, biri de Ankara Deneme Lisesi'ydi. İşte böylelikle bu liseyi bitiren üç çocuğum da modern mantık dersi aldılar! Sonra yavaş yavaş çoğaldı. Milli Eğitim Bakanlığı'yla temaslarımız sürdü, bu kursların gittikçe yaygınlaşması yine bizim gayretimizle oldu. Hatta daha beş altı yıl önce yeni bir mantık ve felsefe programı kurulması için Milli Eğitim Bakanlığı bir komisyon kurmuştu, o komisyonda Ahmet İnam ve ben de vardık. Şu an uygulanıyor, mantık seçmeli ve felsefe zorunlu oldu tüm liselerde.

D.G.: *Kursta görev almış bizim tanıdığımız felsefecilerden kimler vardı şu an aklına gelen?*

T.G.: Hüseyin Batuhan dışında, ODTÜ'de uzun yıllar öğretim üyeliği yapan Adnan Onart, Suvar Köserarif... İlk kursta rahmetli Nusret Hızır da vardı. Bu kurslar sırasında öğrenci yatakhanelerinde kalıyorduk hep birlikte.

D.G.: *Evet, hep birlikte. Hatta bir tanesi Erenköy Kız Lisesi'ndeydi, onu iyi hatırlıyorum.*

T.G.: Önce Yüksek Lisans Programı açıldı demiştim, sonra iki sene sonra doktora programı açıldı; 1979 Yüksek Lisans, 1982 Doktora. 1983'de Sosyoloji Bölümü'nden istifa ettim, ayrıldım. Yeni kurulan Felsefe Bölümü'nün ilk başkanı oldum. Dolayısıyla bu sene yirminci kuruluş yıldönümümüz, inşallah bu kırk da olur, seksen de, yüz de... Felsefe Bölümü ebediyen payidar olsun (kahkahalar). Efendim madem ki bu söyleşi basılacak, ben ODTÜ Felsefe Bölümü'nün kurulmasında çok büyük emekleri olmuş iki kişiye teşekkürlerimi tekrarlamak istiyorum. Biraz önce andığım o zamanki ODTÜ rektörü Prof. Dr. Mehmet Gönlübol ve YÖK başkan yardımcısı Prof. Dr. Tahsin Özgüç'e *Cogito* dergisi aracılığıyla teşekkürlerimi tekrarlarım, tabii ODTÜ felsefecisi olarak hepimiz için... Onların yardımları olmasaydı, bu bölüm olmayacaktı. Onların yardımlarıyla lisans programı hemen kuruldu ve böy-

lece öğrencilerimiz geldi. İlk öğrencim rahmetli gazeteci Örsan Öymen'in oğludur. Doktorasını da ODTÜ'de yaptı, kendisiyle gurur duyarım.

D.G.: *Biraz da felsefi görüşlerinden söz edelim istersen, analitik felsefeyle ilgili şöyle bir soru sorabilirim. Analitik felsefe ilk ortaya çıktığında daha dar bir anlamda anlaşılıyordu...*

T.G.: Evet mantıkçı pozitivizm olarak...

D.G.: *Bir analitik felsefeci olarak, bugün analitik felsefeyi ve bilimle olan ilişkisini nasıl görüyorsun?*

T.G.: Kendimi ilk yıllarda ne kadar mantıkçı empirist gördüysem de, doktora tezime bakıp eski günlerimi hatırlayınca, hiçbir zaman mantıkçı empirist, hele mantıkçı pozitivist olmadığımı anlıyorum. Ben daima felsefenin bilgi verdiğini, gerçek hakkında bilgi verdiğini savunmuşumdur. Doktora tezim bunun çok açık belgesidir. Tezimin ana görüşü felsefenin tek başına gerçek hakkında bilgi vermediği, bilimlerle beraber çalıştığıdır. Bilgi, bir nevi hammadde sunuyor; felsefeci bunu arındırıyor, yetkinleştiriyor. Bilimsel önermeleri felsefe süzgecinden geçirerek tam bilgi, güvenilir bilgi elde ediyor. Bugün hâlâ felsefenin salt *a priori* bir disiplin olmadığını, bilimin verilerinden yararlandığını ve yararlanmak zorunda olduğunu, salt *a priori* hiçbir bilgi sağlayamayacağını düşünüyorum. Bu bakımdan felsefe ve bilim arasında bir ayrım yoktur. Öte yandan salt empirik bilgi de mümkün değil, Popper'in dediği gibi, mantık çıkarımları yapılmadan, akıl yürütmeler olmadan kaba gözlemlerle hiçbir bilgi elde edilemez.

Birkaç hafta önce bölümde bir seminer verdim, sonuçta Kant bile bilginin kaynağını "intuition"a (görüye) dayandırır. Ben de seminerimde mantığın deneysel temelleri olabileceğini söylemiştim. Bilim ve felsefe birbirlerinden ayrılamaz şeylerdir; bir hastane yalnız doktorla, sağlık memuru ve hemşire olmadan yürümez. Düzey yükselince felsefenin görevi de büyür. Ne kadar üst düzeyde olağandışı bilim yapıyorsanız felsefeye o kadar çok gereksiniminiz vardır. Tek tek isimlere bakınca bu görülür, Heisenberg, Schrödinger, de Broglie... Ancak felsefeyi bilime indirgememek gerekir. Felsefe dinden tutun, hukuk, ahlak, sanat, her yerde vardır. İnsan kültürü nerdeyse felsefe orada vardır. Felsefe her bir kültürel çabanın temelini araştırmalıdır. Kendi kişisel ilgim sırf bilim felsefesiyle sınırlı değil; analitik felsefe çerçevesinde bilgi kuramı, ontoloji gibi felsefenin diğer alanları da ilgimi çekiyor.

D.G.: *Buradan yapıtlarına geçelim istersen; felsefeye uluslararası anlamda da önemli katkılar sağladığın yapıtlarına...*



T.G.: Şimdi uluslararası yayınlarımı ikiye ayırmak gerekiyor, biri salt mantık, diğeri de bilim felsefesi. Salt mantıkta iki ayrı konuda çalıştım. Biri "Değişkensiz Niceleme", bu benim profesörlük tezimdi.

D.G.: *Eskiden profesörlük tezi yazılıyordu, şimdi öyle bir koşul yok sanırım...*

T.G.: Evet haklısın. Profesörlük tezimin özünü oluşturan bir yazımı *Journal of Symbolic Logic* adlı mantık dergisinde yayımladım. Bunun fonksiyon değişmezlerine genişletilmesini konu alan bir yazımı da *Logique et Analyze* adlı yine önemli bir mantık dergisinde yayımladım.

D.G.: *Bununla ilgili ünlü Quine'la yazışmalarınız var.*

T.G.: Zaten bu işin yolunu o açmıştı 1960'larda, fakat aksiyom sistemini ve semantiğini kurmamıştı, kuramamıştı. Ben bunu hatırladığım kadarıyla 1983 yılında yaptım; benimle eş zamanlı olarak, ancak bambaşka bir yolla, aynı işi yapan biri daha vardı. Hep öyle olur zaten, yenilikler tek başına olmaz.

D.G.: *Evet, mantıkla devam edecek olursak, birincisini söyledik çalışmalarının. Diğeri neydi?*

T.G.: "Mantıksal Değişmezler".

D.G.: *Onun hakkında da Quine ile uzun süre yazışmıştın sanırım.*

T.G.: Evet. "Mantıksal Değişmezler" ile ilgili yazım yakında *Boston Studies in the Philosophy of Science* adlı kitap serisinde basılacak.

D.G.: *Peki bilim felsefesi?*

T.G.: Bilim felsefesi üzerindeki çalışmam özellikle Kuhn'un yaklaşımıyla yakından ilişkili. Kuhn'un yaklaşımı çok ilgimi çekti. Bu bile gösteriyor ki, ben klasik anlamda bir mantıkçı pozitivist değilim.

D.G.: *Kuhn ile de ilişkin var mıydı?*

T.G.: Evet, Gürol Irzık'la müşterek olarak uzun yıllar yazıştık, beraber çalıştık. Kuhn'la ilgili üç makale yazdım, ODTÜ ve dışında birçok seminerler verdim. Bunlar dışında Gürol Irzık'la birlikte en önemli bilim felsefesi dergilerinden biri olan *British Journal for the Philosophy Science*'da bir makale yayımladık; konusu Carnap ve Kuhn düşman mı yoksa yakın birer müttefik mi idi. Biz yakın müttefik olduklarını savunduk. Kuhn'dan uzun, iki buçuk sayfalık bir cevap geldi. Şöyle diyordu: Makalenizi okuyunca

büyük bir şok geçirdim. Ama görüşlerimizi aynen kabul etmişti. Bu da Carnap'ı kaba bir pozitivist olarak görenlerin ne kadar yanıldıklarını, Carnap'ın ne kadar yanlış anlaşıldığını gösterdi. Carnap çok geniş bir ölçüde Kuhn'u öncelemişti. Henüz yazmadığım ikinci bir savımsa Popper ile ilgili. Popper sanıldığından çok daha fazla Kuhn'a yakın. Tek büyük farkları, Popper "*normal science*"ı, olağan bilimi, kesinlikle kabul etmiyor. Burada Popper yanılıyor, olağan bilim her alanda gereklidir, felsefede bile. Göklerde uçamayız, bulutlarda uçamayız, ayağımız muhakkak yere değecek. Uygulama ve kuram bir birinden ayrılmaz, ikisi de lazım. Analitik felsefe konusundaki



görüşlerime bir şey daha ekleyecek olursam; analitik felsefe Aristotelesçi bir yaklaşım aslında. Bugünkü anlayışıma göre Metafizik çok tipik bir analitik felsefe çalışması, tabii bu görüşümü herkes kabul etmeyebilir. Platon'un diyalogları da öyledir, fakat biçem bakımından farklıdır. Bir analitik felsefeci olarak ben Platon diyalogları gibi yazmam, yazamam zaten, o tür bir yeteneğim yok.

D.G.: Sembolik Mantık El Kitabı'*na geçmek istiyorum. O kitapla ilgili bir şeyler söyleyebilir misin?*

T.G.: Mantık ve uygulamaları konusunda kolayca bilgi edinilebilecek kaynaklar bulmakta güçlük çekiyordum. İnsan tabii belleğinde de her şeyi saklayamıyor. Zaman zaman bildiğimi bile hatırlayamıyorum. Biraz bu amaçla, en başta kendim başvurabileyim diye bunu yazdım. Bir de daha önce söz ettiğim gibi Türkiye'de uzun yıllar mantık reformu ile uğraştım. Lise öğretmenleri, onlar için yazdığım ders kitapları dışında Türkçe kaynak bulamıyorlardı. 1990'ların sonunda, o kitabı yazmadan bir ya da iki sene önce Milli Eğitim Bakanlığı'nca Ankara'da bir seminer düzenlenmişti. İki yüz, iki yüz elli felsefe öğretmeni bulundu. Kapanış konuşmasını yapmıştım. Oradaki bu büyük kitle benden böyle bir yapıt istedi. O akşam evime dönünce kararımı vermiştim. İnanılmayacak kadar kısa fakat çok yoğun çalıştığım bir süre zarfında, sekiz ayda, çok geniş kapsamlı, ansiklopedi denilebilecek bir kitap hazırladım. Bilgisayarla hazırlamış olsaydım anında basılırdı, fakat çok uzun bir süre geçti.

D.G.: *Evet, iki üç sene beklemek zorunda kaldın.*

T.G.: En sonunda eşim temize çekti. ODTÜ Yayıncılık eşimin yazısını kabul etti. Eşim olmasaydı mümkün değil teklif bile edemezdim.

D.G.: *Tam annemden söz ettin, eşin Rahel Grünberg. İstanbul da dahil olmak üzere hep onunla birlikte anıldığını biliyoruz.*

T.G.: Sonsuz bir katkısı var bana. Benim ben olmamın onsuz olunamaz koşuludur Rahel.

D.G.: *Bütün yazdığın kitapları el yazısıyla temize çektiğini biliyoruz, üç ciltlik son kitabın da dahil olmak üzere.*

T.G.: Evet, derslerimi bile. Test imtihanlarını değerlendiren, okuyan, kontrol eden, bütün manüskriptlerimin tashihini yapan kendisidir. O zaman matbaada bilgisayar yoktu, benim yazdıklarımı yanlış diziyorlardı, bunları eşim düzeltiyordu. Korkunç bir çaba, bense böyle bir şeye gelemezdim ya da benim eşim olmasaydı vazgeçerdim... Felsefe Bölümü kurulduğunda daha gecekondu bölümdü, hiçbir şeyimiz yoktu. Sekreterimiz olmadığı gibi, daktilo makinemiz de yoktu. Resmi evraklar eşim tarafından benim kendi kişisel daktilomla yazılırdı. Dekanımız Tuğmaç Sayraç bunu çok iyi biliyordu ve benim katıldığım bölüm başkanları toplantısında şunu pek çok kez tekrarladı: Felsefe Bölümü'nün sekreteri yok, Teo Bey'in eşi bu işi yapıyor. Zaten öyle olmasa bu bölüm yürümezdi. Rahel *"full time"* okuldaydı. Sabahın köründe kalkar ve eve dönene kadar yanımda olurdu. İkimiz hep beraberdik, ne yaptıysak hep beraber yaptık.

D.G.: *Türkiye'deki birçok felsefecinin yetişmesinde büyük katkın var ve aslında bilimsel çalışmaların kadar öğrencilerinle kurduğun ilişki, onları yetişti-*

rirkenki gayretin de önemli. Öğrencilerinle çok yakın bir ilişki içinde çalışıyorsun. Biraz öğrencilerinle ilişkinden söz eder misin?

T.G.: Söylediğin doğru. Şunu belirtmek isterim ki gerçekten emekli olana kadar amacım gençleri yetiştirmek. Tabii kendimi de hep yetiştirmek istiyorum, mesela yeni bir ders açınca henüz çok iyi bilmediğim, daha fazla öğrenmek istediğim bir konuyu inceliyorum, ama asıl amacım yeni, değerli gençleri yetiştirmek. Bu konuda biraz Hüseyin Batuhan'dan etkilendim, o da öyleydi. Birinci amacım yeni kişiler yetiştirmektir. Değerli bir eleman bulunca her şeyi yaparım, onu yetiştirirken hiçbir şeyimi esirgemem. İşte sanırım bu nedenden dolayı öğrencilerimle çok iyi ilişkiler kurmuşumdur. Bu halimi daima sevdirmişimdir. Doktora tezlerinde öğrenciyle ortak, ikimiz beraber çalışıyoruz. O bakımdan biraz zor bir şey, bunu tercih etmek açısından. Ama tez ortaya çıkınca da çok mükemmel, dört dörtlük olur. Sadece doktora tezi değil, yüksek lisans tezleri de böyle. Hatta eskiden Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde lisans tezi de vardı. Şu an bilmiyorum hâlâ orada mı, Talim Terbiye Kurulu üyesi Ömer Özüduru benimle bir tez yazdı, hâlâ ilginç buluyorum o tezi. Tezin adı *Önermeler Mantığının Türkçe'ye Uygulanması* idi, lisans bitirme teziydi.

D.G.: *Emekli olduktan sonra adeta hiç emekli olmamış gibi derslerine, yüksek lisans ve doktora tezi yönetmeye devam ettin.*

T.G.: Evet. Kendi bireysel çalışmalarıma da hız verdim. Daha önce çok ağır idari görevim vardı. Cumartesi, pazar bile ofise gittiğim oluyordu. Bunun için mecburen bilimsel yayınım aksamıştı. Emekli olduktan sonra idari görev kalktığı için daha etkin olabildim.

D.G.: Bu sıralarda yönettiğin tezler var mı?

T.G.: Şu anda gene iki yeni tezi yöneteceğim.

D.G.: Biraz önce analitik felsefe görüşünü konuşmuştuk. Genel anlamda felsefi görüşünü açabilir misin biraz?

T.G.: Son yıllarda realist bir metafizik görüşünü benimsiyorum. Bilimin ve felsefenin, düşüncemizden bağımsız olan gerçek hakkındaki doğruların bilgisini sağlaması... Dolayısıyla amacımız doğruya erişmek.

Bir de; üç yüce kavram var, doğru, iyi ve güzel. İşte bu üç yüce kavram benim için her şeydir. Felsefe her üç boyutta kendini göstermelidir. Yalnız doğruda, ya da yalnızca iyi ve güzelde değil... Felsefe doğruya nasıl erişir, iyiye nasıl erişir, güzele nasıl erişir? Bilim felsefesi olarak doğruya, sanat felsefesi olarak güzele, ahlak, hukuk ve toplum felsefesi olarak iyiye...

Eleştirel Kuramın Bugünü

ALEX DEMİROVİÇ'LE SÖYLEŞİ – ASLI ODMAN

Alex Demiroviç entelektüel kariyerine Frankfurt'da, Eleştirel Kuramın da konumlandığı disiplinler arasında, yani felsefe ve sosyoloji okuyarak başladı. Şu anda eser verdiği, ilk bakışta birbiriyle bağdaşmaz görünen farklı alanları bir arada tutan ise, hem Eleştirel Kuramın kendi dönemini tabi tuttuğu analiz ve bunu yaparken geliştirdiği kavramların güncelleştirilmesi, "işler hale getirilmesi", hem de bugünün/gündemin hızına kuram ile müdahale kaygısı. Demiroviç'in sürgün sonrası Franfurt Ekolünün – kendi tabiriyle – "kuram pratiğinin siyasi arkeolojisi" hakkında kaleme aldığı başyapıtı dışında,[1] Horkheimer ve Foucault karşılaştırması, Alman sosyoloji kuramlarının, özellikle Luhmann ve Habermas'ın eleştirisi, aydın sosyolojisi, düzenleme okulu ve devlet/sivil toplum kuramı konusunda kapsamlı yayınları bulunuyor. Demiroviç bu konularda Almanca konuşan dünyada Frankfurt, Wuppertal ve Viyana'da profesörlük yaptı. Avrupa dışında ise Japonya, Brezilya ve Güney Kore'de Eleştirel Kuramın dünü ve bugünü hakkında davetli profesör olarak dersler verdi. Kendisinin sosyal felsefe arkaplanından yola çıkarak yaptığı en önemli ampirik çalışmalar arasında, Hessen eyaletindeki üniversite öğrencilerinin ideolojik profili üzerinden Almanya'da yeni sağın yükselişi ve sivil toplum kuruluşlarının faaliyet alanlarının ve söylemlerinin analizi üzerinden "postmodern" siyaset ve hegemonya tarzındaki dönüşümler hakkındaki araştırmaları bulunuyor.

Demiroviç'in Kocaeli Üniversitesi'nde İkinci Uluslararası Felsefe Konferansı'nda sunduğu bildiri ile İstanbul Bilgi ve Boğaziçi Üniversiteleri'nde verdiği konferansların ana ekseni, toplumun muhayyel olarak var edilmesi sürecinde aydınların oynadığı hem yapıcı hem de dışlayıcı roldü. Bu sunuş-

larda, Eleştirel Aydını var eden İkinci Dünya Savaşı sonrası koşullar ile sık sık günümüzü karşılaştıran Alex Demiroviç'le, bugünün akut felsefi ve sosyal soruları ve aydınlar hakkında söyleştik.

ASLI ODMAN: *İlk soruyu Eleştirel Kuramın tarihine değil de, eleştirel aydının bugününe ilişkin sormak istiyorum: Sizce eleştirel bir aydın olmanın anlamı ve güncelliği nedir?*



ALEX DEMİROVİÇ: Her şeyden önce, bilimin toplumdaki başat algılanışı ile fiilen oynadığı rol arasında önemli bir ayrım gördüğümü söylemek istiyorum. Bilim tanımı, kuramın anlamı, nelerin bilimsel analize nesne olabileceği, analizin tarzı; bütün bu noktalarda 'sunum' ve içerik arasında büyük farklar var. Popper'in izinde kurumsallaşmış, 'normal' bilim de eleştirel olduğu iddiasında. Neredeyse her türlü bilimsel faaliyetin, bizatihi eleştirel faaliyete denk düşmesi gibi saçma bir yargı ve algıyla karşı karşıyayız. Fiiliyatta ise kuram, hipotez oluşturmaya yarayan basit bir araca indirgenmiş oluyor. Toplumsal bütünlüğü tüm çetrefilliği içinde anlamak ancak kuramsal bir bakış ile mümkündür. Hipotez aracına indirgenmiş bir kuram ile toplumsal bütünlüğe bakış imkanı da tehlikeye giriyor. Bütünsel bakış, doğa ve teknik, ekonomi, hukuk, ahlak, devlet, sanat ve estetiğe ilişkin, bunların üretimi, yeniden üretimi ve birbiriyle ilişkilerine ilişkin bir farkındalığı içerir. Eleştirel olan, bütünsel olan kuram, kurumlaşmış normal bilimlerden farklı olarak, toplumsal süreçleri değişmez doğa kanunları olarak ele almaz. Örneğin diğer aşırı uçta, bütünsel toplum kuramına ulaşma iddiası ile yola çıkan, ama eleştirel damardan uzaklaşarak, veya ona hiç yaklaşmayarak, doğa kanunları benzeri biçimci tanımlar ve keyfi varsayımlarda kendini kaybeden, Niklas Luhmann'ın geliştirdiği bir diğer kurumlaşmış, 'normal' kuram olan Sistem Kuramı var. Demek ki bütünsel olma iddiası da, eleştirel olmak için yeterli değil. Eleştirel düşünce, aynı zamanda bireylerin ve grupların gündelik yaşam deneyimlerini yansıtmalı ve "bunları" kuramın kalıbına dökmelidir. Kuram hem o malzemeden doğmalı hem de o malzemeyi işlemelidir. Bireylerin deneyimi böylece daha çetrefil, zengin ve geniş ufuklu bir şekilde anlamlandırılacaktır. Dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasının en ileri-deki aşamalarında yalnızca düşünce değil, duygular yer alır. Bu ise eleştirel

düşüncenin, normal bilimlerden bir diğer önemli farkını oluşturuyor: Normal bilimlerde, hem bilimi yapan, hem de bilimi yapılan birey, çoğu zaman üstün vasıflı evrensel uzman ile çocuksu ve geri yaşam deneyimlerine mahkum edilmiş gündelik insan arasında bir bedende paramparça oluyor. Eleştirel düşünce ise, duygu ve düşünce dünyasını akılcı bir kisve altında ayrı tutma gereksinimi duymaz. İşte bu yüzden eleştirel düşünce bilimsel disiplinlerle veya günümüzdeki bilimsel faaliyetlerin kendisiyle 'temiz bir şekilde' sınırlandırılamaz. Gündelik yaşamdaki düşünce dünyasına sirayet eder; gündelik yaşamla hemhal olması anlamında hem 'demokratik' hem de 'demokratikleştiricidir'; ve onun 'aydınlanmasına' katkıda bulunur. 'Eleştirel düşünce ne işe yarar?' sorusunu, Foucault'dan ödünç aldığımız sözcüklerle cevaplandırmaya çalışırsak, şunu söylemek mümkün: Bugünkü şekilde ve oranda başkaları tarafından yönetilmemize izin vermemek için; daha da uçlaştırarak söyleyelim: Kendi kendimizi 'bilmek', kendi kendimizin 'efendisi olmak' için eleştirel düşünce gereklidir.

A.O.: *Sizin, ilk kuşak Eleştirel Kuram tabir ettiğimiz ABD sürgünü sonrası Frankfurt Ekolü hakkında kapsamlı çalışmalarınız olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda Eleştirel Kuramın 'özgün ortamı olan' Almanya'daki tarihsel gelişimi konusunda yetkin bir görgü tanığını dinleme şansına sahip olduğumuzu da biliyoruz. Frankfurt'dan çıkan 'ikinci kuşak' hakkında ne düşünüyorsunuz? Sizce ilk ve ikinci kuşak Eleştirel Kuramın ayrıldığı ve birleştiği en önemli noktalar hangileri?*

A.D.: Dar anlamda Eleştirel Kuramdan bahsedildiğinde çoğu zaman, ifade ettiğin gibi kuşaklara göre bir dönemlendirme yapılıyor. Bu illa ki böyle olmak zorunda değil. İlk nesle Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal ve Pollock dahil ediliyor. Bu grubu biraz genişletirsek, Fromm, Benjamin, Neumann veya Kirchheimer'i de içine alabiliriz. Her halukarda bu sınıflandırmanın ölçütlerine ilişkin bir fikir birliğinden söz etmek mümkün değil. İkinci nesle genelde Habermas, Oskar Negt, Alfred Schmidt, Hermann Schweppenhaeuser, Rolf Tiedemann dahil ediliyor. Şu anda, Gerhard Brandt, Jürgen Ritsert, Regina Becker-Schmidt, Heinz Steinert, Claus Offe veya Ulrich Oevermann'ı içine alan bir üçüncü kuşağın da şekil kazanmış olduğunu görüyoruz. Ama bu kuşakları kendi içinde bir bütün olarak algılamak yanlış olur. İçlerinden bazıları çalışmalarında Adorno'dan çok yoğun ve doğrudan etkilendiler. Bunu biraz daha sert ifade edersek, neredeyse kendi entelektüel patikalarını çizmek yerine Adorno'nun otobanından ayrılmadılar diyebiliriz. Bazıları ise

daha çok Batı Marksizminden (Marx, Korsch ve Gramsci) beslendiler ve entelektüel birikimleri sendikalara organik bilgi üretimi ile el ele oluştu.

Bu 'kuşak' sorunsalı içinde Habermas'ı ayrı olarak ele almak gerekiyor: Habermas birinci kuşakla arasında paradigmatik bir kırılma ilan etmekle kalmadı, bunu düşünsel üretimiyle fiiliyata da geçirdi. Bu kırılmayı, Habermas'a atfedilen akademik önemde de, etrafında oluşan, 'klasik' Eleştirel Kuramı hiçbir alanda referans noktası almayan, daha çok Kuzey Amerika pragmatik ve liberal geleneğinden beslenen halefler halesinde de teşhis edebiliriz. Bu paradigmatik kırılmanın, kendi sandıkları ve sunduklarından başka, ne kadarının eleştirel düşünceye mal olacağını zaman gösterecek. Ama bu bağlamda önemli olan, bu ekolleşen kuşağın, klasik Eleştirel Kuramın en önemli varsayımlarını reddetmiş olmasıdır. Belki bu şekilde Adorno ve Horkheimer'in metinlerinin sırf yorumu ile yetinen o boğucu bağnazlık bir şekilde aşılmış oldu, ama gelinen yerde yeni tabuların oluştuğunu gözlemliyoruz. Habermas'ın kuramında pek çok düşünceye yeni açılımlar sağlayan yönler var, ama bazı yanlarını da kuramda geriye adım olarak algılıyorum. Habermas'ın merkezî referans noktasına, refah devletinin ve parlamenter demokrasinin pozitif ve pozitivist bir yorumu çöreklenmiş. Horkheimer ve Adorno bu iki oluşuma da çok dikkatli ve eleştirel yaklaşmışlardı. Eminim ki bugün burada olsalar, ikisi de, Habermas'ın iletişim kuramını antropolojik ve ahlakçı bir tarzda temellendirmesi, *kamusal alan*ın ve toplum içinde gündelik yaşamın kayıtsız şartsız olumlanması konularındaki ciddi tereddütlerini ifade ederlerdi.

Tabii ki ikinci kuşak hakkındaki genel veya Habermas özelinde bir değerlendirme, yalnızca artık aramızda olmayan bu iki kalburüstü düşünürün onlara yapacakları muhtemel eleştiriler hakkında kafa yorularak yapılamaz. Zira Eleştirel Kuramın kurucuları olarak nitelendirebileceğimiz bu iki düşünürün kendi düşüncelerinin bir dogmaya dönüşmesini dilemedikleri ve tam tersine onun bir 'zaman özü' [*Zeitkern*] olduğuna inandıkları kesin. Onların perspektifinden Eleştirel Kuram onsekizinci yüzyıldaki ilk Aydınlanmacılar tarafından temsil ediliyordu. Marx'ın, Freud'un düşüncesini, kendi kuramlarını bu gelenek içinde görüyorlardı. Aynı zamanda o dönemdeki ufukları pek çok düşünürü de kapsayamadı; mesela Gramsci'yi, mesela Avrupa dışı eleştirel düşünceyi temsil eden Peru'lu Mariátegui'yi. Kanımca son yıllarda eleştirel toplum kuramının geleneğini devralan ve çiçeklendiren önemli ivmeler oldu. Burada, resmen Eleştirel Kuramın yeni kuşakları

arasında sayılan düşünürler tarafından görmezden gelinen veya reddedilen, ama kanımca bu ivmelerin taşıyıcıları olan birkaç düşünür ismi anmak istiyorum: Raymond Williams ve Stuart Hall, Foucault ve Derrida, Althusser, Balibar ve Poulantzas ve bu isimleri takip eden Jameson, Spivak, Poster'ler… Her kuramın bir 'zaman özü' olduğuna ilişkin bilinç bugün bize, Eleştirel Kuramın Kuzey Atlantik kıyılarıyla sınırlanmamış yeni bir seviyede ve episteme kaynağından yeşermesi gerektiğini söylüyor.

Bu gruba Arrighi, Amin, Wallerstein ve Karatani'yi de katarsak, hepsi için geçerli ortak bir duruş beliriyor: Bütün bu düşünürlerden, onların kuramlarını, dogmatik olarak dondurmadan, eleştirerek öğrenebileceğimizi düşünüyorum. Bu öğrenme sürecinin bütününde ise, klasik Eleştirel Kuramın özünü oluşturan söylemin geçerli kaldığına inanıyorum. Her anlamda ve alanda iktidar ilişkilerini aşmak, barışçıl ve uzlaşılmış [*versöhnt*] bir toplumsallığa ulaşmak için, kapitalist toplumu (tarihsel ve mekansal) bütünselliği içinde analiz etmek gerekiyor. Toplumsal kuramların bu bütünsel süreç içindeki ve onu kurmaktaki rolleri hakkında düşünmek de bu analizin ayrılmaz bir parçası. Bunun için bizi en çok zorlayacak, ama bir o kadar da kaçınılmaz olan ise, bu çeşitli kuramları eklektik olmayan bir şekilde, düşünsel atgözlüklerinden arınıp entelektüel faaliyeti disipline eden disiplinlerarası sınırlara meydan okuyarak, bir büyük özgürleşme [*Emanzipation*] kuramında yoğurmak. Bu devasa bir gündem [*Herausforderung*] ve sadece dile getirilebilmesi için bile bir Hegel-sonrası akılcılık tipine gereksinim var. Bu öyle bir akılcılık olmalı ki, kuramlara, indirgemeci ve pragmatik bir biçimde değil, 'kendilerini, özgürleştirici bir bütün içinde düşünsel olarak ifade eden, her biri kendi zenginliği içinde tekil birer parça' olarak yaklaşsın.

A.O.: *Peki kendi entelektüel pratiğinizi Eleştirel Kuram geleneği içinde nereye yerleştiriyorsunuz? Sizin eleştirel perspektifinizin ana unsurları, kavramları neler? Nerelerden besleniyorlar?*

A.D.: Benim kendi çalışmalarım da öncelikle Horkheimer ve Adorno'dan etkilenmiştir. Ama bu etkiyi uzun vadede, gerek özel olarak Frankfurt'un entelektüel bağlamında, gerekse genelde Almanya'daki eleştirel düşün dünyası içinde çok ket vurucu buldum. 'Halefler halesine' girmeye ilişkin baskı çok büyüktü. Kendimi bu baskıdan özgür kılabilmek için, entelektüel gelişimimin görece erken bir zamanından itibaren, daha 1970'lerde Fransız düşünürlerle, öncelikle de Althusser, Balibar, Pecheux, Poulantzas, Foucault ve Derrida ile diyaloğa girmeye başladım. Bunun akabinde Ernesto Laclau

ve Stuart Hall'ün ideoloji-kuramsal çalışmaları, coşkulu feminist kuramcıların tartışmaları ile, eleştirel ırkçılık analizlerinden beslendim. Bundan başka, iktisadın ekonomist olmayan eleştirel analizine önemli bir katkı teşkil ettiğini düşündüğüm Fransız Düzenleme Okulu ile uzun süre ilgilendim. 1970'lerden itibaren sistematik ve kapsamlı olarak Antonio Gramsci ve onun Hegemonya ve Aydın Kuramı ile meşgul oldum. Tam bu sıralarda, Eleştirel Kuramdaki kuramın ve bilginin toplumdaki yeri, Foucault'nun 'söylem' [*discours*] kavramsallaştırması ve Gramsci tarafından geliştirilen 'hegemonya' kavramı arasında çok ilginç eklem noktaları olduğunu fark ettim. Bundan sonra benim seçimim bu kavramları konvansiyonel bir tarzda 'sırf farklı bir yoruma tabi tutmak' değil, onlarla somut analizler çerçevesinde 'iş görmek' oldu. Örneğin bu sıralarda yaptığım kapsamlı bir araştırmamda, Horkheimer ve Adorno'nun savaş sonrası yavaş yavaş kendine gelen Almanya'daki sivil toplum içinde, ne şekilde ve önceliklerle eleştirel toplumsal kuramı kurumsallaştırdıklarını, üniversitenin eleştirel ve doğrudan toplumsal gerçekliğe müdahil bir bilgi için yeni bir alan olarak yeniden kuruluşunda nasıl rol aldıklarını ve bu bilginin daha sonraki dönemde özgürlük ve eşitlik talep eden sosyal hareketler tarafından nasıl kullanıldığını araştırdım. Orada vardığım tarihsel analizlerden en önemlisi, Eleştirel Kuramın Fordist dönem şartları içinde, Marx'ın kuramının özgül ve kendini sorgulayıp, yenileyen [*reflexiv*] bir devresi olduğuydu. Bu bağlamda en çok dikkatimi çeken nokta, eleştirel-materyalist aydınların nasıl *etkin* bir şekilde toplumun kurgulanışında ve değiştirilmesinde rol oynadıklarıydı. Bugün Fordist toplumun çoktan tarihe karıştığı, bizim yeni bir birikim rejimi, bilişsel [*kognitiv*] kapitalizme özgü neoliberal düzenleme tarzı ile karşı karşıya olduğumuz ve onu her gün yeniden ürettiğimiz şartlar altında, eleştirel toplumsal kuram ve eleştirel aydının alanına ve gündemine ilişkin yeni analizler yapmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu yüzden kendi entelektüel pratiğimi, mekanı yeniden düzenlenen ve düzenleyen bir kapitalizm, küreselleşmiş bir kapitalist devlet ve sosyal çatışmaların yeni formları/ifade tarzları temelinde, metodu ve pratiği yenilenen eleştirel-materyalist toplumsal kurama bir katkı olarak algılıyor ve kurguluyorum.

A.O.: *Gerçi, ikinci kuşak Eleştirel Kurama ilişkin sorumu cevaplarken Habermas'tan bahsettiniz, ama ben onun 'kamusal alan' kavramını tekrar gündeme getirmek istiyorum. Türkiye'de hem bu kavramın, hem de bununla bağlantılı olarak 'sivil toplum' kavramının dört bir yana çekilebilecek, her tür-*

lü analitik ve tarihi farklılaştırmayı silip süpüren yorumlarıyla sık sık karşılaşıyoruz. Siz bu kavram özelinde, kavramların doğup geliştirildikleri bağlamlar dışına, 'yabancı' bağlamlara aktarımı meselesine nasıl bakıyorsunuz? Genel olarak bu kavramın günümüzde tarihyazımında, sosyal felsefede ve siyasi aktivizmdeki kullanımlarını nasıl değerlendiriyorsunuz? Son olarak, sizin kendi sosyal ve felsefi angajmanınızı bu kavram dahilinde analiz etmek mümkün mü?

A.D.: *Kamusal alan* kavramı çok muğlak bir kavram. Bir yandan demokratik toplumların önemli bir gerçeğine işaret ediyor: Düşünce ve örgütlenme özgürlüğü, açık ve kamusal tartışma imkanı, sanatçı ve bilim insanlarının özgürlüğü ve ortak tartışma ortamından doğan yaratıcılık. Ama bütün bunlar yalnızca diktatörlüklerde değil, sırtında uzun bir demokratik gelenek taşıyan toplumlarda da sürekli tehdit altında. Bu yüzden bu kazanımlar her yerde ve her zaman talep edilmek ve korunmak zorundalar. Mesela Alman solu *kamusal alan*ın genişlemesine ilişkin talepleri aracılığıyla bazı dönemlerde önemli somut kazanımlar elde etti. Bu öyle bir yanılsama yarattı ki, sanki her toplumsal mesele kamusal tartışmaya açıldığında, kendiliğinden çözülecek. Bu, toplumsal deneyim ve gözlemlerim ışığında bir süre sonra bana siyasi olarak müthiş naif gelmeye başladı. *Kamusal alan* kavramına Gramsci ve Foucault okumalarım ışığında yaklaşma gereksinimi duydum. Vardığım noktada *kamusal alan*ı, modern bir yönetim tekniği, burjuvazinin kendine özgü hegemonyasını geliştirirken ortaya çıkan özgül bir arena olarak anlamaya ve dönemsel olarak analiz etmeye başladım. *Kamusal alan*ın mantığı gereği, toplumsal pratikte bazı somut toplumsal içerikler, kaygılar, sesler 'gözaltında kaybediliyorlar'. Kamusal tartışma ise sürekli olarak kendinden menkul bir hale gelme eğiliminde. *Kamusal alan*ın bakış açısından bakarsak, tüm toplumsal çıkarlar tartışılabilmeli, kimse dışlanmamalı. Böyle bir bakış açısının kör noktası ise, alanda diğerlerinden daha güçlü olanların öne sürebilecekleri argümanları olmadığı varsayımı. Ama fiilayatta var. Bundan başka kamusal alanda tartışırken şu veya bu şekilde bu fikirlere 'taşımacılık' yapan sayısız entelektüel de var. Bu şekilde fikirler çatışması bir o yana, bir bu yana kayıyor. Bu çatışma devam ederken, diğerlerinden daha güçlü olanlar, hâlâ formel hukuka atıfla, bu kamusal tartışmanın ne getireceğini bekleme yoluna gidiyorlar. Bu mantığı Gramsci, sivil toplumun eleştirel analizlerinde çok güzel ortaya koymuştur: Kamusallık, yönetim tekniklerinden, sivil toplumda güç ve rıza üzerinden hegemonya üretme yollarından biridir. Bu

anlamda *kamusal alan* kavramının değişik toplumlardaki güç dengelerinin analizi için çok faydalı olabileceğine inanıyorum. Gramsci'nin *sivil toplum*u pek çok unsuru içerir: Anıtlar, sokak isimleri, okullar, hem aydınlar hem de din adamları, avukatlar veya doktorlar, gazeteler, dergiler, yayınevleri, partiler ve meclis… Sivil toplumun bu her veçhesinde, ortak dünya algılayışı oluşturmaya yönelik kolektif bir gündelik yaşam pratiği saklıdır. Modern demokratik devlet ve iktisadi anlamda liberal kapitalist bir toplum oluştuğu ölçüde, sivil toplum veya kamusal alan mekanizması da oluşacaktır.

A.O.: *İstanbul Bilgi Üniversitesi'ndeki konferansınızda Eleştirel Kuram ile postyapısalcılık, hatta daha da ayrıntıya girerek Adorno/Horkheimer ve Foucault arasında kurulması gereken postum bir diyalogdan bahsettiniz. Özellikle iki kuramın alımlanma tarihine baktığımda bu diyalog bana hiç de açık gelmiyor. Dahası, Eleştirel Kuramın kilit kavramlarından olan 'özgürleşme' ile Foucault'un 'gerçeklik rejimi'* [regime of truth] *bana zor barıştırılabilecek kavramlar gibi görünüyor. Bütün bu sorulardan başka, sizce bu postum diyaloğun anlamı ve aciliyeti nerede yatıyor?*

A.D.: Haklısın, iki düşünce akımı arasında karşılıklar bulmak, bu iki mareşal gemisi arasında halatlar atmak hiç de sık görebileceğimiz bir şey değil. Biri tam anlamıyla Fransız bir entelektüel akım, diğeri Alman felsefe ekolünün özelliklerini taşıyor. Dahası aynı dönemi paylaşmıyorlar; Eleştirel Kuram Fordist dönemin çocuğu, postyapısalcılık Fordizmin krizinde gözlerini dünyaya açmış bir akım. Ama iki akımın da bağrında tüketici zihniyete, aşırı güçlü devlete karşı; toplumsal çelişkilerin üstünün örtülmesine, bunları inkardan gelen bir oydaşmanın zihinlere vurduğu zincirlere ve gündelik yaşamın 'normalleştirilmesi' ve disipline edilmesine karşı verilen düşünsel bir mücadele yatıyor. Bu mücadele ise farklı veçhelerden geçiyor. Postyapısalcılık bir anlamda Eleştirel Kuramı takip ediyor, ama bunu yaparken onun bağrına alıp özenle sahip çıktığı pek çok öğesini eleştiriye tabi tutuyor. Bunlar arasında 'bütünsellik' kavramı ile doğrudan bağlantılı olan, toplumun 'ifadeci' [*expressif*] bir biçimde yeniden kurgulanmasına yapılan pozitif vurgu, diyalektiğin teleolojisi, ve hatta bizatihi 'eleştiri' ve 'özgürleşme' kavramlarının kendileri var. Ama fikrimce bu eleştirileri de – tıpkı Adorno'nun ifade ettiği gibi – özgürleşme sürecinin kendi şartlarını ve rasyonelliğini giderek daha radikal bir şekilde sorgulamaya tabi tutan büyük bir düşünme ve özgürleşme sürecinin parçası olarak görebiliriz. Bu radikal eleştiri süreci, hem bundan önceki özgürleştirme iddiası ile yola çıkan hareketlerin içine

düştükleri hatalara ileride düşmemek için, hem de iktidar pratiklerinin derininde yatan yönetim şablonları karşısında sürekli uyanık olmak için şart. Aynı zamanda bu zihniyetin, Eleştirel Kurama dönüp geri baktığımızda, entelektüel analiz ve pratik açısından çok derin bir potansiyalin farkına varmamızı sağlayacak yeni bakış açıları sağladığına inanıyorum.

İstersen iki örnekle söylediklerimi açmaya çalışayım. Eleştirel Kuramın sık sık altı çizilen en önemli varsayımlarından biri, öznenin kendini gerçekleştirme çabasının dokunulmaz olmasıdır. Foucault veya Althusser içinse bunun tam tersi iddia edilir, onların derdi özneyi, onu özne haline getiren sosyal boyunduruktan kurtarma çabasına katkıda bulunmaktır. Ama Adorno'nun metinlerini dikkatli okuduğunuzda, öznenin kendisini gerçekleştirmesinin yalnızca bir veçhe olduğunu görürsünüz. Öznelliğin kendisinin, bu veçhenin bir şekilde olumsuzlanmasıyla (bu durumda özne için geçmişe dönüş özlemi de söz konusu olmayacaktır), burjuva toplumlarına özgü sosyalleşmenin bir zorunlu şablonu olarak kapsanıp aşılmasını öngörmüştür.

Bir başka örnek daha vereyim: Foucault 'gerçeklik' söyleminin de, iktidar pratiklerinin bir parçası olduğunun altını çizmişti. Bu bakış açısı ile hem psikanalizi hem de marksizmi eleştirmişti. Ama geriye dönüp baktığımızda bu eleştiriyi Adorno'da da bulabiliriz. O da kendi dönemindeki Marksistlerin bilimselci [*szientifisch*] bir yanılsamaya düştüklerini ifade etmişti. Bilimsel sosyalizme dönüşme iddiasındaki marksizmin, üretimin denetim ve yönledirme aracına dönüştüğünü teşhis etmişti. Özünde Foucault'un kuramında da *gerçekliğe* referans veren bir siyaset, bir *gerçeklik* siyaseti [*politics of truth*] var. Bu alternatif *gerçeklik* rejiminin amacı ise, aşağı ve her alanda 'dışarıda kalanların' bilgilerinin, bilimsel *gerçeklik* rejimi tarafından bastırılmasını engellemeye çalışmak. Adorno ve Horkheimer eleştirel entelektüel pratiğin mutlaka bir *gerçekliğe* atıf yapması gerektiğini ifade ediyorlardı: Kuram, *gerçekliğin* tek tek bütün bireylerin bağlayıcı eylem kategorisi haline gelmesi için, pratik yaşamda daha farklı olması gereken şartların dönüştürülmesi siyasetine bağlanmalıdır. Bu aynı zamanda tek tek bütün bireylerde, pratik yaşamın kuramlaştırılması yetisini güçlendirmeyi gerektirir, ki bu da – ilk soruya cevabımdaki tanımlamaları hatırlayacak olursan – ancak eleştirel bir kuramın yapabileceği bir şeydir.

A.O.: *Eserlerinizde 'kuramsal pratiğin siyasi arkeolojisi' diye tanımladığınız şey, bana Pierre Bourdieu'nün entelektüel alan ve 'homo academicus' analizlerini hatırlatıyor.*

A.D.: Ben de Bourdieu gibi, aydınları, her şeyden önce, mutlaka iktisadi olmasa da, kültürel ve sosyal sermayeye sahip oldukları için, yöneten sınıf içine dahil ediyorum. Onun, ileri kapitalist toplumlarda sermayenin çeşitlendiğine, yalnızca iktisadi sermayeye bakarak iktidar ilişkilerini inceleyemeyeceğimize ilişkin vurgusunu da; entelektüel alanın kendine özgü bir (kültürel sermaye) birikim tarzı, birikim hızı ve görece bağımsızlığı olduğuna ilişkin analizlerine de katılıyorum. Bu analizler içinde geliştirdiği kavramsal ve metodolojik ekipmanı çok etkili buluyorum. Bourdieu gibi, aydınların, dünyayı anlamlandırma ve yorumlama faaliyetinin meşru sayılan araçlarını denetim altında tutma ayrıcalığının, toplumsal işbölümünün bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Bu evrensel bilgiyi üreten üretim araçlarının gerçekten evrenselleştirilmesi gerektiğine inanıyorum. Ama Bourdieu'den çok şey öğrenmiş olsam da, bazen çalışmaları bana şematik geliyor. Bourdieu kuramının merkezinde, sınıfsal ilişkilerin hangi stratejilerle yeniden üretildiği bulunuyor. Entelektüellerin, toplumsal işbölümü içindeki organik rolüyle; yani onların, bir dünya algılamasının, kolektif kapsayıcılığı olan kavramların ve en nihayetinde toplumsal oydaşmanın üretilmesindeki faaliyetleriyle ilgilenmiyor. Yoğunlaştığı 'alan [*champ*] analizinin' getirdiği parçalı bakıştan geliyor olsa gerek bu. Aynı zamanda Bourdieu'de, entelektüel faaliyetin tarihsel bağlamını irdelemeye ilişkin bir kuramsal çabaya rastlamıyoruz. Bu da entelektüellere, öncelikle de önemli Fransız sol entelektüellere karşı hırçın bir tavra yol açıyor. Bourdieu bu entelektüelleri neredeyse yalnız fayda artırımı stratejileri ve sınıflı toplumun yeniden üretilmesi dahilinde konumlandırıyor. Tabii bu durumda; her ne kadar bu analiz çok isabetli tespitler içerse de, insanın aklına şu soru gelmiyor değil: Bourdieu, bir 'alan olarak' entelektüellerin kendini yeniden üretim sürecindeki 'işlevine', kültürel sermayelerini koruma ve artırma stratejilerine bu denli yüklenirken ve diğer alanları aynı oranda boşlarken, nasıl oluyor da kendisi nesnel/nesnelleştiren [*objektivisierend*] sosyolog olarak aynı oyunun bir parçası olmaktan muaf kalabiliyor?

A.O.: *İktidar ilişkilerinin yeniden üretim süreciyle uyuşmayan bilgi üretimine duyulan gereksinimden bahsettiniz. Bu bağlamda Walter Benjamin'in tarih felsefesi ve fragman-anlatı metodunu anlamlı görüyor musunuz? Genel olarak Benjamin'in Almanya ve Almanya dışındaki alımlanma tarihini nasıl değerlendiriyorsunuz?*

A.D.: Cevabıma, şimdiye kadar Benjamin hakkında hiç sistematik çalışmamış olduğumu itiraf ederek başlayayım. Özellikle Benjamin'in son yılla-

rında, Brecht ve Adorno ile beraber veya onlarla etkileşim içinde kaleme aldığı yazılarını çok önemli buluyorum. Bunların en önemlileri tarih felsefesine ve kültür endüstrisine ilişkin yazdıkları. Bu metinlerde, Adorno ve Foucault'nun daha sonraki dönemlerde yaptıkları kültür analizlerinin ilk basamağını görüyorum. Üçünü bir araya getiren ise, düşünce tarihini ve genel olarak felsefeyi, kendi tarihsel kapsamlarındaki iktidar ilişkileri bağlamına oturtma çabası. Bu çabanın yüzü, iktidar ilişkileri içinde suskunluğa zorlananlara dönük de olsa, ne artık bir kez susturulmuşlardan 'otantik ve doğrudan bir ses' duymak, ne de bu suskunluğu entelektüel alanın sınırları içinde anlamak ve kırmak mümkün olduğu için, bu üç eleştirel düşünür analizlerinin merkezine 'susturulmuşları' değil, susturan iktidar tekniklerini almışlardır. Ortak soruları şu olmuştur: Yöneten erkekler, başkalarını (kadınları, yoksulları ve yoksullaşanları, hastaları, mahkumları, işçileri, öğrencileri vs.) yönetebilmek için kendilerini bağlayacak ne gibi teknikler geliştirdiler; yönettiklerini nasıl disipline edip gündelik yaşamın normalleştirilmesine tabi kıldılar?

Benjamin'in ilerlemecilik eleştirisini ve Adorno'nun bu eleştiriyi ilerleten düşüncelerini, toplumsal dönüşümün eleştirel analizi için çok önemli buluyorum. Benim daha çok, ikisinin de kullandığı fragman-anlatı metoduna ilişkin şüphelerim var. Yanlış anlamayın, bu metodun çok heyecan verici açılımları olduğunu ben de kabul ediyorum. Bu metodun gelişmesinin arka planında, sosyal analiz nesnesinin, yani kapitalist toplumsallaşmanın, onu sistemleştirmek için ne kadar çalışırsak çalışalım, yekpare ve tek elden bir analizinin mümkün olmadığının farkındalığı yatıyor. Buradaki mesele, bu tür bir toplumsal analizin mantıksal tutarlılığının her zaman eksikli olmaya mahkum olması değil. Toplumsal ilişkilerin oluşmasında rol oynayan pek çok organik güç ve eğilim var. Toplum rastlantısal [*kontingent*] bir bütün, birbirinden farklı ve kendi içinde heterojen grupların gündelik pratiklerini tekil bir ilişkide eritme amacı güden, bütünleyici bir kategori. İşte tam da bu yüzden, bu farklı organik güçlerin her birine kendi mekanlarında ses vermeye çalışmak, onları sırf yorumcu bir tarzda [*hermeneutisch*] içsel bir anlama indirgememek, aksine – sanki Hegelyen bir sistem ile karşı karşıyaymışız gibi – onları bütünsel bir bakış ile, birlik-bütünlük tahayyülü yaratan toplum bağlamına oturtmak çok önemli. Yani başa çıkılmaya çalışılan mesele, toplumda söylemlerin dağılımı, söylemlerin kendi aralarındaki diyalog ve söylemin tekilleşmesi olarak da ifade edilebilir. Ben ise işte bu meseleyi devralıp, Benjamin'den çok yüzümü Bachtin, Volosnikov ve Foucault gibi yazarlara dönüyorum.

A.O.: *İstanbul'daki konferanslarınızda da sık sık bu 'toplumsal bütünlük tahayyülü ve hegemonyanın kurgulanması sürecinde entelektüellerin etkin* [performativ] *rolüne' değindiniz. Yeri gelmişken bu noktayı açabilir miyiz?*

A.D.: 'Toplum' kendiliğinden var olan bir bütün değil, hep yeniden üretilmek durumunda olan bir ilişkisellikler bütünüdür [*Relation der Relationen*]: Üretim ilişkileri, yaşam şartlarının genel idaresi, söylemler, bütün bunlar birer mutlak bütün değil, ilişkidirler. Ancak burjuva toplumsallaşması içinde, daha önce birbirinden bağımsız olan bu ve bunun gibi ilişkiler, bir 'toplumsal bütün' şeklini alırlar ve değişirler. Bu öyle bir toplumsal bütündür ki, tüm çıkarlar, gruplar, yaşam şekilleri bu bütüne tabi olmuştur. Bu bütünün bütün olabilmesi ve kalabilmesi, dahil etme, standartlaştırma, normalleştirme, düzenleme, disipline etme pratikleri ile mümkün olabilir. Böylece bütün bu ilişkileri bir bütünleme bilinci içinde gözlemleyen, onlarla ilişkisini bütünden aldığı güç üzerinden kuran, aykırılığı tanımlayan, tehdit nedir belirleyen, bunlara karşı devâlar öneren, her anlamda devasa bir bilgi-iktidar mekanizması oluşur. Ancak ve ancak bu bilgi-iktidar mekanizması aracılığı ile kendi kendine referans vermeye başlayan topluluk, toplumsallaşır, 'Toplum' olur. Bu süreç içinde toplumsallaşan 'Toplum', bu düşünsel bütünselleştirme, görevi üstlenen farklı aktörleri de kanıksar, onları doğal, böylece bir anlamda 'görünmez' kılar. İşte benim çalışmalarımın büyük bir kısmı, Gramsci'nin 'aydın' tabir ettiği, pratikte gördükleri işlevle taban tabana zıt bir görünmezlik içinde bulunan bu aktörler üzerine odaklanıyor. Aydınlar sivil toplum içindeki bu işlevlerini, diğer grupların ve kendilerinin yaşam pratiklerini gözlemlemek, analiz etmek ve genellemekte kullandıkları kavramları üreterek görüyorlar. Onlar, kuramı, sanatı, müziği vs. ile toplumdaki duyguların, düşünce tarzlarının, kimliklerin katılaşmasını ve böylece farklı grupların aralarında geniş ittifaklar kurabilmelerine imkan veren bir hale gelmesini sağlıyorlar. Bu anlamda 'Toplum' dediğiniz, bir ittifakın yaşam tarzını organize eden bir kavramdır. Bir projedir.

Örneğin şu anda yeni burjuvazinin bir kısmı 'Toplum' istemediğini söylüyor. Burada en uçtaki neoliberal siyasetçilerden *'There is no society!'* ('Toplum diye bir şey yok!') diyen Margaret Thatcher'ın ismini anmak yeterli olacaktır sanırım. Ama bu 'Toplum'u reddetmek meselesi yalnızca neoliberal entelektüel ve siyasetçilere özgü bir şey değil. Algıları geriye dönük feodal-asil Hıristiyan geleneğin de; gündemi ileriye dönük olan, gelecekte özgür bireylerin özgür birliği içinde 'Toplum'un aşılmasının hayalini kuran

bir kısım sol düşünürün de 'Toplum'a olumlu bakmadığını görüyoruz. 'Toplum', bu birbiriyle çatışan eğilimlerden, bir yaşam tarzını genel geçer hale getirebilen bir kamusallık yaratabildiği ölçüde, yani hegemonyası kadar var oluyor. Ama bu ne doğal ne de değişmeyen bir oluşum. Oynak bir taviz-başkaldırı dengesi içinde tarihsel olarak sürekli yeniden kuruluyor. Bu bağlamda son yıllarda daha sık karşılaştığımız, 'Toplum'u reddeden toplumsal akımlar için Rose'un analizine katılıyorum: 1990'lardan beri hegemonya ve yönetim pratiklerini 'Toplum' üzerinden değil, *'community'* ve toplumsalın fragmantasyonu üzerinden kurgulamak eğilimi ağır basıyor.

A.O.: *Peki, bugünün entelektüel üretim alanlarında, entelektüellerin bahsettiğiniz toplumsal hegemonyanın yeniden üretim sürecindeki aktif rolleri hakkında gerekli içgörüyü* [refléxivité] *gösterdiğini düşünüyor musunuz? Bu bağlamda, bugünkü üniversite çevresinin (akademiya'nın) sizin tabirinizle 'kuram pratiğinin siyasi arkeolojisini' yapmak mümkün mü?*

A.D.: Entelektüellerin toplumsal bütünlüğü sağlamadaki rolleri hakkında sayısız analiz var. Burada mesele bu konunun ele alınmaması değil, ele alındığı oranda eleştirel ve mesafeli bir yaklaşımın gösterilememesi. Örneğin, yakın zamanda editörlüğünü yaptığım bir kitabı, Niklas Luhman'ın Sistem Kuramı'nın eleştirel analizine ayırdık.[2] Bu kitabı hazırlarken, Luhman'ın müthiş soyut ve karmaşık o sistem anlayışının aslında nasıl gayet basit bir tür 'sakinleştirici' işlevi gördüğünü daha iyi gördüm: Sıkılmayın, üzülmeyin, sistem neyse odur! Varolanı olumlayan, neredeyse olimpik ve ironik jestler taşıyan bir kuram bu. Anthony Giddens gibi düşünürlerde ise kuram neredeyse bir 'saray sosyoloğununkini' andırıyor: Entelektüel danışmanlık yaparak siyaseti yönlendirebileceğine ilişkin safdil inanç, son kertede sosyal demokrat eğilimli neoliberalizmin devamına ve programına bağlanmaya yarıyor. Bütün bunlar beni, entelektüel pratiklere biçilen rollerde temel bir fark olduğunu düşünmeye itiyor. Eski Eleştirel Kuram, bu olumlamacı [*affirmativ*] entelektüellerin, analiz ettikleri toplumu doğal bir nesnellik olarak algıladıkları için, onu nesnelci tarzda analiz edebilecekleri gibi bir naiflik içine düştüklerine inanmakta bir nebze haklıydı. Ama içinde bulunduğumuz post-pozitivist dönemde artık 'nesnelcilik' bir özür olamaz.

Entelektüelin kendi faaliyetine ilişkin içgörü, bizzat analiz ettiği alanın oluşumunun ve güncel pratiklerinin eleştirisini mümkün kılmalı. Bugün, özellikle sosyal bilimler formasyonu almış pekçok entelektüelin, topyekün entelektüel faaliyeti sorgulayan bir yaklaşımı olduğunu gözlemliyorum.

Ama bu çoğu kez, daha saldırgan bir tarzda varolan toplumsal düzeni olumlamaya varıyor. Bunun ise toplumsal şartların düşünümünün, mutlak ve soyut bir aydın/düşünce özgürlüğüne atıfla yapılmasından kaynaklandığını düşünüyorum. Bırakın Luhman'ın sistem kuramı kadar bariz bir örneği, Foucault'cu diye nitelendirilen, kendini 'eleştirel' olarak tanımlayan pek çok analizin, entelektüel söylemlerin sade suya tirit bir betimlemesinden ileri gitmediğini gözlemliyorum. Bu betimlemeler istediği kadar 'eleştiri' adı altında yapılmış olsun, eleştiriye özgü o radikal aydınlanmacı yanı koruyamıyorlar. Benim izlenimim, bu 'eleştirel' deyişinin bu şekilde moda olması yüzünden, düşünümsel pratiklerin entelektüel doğurganlık ve eleştirel coşku açısından çok şey yitirdiği. Bunların içinde düşünsel faaliyetin nedeni ve nasılı, nesneleri, sorunları, gündemi ve çelişkileri gibi hiç de yabana atılmayacak unsurlar var. 'Eleştirelliğin moda olması' meselesine bir örnek verelim: Günümüzde sosyal eşitsizlik ve yoksulluk uzmanı olmak mümkün. Bu da entelektüel ve sosyal kimliğini, yoksulluk ve eşitsizliğin var olması üzerinden kuran bir grubun oluşmasına yol açıyor. Bu bize, görünürdeki paradokstan (entelektüel kimliğini eleştirilen alan üzerinden ve eleştirilen alan üzerinde kurmak) arınmış başka bir entelektüel alan olması gerektiğini düşündürtmeli. Bilimsel çalışmanın, ağlama duvarının önünde yas tutmak olmadığı, gerçekten özgür ve barışık [*versöhnt*] bir toplumsallık mümkün olmalı. Bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değil.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uzun bir süre üniversiteler, en azından eleştirel sosyal bilimler hakkında düşünülebilen yerler haline geldiler. Ama günümüz için bunu söyleyemiyorum. Almanya özelinde ve kendi pratiğimden konuşayım; özellikle bazı sosyal bilimsel altdallarda eleştirinin enformel yollardan sansüre tabi tutulduğunu, bunun bazen McCarthizm boyutlarına varabildiğini gözlemliyorum.

A.O.: *Ben 'kamusal alan' bağlamında değindiğimiz kavram ve kuram transferi sorunsalına geri dönmek istiyorum: Avrupa dışında Japonya, Brezilya, Güney Kore gibi ülkelerde de Eleştirel Kuram hakkında ders ve konferanslar verdiniz. Gerek bu ülkelerdeki deneyimlerinizden, gerek literatüre kuramsal hakimiyetinizden faydalanmak isteriz: Eleştirel Kuramın, doğduğu mekansal ve dönemsel şartlar dışındaki pratiğini nasıl değerlendiriyorsunuz?*

A.D.: Bunu hakkıyla cevaplandırmam neredeyse imkansız! Değindiğin gibi Eleştirel Kuramın içerik ve kavramlarının aktarım tarzı, yoğunluğu vs. mekan ve zamana göre değişiyor. Japonya'yı ele alalım: Japonya iktisadi

anlamda Almanya'dan daha bütüncül bir biçimde gelişmiş bir devlet, ama kültürel anlamda Avrupa felsefesi ile daha az içli dışlı. Brezilya ise iktisadi olarak çok heterojen ve kutuplaşmış bir toplum; ama, Avrupa'dan aldığı göç ve Katolik Kilisesi'nin etkisi ile, Avrupa kültürel ifade tarzlarına Japonya'dan daha hakim. Kültürel tarzlardaki bu önemli farka karşın, bu iki ülkede Frankfurt Okulu konusunda çok donanımlı entelektüel gruplar var. Tabii ki dışarıdan bakarak, bu grupların kendi toplumlarına ne kadar kök salabilmiş olduklarını tartabilmek imkansız. Benim kişisel izlenimim, Brezilya'daki eleştirel entelektüellerin Japonya'da olduğundan daha büyük bir kamusal nüfuza sahip oldukları. Pekçok aydın için Eleştirel Kuram, Üçüncü Enternasyonal'in dogmatik geleneğinin açıkça çökmesinden, böylece içinde barındırdığı otoriter sonuçlar ve özgürlük tahayyülünün milliyetçi sığlığının açığa çıkmasından sonra, Marksist kuramı yeniden düşünüp, aktüalize etmek için bir açılım sağladı. Bazıları Eleştirel Kuramda modernleşme kuramının bir versiyonunu gördüler, bazıları ise bu kuramı Batı'nın ve modernleşme kuramının eleştirisine imkan verdiği için kendi bağlamlarına aktardılar. Gerçekten de klasik Eleştirel Kuram, hepimizin bildiği gibi, Batı aklının ve geleneğinin sert bir özeleştirisini sunar. Bunun her şeyden önce bir 'özeleştiri' olduğunun altını çizmek istiyorum, çünkü Eleştirel Kuramın içeriği ve kavramları, kıta Avrupası felsefesi ve ABD'de sürgünde karşı karşıya kalınan pragmatizm ve kültür endüstrisi ile yüzleşme sonucu oluşmuştur. Özellikle bu son nokta Eleştirel Kurama günümüzde gösterilen ilgide önemli bir rol oynuyor: Artık her yerde, küresel bir kültür endüstrisi ile karşı karşıyayız.

Diğer yandan kanımca tüm dünyadaki entelektüellerin, klasik Eleştirel Kuramın aktarımının dışında, eleştirel düşüncenin geliştirilmesine katkıda bulunmaları gerekiyor, çünkü o zamandan bu zamana iktidar ilişkileri ve sosyal çelişkiler de önemli değişiklikler geçirdiler. Dünya piyasasına ve siyasetine, böylelikle de mal, bilgi, duygu ve deneyimlerin üretim ve biraraya akışına gittikçe daha geniş bölgelerin dahil olduğunu görüyoruz. Bu şartlar altında hiçbir kuramın, hele hele her zaman evrensel bir iddiası olan eleştirel toplum kuramının, bir bölgede üretilip, diğerlerine yalnızca aktarılacağını düşünmek doğru olmaz. Gerçekten soyut evrensel kuramsal anlayış, bölgesel olarak kapsayıcı olan, yani somut olarak evrensel bir katılımla üretilebilir. Buna karşın, küresel bağımlılıkları organize eden, üretim ve iktidar ilişkileri dinamik ve derin merkezlerin bir önceliği – dikkat edin, ayrıcalığı demiyorum – olacağını düşünüyorum. Bunun bir bilgi-iktidar sorunu ortaya çıkar-

dığının farkındayım. Ama analizlerimizde bu gerçeklikle yüzleşilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bağımlı ülkelerde, gelişmiş toplumsal pratiklere doğru neredeyse doğal diyebileceğimiz bir yönelim var. Bu ülkelerde kaynaklar daha dar. Dünyanın dört bir yanından pek çok parlak zihin merkezlere göç ediyor. Bu merkezler de son derece emperyal bir biçimde bu göçün nimetlerinden faydalanıyorlar. Göç eden zihinlerin bazıları ancak buralarda eleştirel kuramlarını geliştirecek maddi, siyasi ve entelektüel şartlara kavuşuyorlar.

A.O.: *Bu merkez-çevre konusu açılmışken sormak istiyorum: Eleştirel Kuramın evrensel kavramları ile onların yerel eleştiri bağlamlarında kullanılması arasında nasıl bir ilişki görüyorsunuz? Bu anlamda eleştirinin 'yerelleşmeye' ihtiyacı var mı? İstanbul konferanslarınız sırasında sık sık karşınıza çıkan 'yerel bilgi'* [indigenous knowledge] *kavramı hakkında ne düşünüyorsunuz? Son olarak, bir kuramın yerel kullanımlarının kurama geri dönüp, onu modifiye etmesi mümkün ve arzulanır bir şey mi?*

A.D.: Evrensel bir iddası olan Eleştirel Kuram ile onun tekil yerel kullanımları arasında tabii ki önemli gerilimler görüyorum. Aynı kurama referans verirken, ortak bir Eleştirel Kuram diline sahip olduğumuz yanılsaması oluşabilir. Ama biraz daha derinlemesine incelendiğinde, gündelik ve yerel pratiklerdeki farklı sosyal mücadele gelenekleri ve uzlaşma dizileri [*Konstellation*] yüzünden, aynı kavramlara atıfta bulunurken, çok farklı şeylerden bahsettiğimizi fark ederiz. Örneğin 'ırkçılık' kavramını ele alalım. Evet, 'ırkçılık' her zaman bir dışlama pratiğini içerir, ama bu dışlamanın hangi gruplara, hangi tarzda, hangi neden ve beklenmeyen sonuçlarla uygulandığı bağlama göre çok ciddi değişiklikler gösterir. AfroAmerikalıların dışlanması ile, Birleşik Krallık vatandaşlarının eski sömürgelerde dışlanması, Yahudilerin kitle olarak kovuşturulması ile Türkiyeli ekonomik göçmenlere karşı eyleme dönüşen önyargılar; bunların herbirine 'ırkçılık' kavramı ile yaklaşabiliriz, ama hepsinin birbirinden çok farklı, genellenemeyecek dinamikler içerdiğini unutmamak gerek. Bu yüzden kuramı yerel bağlam ve bilgiye açmak esgeçilebilecek, 'seçimlik' bir öğe değil. Ama bu 'açılma' gerekliliğinin çetrefil bir sorun ortaya çıkardığını, hem burada Türkiye'de, hem de daha önceki Japonya ve Güney Kore deneyimlerim aracılığıyla gördüm. Eleştirel Kuram yönelimi olanlar, kendi bağlamlarına müdahale niyetiyle de olsa, dışarıdan gelen bir kurama yönelmiş oluyorlar. Çoğu zaman bu yönelim, kendi yerel bağlamlarını, geleneklerini, kendi mekanlarındaki yaşamın ve mücadelelerin tarihini daha iyi tanımaya olan ilgilerininin önüne set çeki-

yor. Kendi gündelik yaşamlarına yaklaşırken sordukları sorular, gündem, araştırmalar, bakış açıları çoğu zaman ödünç alınmış oluyor. Bu 'kurama açılma' diyebileceğimiz soyutlama faaliyeti, entelektüel olarak çok tatmin edici, heyecan verici olabilir, kavrayışı derinleştirip, yereldeki ufkun darlığını aşmaya yardımcı olabilir. Ama aynı heyecan verici faaliyet, kendinden uzaklaşmaya, kendi somut şartlarına ve geçmişine ilişkin bir ilgisizliğe, bayağılaştırmaya da dönüşebilir. Kayıtsız şartsız olumlu yorumlanmış bir modernleşme ve soyut bir evrensellik adına, ham bir kuram distribütörlüğü haline gelebilir. Bu kuramsal hamlığın sonuçları ise hiç de kuramsal alanla sınırlı değil. Örneğin bu ham kuram anlayışının başat olduğu yerlerde, açık ve öncelikli olarak yerel bağlamla ilgili çalışmalara finansman bulmak zorlaşıyor. Türkiye'de kaldığım, biraz İstanbul dışına çıkıp, Doğu Anadolu'yu dolaşma fırsatı bulduğum bu on gün içinde bu meseleyle çok sık yüzleşmek zorunda kaldım. Türkiyeli bilim insanlarının kendi coğrafyalarının tarihi, buradaki antik kültürler, gündelik yaşama sirayet eden ve yeniden üretilen gelenekler hakkında özgün çalışmalar yapmak için Türk ve uluslararası kurumlardan bilimsel kabul alamıyor ve finansman bulamıyor olmalarını trajik buluyorum. Aynı bağlamda Türkiyeli bilim adamlarının akademik kurallar gereği İngilizce yayın yapma zorunluluğunun, çoğu zaman içinde yaşadıkları toplumla daha canlı bir alış-verişe girmelerine ket vurabileceğini düşünüyorum. Bu akademik dil/gündelik yaşam dili ayırımının, bilim insanlarının çalışmalarını, gündelik yaşamlarının deneyim çeşitliliğinden soyutladığına inanıyorum. Bu, kuramın kendini geliştirmesi ve yenilemesi için de çok zararlı, çünkü dinamiği gereği evrenselliğe meyleden kuramın, mutlaka 'yerel'e ihtiyacı vardır. Kuram bu yerel katkılardan ve yalnızca yerel olarak kapsanabilecek canlı deneyimlerden beslenir. 'Yerel', her zaman 'evrensel' için bir sınav kağıdı, bir tür sırat köprüsüdür. 'Yerel' 'evrensel'in, doğal, değişmeyen bir insan tözü hakkında soyut iddialara indirgenmesini engeller. Ama 'yerel' ve 'evrensel'i birbirleriyle bir düello içindelermiş gibi de algılamamak gerekiyor, çünkü 'yerel' 'evrensel'in, yerine göre iyi, yerine göre kötü anlamlarla yüklenen 'ötekisi' değildir. Bugün, yeni, ilişkisel bir 'evrensellik' anlayışına ihtiyacımız var. Evrensel olan, somut yaşam şartları içindeki insandır. Somut yaşam şartları ise hem yerel hem de evrenseldir, ama bu ikisinin birleşiminin bir denge oluşturduğunu söylemek mümkün değil. Çoğu zaman insanların kendi yerel yaşam şartlarındaki değişikliklerin hangi evrensel bağlama oturduğunun bilgisine ulaşmaları imkansız hale

getiriliyor. Tam da bu, insanların kendi kaderlerini kendi ellerine almalarını engelleyen taşra sınırlılığına karşı durmak için, Eleştirel Kuram her zaman 'evrenselliği' vurgulamıştır. Bugün ise düalizme indirgenmiş bir 'evrensellik' vurgusunun insanları çocuksulaştırıp, kendi kaderlerini tayin etme ihtimallerini ellerinden alabileceğini biliyoruz. 'Yerel' ve 'evrensel' arasındaki diyalektiği kuramın sınırları içinde barıştırmak mümkün değil. İşte tam burada, sorunun çözümünü ve kapsanıp aşılmasını zorlayan düşünce, yüzünü, tıpkı günebakan gibi, toplumsal şartların dönüştürülmesine yönelmiş bir praksis kavramına dönüyor.

A.O.: *Konuşmamız sırasında sık sık toplumsallaşma sürecinde entelektüellerin rolünden bahsettiniz. Şu anda yeni ve farklı bir toplumsallaşma sürecinin; Avrupa Birliği'nin gelişimine şahit oluyoruz. Siz bu birliği ve Almanya'nın AB içindeki rolünü nasıl değerlendiriyorsunuz? Almanya içinde Türkiye-AB ilişkileri nasıl tartışılıyor?*

A.D.: Benim AB'yi savunup savunmamam aslında hiçbir anlam ifade etmiyor, çünkü AB benim yorumlarımdan bağımsız olarak zaten şu veya bu şekilde vücuda geldi. Bu yüzden soyut bir AB yandaşı/AB karşıtı ikilemine vardırılan eleştirileri sağlıksız buluyorum. Ben kişisel olarak hem birleşmiş bir Avrupa, hem de Türkiye'nin bunun bir parçası olmasını arzuluyorum. Ama şu ana kadar birleşmiş bir Avrupa solunun olmadığı da ortada. Sol hâlâ esas olarak ulusal, yalnızca birkaç dar alanda bu sınırları aşabiliyor. Sendikalar arasında bazı ortak tartışma bağlamları ve işbirliği olduğunu görüyoruz, ama somut olarak ortak bir mücadele verilmesi gereken, çalışma süresi düzenlemeleri, vergiler, iş hukuku, ücret politikaları vb. alanların hâlâ ulusal mekanla sınırlı olduğunu görüyoruz. İş düzenlemelerinde ve sendikal mücadeledeki kararlılık farkları fiilen ücretlileri bölmeye yarıyor. Avrupa'da pekçok *non-konformist* ses, küreselleşmeyi ve neoliberalizmi eleştiriyor. Ama bu eleştirilerin bazılarının görmezden geldiği nokta, çoğu Avrupa ülkesindeki neoliberal küreselleşmenin AB'den geçerek cisim bulduğu: Stabilite antlaşması ve dengeli bütçe siyaseti, rekabet politikaları ve iktisadi büyüme yönelimi, bütün bunlar yeni tip küreselleşmenin kilit noktaları. İşte bu yüzden AB'nin, dediğin gibi, toplumsallaşma şekli hakkında bir gündem geliştirip, mücadele içinde bulunmak çok önemli.

Türkiye'nin AB'ye girmesi hakkında Almanya'daki tartışmalardan anlaşılan, bu konuda AB üyesi ülkeler arasında (Fransa, Avusturya) önemli strateji farkları olduğu. Bu farklar her şeyden önce iktisadi alanın genişlemesi

ve bu genişlemenin getireceği avantajlar ve dezavantajların (daha büyük bir pazar ve para alanı, şu anda AB'de zaten eksikliği duyulmayan daha ucuz, aynı zamanda daha az vasıflı emek, büyük bir tarımsal nüfus ve bununla bağlantılı olarak artacak tarımsal destek ve bölgesel yapısal kalkınmaya ayrılan kaynaklar) nasıl tartıldığında ortaya çıkıyor. Bu iktisadi genişleme perspektifinden bakanlar, dışarıda kalan ve bağımlı bir Türkiye'yi yeğliyorlar. Çünkü böylece, oluşan ve oluşacak modernleşme maliyetleri daha rahat bir şekilde sistemin dışına kaydırılabilir. Bir de, hem AB içindeki, hem de dışarıdaki bölgelerdeki (Balkanlar, Orta Doğu) siyasi ve sosyal süreçlerin ne düzeyde kontrol altında tutulup standartlaştırılması gerektiğine ilişkin beklentilerde gözlemlediğimiz farklar var. Bu alanda muhafazakar güçler, çok daha kararsız ve ürkekler, bir o kadar aktif bir şekilde önyargılar üzerinden siyaset yapıyorlar. Son olarak ideolojik faktörlere değinmemiz gerekiyor, çünkü bu alanda Türkiye hakkında neredeyse ırkçılığa varan önyargıların olduğu bir gerçek. Burada din konusu ve Kilise kurumunun Avrupa'nın mevcut kimliğine etkilerine değinmek gerek. Nüfusunun çoğu müslüman olan bir ülkenin AB'ye alınmasının, yaşamın her alanında, siyasette, okullarda, kamusal alanda önemli bir laikleşme ivmesi getireceği ortada. Bu, kiliselerin nüfuz alanlarının bir kısmından vazgeçmeleri anlamına geleceği için, bir kesimde korku uyandırıyor.

A.O.: *Eleştirel düşünce, aydınlar, içinden geçtiğimiz yeni toplumsallaşma süreci hakkındaki bu söyleşi için size çok teşekkür ederiz, Alex Demiroviç. Umarım en kısa zamanda sizi tekrar Türkiye'de görme ve tahlillerinizi tazeleme fırsatımız olur.*

A.D.: Ben teşekkür ederim.

Notlar

1 Alex Demirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule* [Non-konformist aydın: Eleştirel Kuramın Frankfurt Okulu'na dönüşmesi], Suhrkamp, Frankfurt 1999.

2 *Komplexitaet und Emanzipation: Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns* [Kompleksite ve Özgürleşme: Eleştirel Toplumsal Kuram ve Niklas Luhmann'ın Sistem Kuramı] , Westfaellisches Dampfboot, Münster 2001.

Ölümün Acımasız Aşkı

SLAVOJ ZIZEK

Oedipus'tan Önce Hamlet

Psikanalizde mitos denince, aslında akla TEK mitos, Oedipus mitosu gelmelidir – tüm diğer Freudçu mitoslar (öncül baba mitosu, Musa mitosunun Freud uyarlaması), önemleri tartışılmaz olsa da, bu mitosun çeşitlemeleridir. Gel gelelim *Hamlet* anlatısıyla birlikte işler biraz karışır. Standart, Lacan-öncesi, "naif" psikanalitik *Hamlet* okuması, tabii ki, Hamlet'in annesine duyduğu ensest arzuya odaklanacaktır. Hamlet'in, babasının ölümü karşısında yaşadığı şoksa, bir bilinç-dışı şiddet arzusunun (şu durumda babanın ölmesine yönelik arzunun) tatmininin özne üzerindeki travmatik etkisi olarak açıklanacaktır; ölü babanın Hamlet'e görünen hayaleti Hamlet'in kendi ölüm-arzusu nedeniyle duyduğu suçluluğun yansımasıdır; Claudius'a duyduğu nefret narsist rekabet duygusunun bir sonucudur – Hamlet'in aksine Cladius hâlâ annesine sahiptir; Ophelia'dan ve genel anlamda kadınlardan iğrenmesi ise, boğucu ensest ilişki biçimindeki cinselliğe duyduğu, baba yasakçılığının/cezalandırıcılığının yokluğunda ortaya çıkan şiddetli tepkinin ifadesidir… Yani, bu standart okumaya göre, Oedipus'un modern versiyonu olarak Hamlet, Antikiteden Modernliğe geçişte, Oedipusçu ensest yasağının güçlenmesine tanıklık eder: Oedipus'ta hâlâ ensestle ilgileniriz, Hamlet'teyse artık ensest arzu bastırılmış ve yer değiştirmiştir. Hamlet karakterinin bir obsesif nevrozlu olarak çizilmesi de bu yönde bir yoruma yol açar: Tarihin her döneminde (en azından Batı tarihinin her döneminde) var olan histerinin aksine, obsesif nevroz bütünüyle modern bir fenomendir.

Hamlet'in, Oedipus mitosunun modern versiyonu olarak yorumlandığı bu güçlü, cesur Freudçu okumayı hafifsememek gerekse de, sorun, onu şu olguyla dengelemenin bir yolunu bulmaktır: Hamlet Goetheci bir soyağacı

uyarınca modern (içe dönük, durgun, kararsız) entelektüel için bir model olarak ortaya çıksa da, aslında Hamlet mitosu Oedipus mitosundan daha eskidir. Hamlet anlatısının çatısı (kötü amcası babasını öldürüp tahtı ele geçirince, oğlun babasının intikamını alması; oğul amcasının haksız saltanatı altına yaşamını sürdürebilmek için deli taklidi yapar ve "çılgınca" ama gerçekçi sözler söyler) eski Kuzey kültürlerinden antik Mısır'a, İran'dan Polinezya'ya her yerde bulunan evrensel bir mitostur. Dahası bu anlatının nihai göndermesinin aile travmalarıyla bir ilgisinin olmadığı, asıl göksel meselelerle ilgisi olduğuna yönelik bir sonuca varmak için yeteri kadar delil vardır: Hamlet mitosunun nihai "anlamı", yıldızların kendi düzenleri içindeki hareketidir, örneğin, Hamlet mitosu, aile anlatısını, fazlasıyla incelikli astronomik gözlemlerle kuşatır…[1] Öte yandan bu çözüm de, her ne kadar ikna edici görünse de, çok geçmeden kördüğüm olacaktır: yıldızların hareketi kendi içinde anlamsızdır, libidinal bir yankısı olmayan, sırf doğal bir olgudur, peki ama, neden insanlar onu muazzam bir libidinal bağlamı olan böylesi bir aile anlatısına çevirmiştir, neden böyle metaforlaştırılmıştır? Diğer bir deyişle, "ne, ne anlama gelir?" sorusu bu okumayla yanıtlanamaz: Hamlet anlatısı yıldızlar anlamına mı gelir, yoksa yıldızlar Hamlet anlatısı anlamına mı, ya da örneğin, Antikçağın insanları, astronomi bilgilerini insan ırkının temel libidinal açmazlarına ilişkin içgörüleri çözümlemek için mi kullanmıştır?

Yine de bir şey açıkça ortadadır şu durumda: Zamansal ve mantıksal olarak, Hamlet anlatısı Oedipus mitosundan daha ESKİDİR. Burada Freud'un çok iyi bildiği bir şeyden, bilinçdışı yerdeğişim mekanizmasından söz ediyoruz: Mantıksal olarak daha eski olan şey, ancak, sözde "özgün" bir anlatının sonraki bir döneme ait ikincil bir bozunumu olarak, algılanır hale gelebilir, ancak böyle var olabilir, ya da ancak bu yolla kendisini temel metinsel değerler aracılığıyla kayda geçirebilir. İşte, gizil rüya-düşüncesiyle rüyada ifade bulan bilinçdışı arzu arasındaki farkı içeren ve genellikle yanlış teşhis edilen "rüya-ürünü"nün temel matrisi burada bulunur: Rüya-ürününde, gizil düşünce kodlanır/yer değiştirir, ama tam da bu yerdeğişim aracılığıyladır ki, asıl bilinçdışı düşünce kendi ifadesini bulur. Yani, Oedipus ve Hamlet söz konusu olduğunda, Hamlet'in Oedipus metninin ikincil bir bozunumu olduğuna yönelik çizgisel/tarihçi okumaya karşın, Oedipus mitosu (Hegel'in kanıtladığı gibi) Batı Yunan uygarlığının kurucu mitosudur (Sfenks'in ölüme atlayışıysa eski, Yunan-öncesi evrenin dağılmasını temsil eder) ve bu uygarlığın bastırılmış içeriği Hamlet'in Oedipus "bozunum"unda ifadesini

bulur – kanıtıysa Hamlet matrisinin, Klasik-öncesi mitolojide, tinsel yenilgisi Sfenks'in ölüme atlamasıyla temsil edilen antik Mısır'a kadar her yerde bulunmasıdır. (Yeri gelmişken, aynı şey Hıristiyanlık için de geçerli olabilir mi: Yeni Ahit'te Tanrı'nın öldürülmesinin, Eski Ahit'in "reddedilen" travmasını açığa çıkardığı tezi, Freud'un tezi değil midir?) Öyleyse, Hamlet'in Oedipus-öncesi "sırrı" nedir? Oedipus'un gerçek bir "mitos", Hamlet anlatısınınsa onun "modern" bir yerdeğişimi/bozunumu olduğuna yönelik görüşü koruyabiliriz – buradan çıkarılacak ders Oedipus "mitosunun" ve hatta belki de mitos "naifliğinin" ta kendisinin, yasaklanmış bir bilgiyi (hatta son tahlilde babanın müstehcenliğinin bilgisini) karartmak gibi bir işlevi olduğudur.

Öyleyse trajik bir dizide eylem ve bilgi birbirine nasıl bağlanır? Temel karşıtlık Oedipus'la Hamlet arasındaki karşıtlıktır: Oedipus eylemi gerçekleştirir (babanın öldürülmesini eylemini) çünkü ne yaptığını bilmemektedir; Oedipus'un aksine Hamlet bilir, ve bu sebepledir ki bir türlü harekete geçemez (babasının öldürülmesinin intikamını almak için harekete geçemez). Dahası, Lacan'ın da vurguladığı gibi, bilen yalnızca Hamlet değildir, Hamlet'in babası da, son derece gizemli bir biçimde, ölü olduğunu ve hatta nasıl öldüğünü bile bilir; Freudçu rüyadaki babaysa aksine ölü olduğunu bilmeyecektir – işte Hamlet'in minimal melodramatik biçeminin arkasında yatan bu aşırı bilgidir. Bu da demek oluyor ki, yanlış teşhis ya da bilgisizlik üzerine kurulu olan trajedinin aksine, melodrama her zaman için, umulmadık ve aşırı bir bilgi gerektirir – söz konusu aşırı bilgiye sahip olan öykünün kahramanı değil, onun ötekisidir; bilgi ancak sona varıldığında, son melodramatik çözülme anında kahramana iletilir. Wharton'un *The Age of Innocence*'ının incelikli melodramatik finalindeki çözülmeyi hatırlamak yetecektir; Kontes Olenska'ya uzun yıllardır tutkulu bir yasak aşkla bağlı olan koca, genç karısının başından beri bu gizli tutkunun bilincinde olduğunu öğrenir. Eğer talihsiz *Bridges of the Madison County*'nin sonunda, ölmek üzere olan Francesca, bir *National Geographic* fotoğrafçısıyla tutkulu bir ilişkiye girdiğinin ve bu ilişkinin onun için büyük önem taşıdığının, başından beri, kocası tarafından gayet iyi bilindiğini öğrenseydi ve dünya işlerine dalmış saf bir adam sandığı kocasının, sırf onu üzmemek için bu konuyu hiç açmadığını anlasaydı, belki de bu, filmi kurtarabilirdi. Bilginin gizi burada yatıyor; bir durumun bütün bir psişik ekonomisi, nasıl olur da, kahraman doğrudan bir şey öğrendiği zaman değil de (uzun süredir bastırılan bir gizin açığa çıkması, örneğin), bilgisiz sandığı ötekinin, başından beri, görünüşü kurtarmak için bilmezlikten gelse de, gerçekte bil-

memesi gerekeni hep bildiğini öğrendiği zaman, böylesine radikal bir biçimde değişir – uzun süre gizli bir ilişki yaşayan, sonra bir anda, karısının başından beri olup bitenleri bildiğini, ama nezaketi, ya da daha da kötüsü aşkı yüzünden sessiz kaldığını öğrenen bir kocanın durumundan daha küçük düşürücü bir durum var mıdır? *Terms of Endearment*'da Debra Winger, bir hastane odasında kanserden ölmek üzereyken, oğluna (karı koca ayrılmıştır ve oğul, bundan annesini sorumlu tutmaktadır), onun tarafından ne kadar çok sevildiğini bildiğini söyler – o öldükten sonra, günü gelince, oğlun kendisinin de bu gerçeği anlayacağını bilmektedir; o gün gelince oğul, geçmişte annesine duyduğu nefret yüzünden suçluluk duyacaktır, anneyse oğlunu peşinen affederek, onu gelecekte duyacağını suçluluğun yükünden kurtarır… gelecekteki suçluluğun bu manipülasyonu, melodramın en iyi örneğidir; bağışlama ediminin kendisi, oğlu peşinen suçlu kılar. (Burada, bu suçlamanın ta kendisinde, bir bağışlama aracılığıyla gerçekleştirilen bu sembolik borçlandırmada, Hıristiyanlığın en yüksek hilesi bulunur.) Öte yandan, "yapsa da ne yaptığını bilmiyor" ve "biliyor ve bu yüzden yapamıyor" çiftine eklememiz gereken üçüncü bir formül var: "ne yaptığını gayet iyi biliyor ve yine de yapıyor." Eğer ilk formül geleneksel kahramanı, ikinci formülse erken modern kahramanı kuşatıyorsa, bilgiyi VE eylemi çok anlamlı bir boyutta birbirine bağlayan sonuncu formül, geç modern – çağdaş – kahramana karşılık gelecektir. Yani bu üçüncü formül, bir biçimde, en alçaktakiyle en yüksektekinin rastlaştığı Hegelci spekülatif yargıya benzer bir biçimde, birbirine bütünüyle karşıt iki ayrı okumaya olanak verir: Bir yandan, "ne yaptığını gayet iyi biliyor ve yine de yapıyor" deyişi, ahlak yoksunu kinik bir tavrın en açık ifadesidir – "evet ben bir alçağım, aldatır ve yalan söylerim, ne olmuş yani? Hayat böyle!"; diğer yandan, aynı "ne yaptığını gayet iyi biliyor ve yine de yapıyor" deyişi, kinizmin en radikal karşıtının bir ifadesi de olabilir, yani, yapmak üzere olduğum şey kendi esenliğim ve bana en yakın, benim için en değerli olan kişilerin esenliği açısından korkunç sonuçlara yol açacak olsa da, merhametsiz ahlaki buyruk nedeniyle, bunu YAPMALIYIM. (*Noir* kahramanın tipik tavrını hatırlayalım: gayet iyi bilmektedir ki, eğer *femme fatale*'in çağrısına uyarsa, mutlaka bir felaket çıkacaktır karşısına, bir çifte tuzağa doğru sürüklenmektedir, kadın mutlaka ona ihanet edecektir; ama yine de direnemez ve yapacağını yapar…) Bu yarılma "patalojiğin" alanıyla – esenlik, haz, yararın alanı – ahlaki buyruk arasındaki yarılma değildir: Aynı zamanda, çoğunlukla uyduğum ahlaki normlarla, uymak zorunda kaldığım koşulsuz buyruk arasındaki yarılma da olabilir;

"insanın kendi oğlunu öldürmesinin ne anlama geldiğini gayet iyi bilen" ama yine de bunu yapmaya kalkan İbrahim'in çıkmazı gibi, ya da yüce Tanrının daha yüksek bir amacı uğruna korkunç bir günah işlemeye (ebedi ruhunu kurban etmeye) razı olan bir Hıristiyan'ın düştüğü durum gibi… kısacası, özgün modern post- ya da üst-trajik durum, daha yüksek bir zorunluluk beni kendi varlığımın ahlaki özüne ihanet etmeye zorladığında ortaya çıkar.

Ölümcül bir günah olarak cimrilik

Öyleyse modernliğin kırılması nerededir? Mitosun kapatmaya çalıştığı yarık ya da çıkmaz nerededir? İnsanın aklı eski ahlak geleneğine dönmeye çeliniyor: Kapitalizmin kökeni cimrilik günahı, cimri mizaçtır – burada uzun süredir şüpheyle yaklaşılan Freudçu "anal karakter" kavramı ve onun kapitalist birikimle bağlantısı beklenmedik bir destek buluyor kendisine. Hamlet'te (Perde I, Sahne 2), aşırı tutumluluğun çirkin karakteri kesin bir biçimde formüle edilmiştir:

> Horatio: Lordum, babanızın cenazesine geldim.
> Hamlet: Rica ederim, benimle alay etme, okul arkadaşım
> Bana kalırsa annemin düğününü görmeye geldin sen.
> Horatio: Gerçekten, lordum, cenazenin üstünden pek geçmemişti.
> Hamlet: Cimrilikten, cimrilikten, Horatio!
> Cenaze yemeğinin fırında pişen etleri,
> Düğün sofralarında sunuldu soğuk soğuk.

Burada asıl önemli nokta, "cimriliğin" sıradan bir "masraftan kaçınma"yı temsil etmediği, uygun bir yas töreninin hakkının verilmediğini ifade etmek için kullanıldığıdır: Cimrilik (bu örnekte, aynı yemeğin çifte kullanımı) törensel değeri bozar, ki bu değer Lacan'a göre, Marx'ın değer yorumunda ihmal edilmiştir:

> Bu terim /cimrilik/ modern toplumun kullanım değeriyle değişim değeri arasında yaptığı düzenlemelerde, Marxçı ekonomi analizinin görmezden geldiği bir şeyler olduğunun en belirgin işaretidir, bizim zamanımızın düşüncesi için baskın bir şeydir görmezden gelinen – gücünü ve uzanımını her an hissettiğimiz bir şey: törensel değerler.[2]

Peki öyleyse kötü bir alışkanlık olarak "cimriliğin" yeri neresidir?[3] Aristotelesçi bir kafayla, cimriliği karşıt ucu olan savurganlığın yanına koymak, ardından, tabii ki, bir orta terim icat etmek – diyelim ki, tutumluluk, her iki uçtan uzakta durarak ölçülü harcama yapma sanatı – ve bu orta terimi erdem saymak çok kolay olurdu. Gel gelelim, varyemezin paradoksu ölçülülüğün kendisinden bir aşırılık çıkarmış olmasıdır. Yani, arzunun standart koşulu ihlalci karakterine yoğunlaşır: Ahlak (ön-modern anlamıyla, "yaşama sanatı" olarak) artık ölçülülüğün ahlakı haline gelmiştir, belli sınırların ötesine gitme dürtüsünü bastırma ahlakıdır, tanımı gereği ihlalci olan arzuya karşı gelişen dirençtir – beni yeyip bitiren cinsel tutku, oburluk, cinayetle bile tatmin olmayan yıkım tutkusu… Bu ihlalci arzu kavramına karşı, Varyemez arzuyla (ve böylece aşırı bir nitelikle) ölçülülüğe yatırım yapar: Para harcama, tutumlu ol, gitmesine izin verme ve elinde tut – hep bilindik "anal" nitelikler. Ve yalnızca BU arzu, bu karşı-arzu, *par excellence* arzudur. Burada Hegelci *gegensaetzliche Bestimmung*[4] kavramını kullanmak çok doğru olacaktır: Marx'ın iddası, üretim-dağıtım-değişim-tüketim zincirindeki "üretim"in çifte bir değeri olduğu, "üretim"in aynı zamanda hem zincirdeki terimlerden biri, hem de bütün dizinin kurucu ilkesi olduğuydu: Kurucu ilke olarak üretim, dizideki terimlerden biri olarak "üretim"de, Hegel terminolojisini kullanan Marx'tan alıntılayacak olursak, "karşıt belirlenimi içinde kendisiyle"[5] karşılaşıyordu. Arzu için de aynı şey geçerlidir: Arzunun farklı türleri vardır (örneğin, haz ilkesinin altını oyan aşırı bağlılık); bu türler arasında, "kendisi olarak" arzu, "karşıt belirlenimi" içinde, varyemez kılığında ve arzunun ihlalci hareketinin tam karşıtı olan cimrilikte, kendisiyle karşılaşır. Lacan Moliere'i ele alırken bunu açık biçimde ortaya koyar:

> Fantezinin nesnesi, imge ve *pathos*, öznenin sembolik olarak yoksun kılındığı şeyin yerine geçen o öteki öğedir. Öyleyse hayali nesne, kendisinde söz konusu varlığın niteliklerini ya da boyutunu yoğunlaştırabilecek bir yanılsamaya, Simone Weil'in bu yoğunlukları ve bir adamla arzusunun nesnesi arasındaki en geçişsiz ilişkiyi ele alırken izini sürdüğü o gerçek varlık yanılsamasına [*leurre de l'etre*] dönüşebilecek durumdadır: Söz konusu ilişki Moliere'in Cimri'sinin kasasıyla ilişkisidir. Bu insan arzusundaki nesnenin fetiş karakterinin bir sonucudur. […] Hayali fantezideki nesnenin geçişsiz karakteri onu en yaygın dillendirilen biçimlerinde sapkın arzu kutbu olarak belirler.[6]

Yani, eğer arzunun gizinin ayırdına varmak istiyorsak, tutkularının kölesi olan ve onun uğruna her an her şeylerini feda etmeye hazır olan aşığa ve katile değil, cimrinin, kazanımlarını toplayıp sakladığı gizli yere, yani koynuna bakmalıyız. Tabii ki buradaki giz, cimri figüründe, aşırılığın yoklukla, gücün iktidarsızlıkla, açgözlü istifçiliğinse, nesnenin, kişinin yalnızca gözlemleyebileceği, asla tadamayacağı yasak/dokunulmaz Şey'e yükseltilmesiyle buluşmasıdır. En müthiş cimri aryası, Rossini'nin *Il barbiere di Siviglia*'sının birinci perdesinden Bartolo'nun "A un dottor della mia sorte"si değil midir? Takıntılı deliliği genç Rosina'yla sevişme fikrine tümüyle kayıtsız kalmasına yol açar – onunla evlenmek, onu, bir cimrinin kasasını sahiplendiği gibi sahiplenip korumak istemektedir.[7] Daha felsefi bir açıdan yaklaşacak olursak, cimrinin paradoksu iki uyuşmaz ahlak geleneğini bir araya getirmeye çalışmasıdır: Aristotelesçi ölçülülük ahlakıyla, "haz ilkesini" dışlayan Kantçı koşulsuz buyruk ahlakı – cimri ölçülülük maksiminin kendisini bir Kantçı koşulsuz buyruğa yükseltir. Ölçülülük kuralına bağlılık, aşırılıkların engellenmesi, böylece kendi başına, bambaşka bir aşırılık – bir artık-zevk – yaratır.

Öte yandan kapitalist modernizm bu mantığa bir kırılma getirir: Kapitalist artık kilitli kapılar ardında sakladığı hazinesine tapan, tek başına kaldığında kapı deliğinden hazine sandığına bakan yalnız cimri değildir; özne artık parasını koruyup büyütmesinin tek yolunun para harcamak olduğuna ilişkin temel paradoksu kabullenmiştir – Juliet'in balkon sahnesindeki aşk formülü ("verdikçe alıyorum") sapıkça bir değişime uğrar – kapitalist cesaretin formüle de tam bu değil midir? Kapitalist, yatırım yaptıkça (ve yatırım yapmak için borç aldıkça) kazanır, böylece, çizginin sonunda, Donald Trump gibi, ya hiç parası olmayan ya da eksi bakiyede olan ama gelecekteki kârları dolayısıyla "zengin" sayılan salt sanal kapitalistlere varırız. Hegelci "karşıt belirlenim"e geri dönecek olursak, kapitalizm bir biçimde, arzuya teslim olmanın (yani nesneyi tüketmenin) karşıt belirlenimi (görünüş biçimi) olarak cimrilik kavramı çevresinde döner: Burada cins, para hırsıdır, öte yandan aşırı, sınırsız tüketim, kendi görünüşü biçimindeki para hırsıdır (karşıt belirlenim).

Bu temel paradoks, tüketicinin cimriliğine seslenen en temel pazarlama stratejileri vb. fenomenleri türetmemizi sağlamıştır: "Bunu al, daha çok harca, böylece tutumlu davranmış olursun, fazladan bedava bir şey alırsın". Şu ünlü şoven-erkekçi kadın imgesini hatırlayalım, kadın alışverişe çıkar ve son-

ra eve gelir, kocasına yapıp ettiklerini anlatır: "200 $ tasarruf ettik! Bir tane ceket alacaktım, üç tane aldım, 200 $ indirim yaptılar!" Bu fazlalığın cisimleşmiş hali, üçte biri farklı bir renge boyanmış diş macunu tüpüdür, farklı renge boyanmış olan kısımda şöyle yazar: "%30'u bedava!" – böyle durumlarda içimden hep şöyle demek geliyor: "O zaman bana bedava olan o %30'u verin!" Kapitalizmde "uygun fiyat"ın tanımı İNDİRİMLİ fiyattır. Fazlasıyla yıpranmış olan "tüketim toplumu" ifadesi, ancak kişi tüketimi tam karşıtının, cimriliğin görünüşünün bir biçimi olarak algılarsa ayakta durabilir.[8]

Burada Hamlet'e ve törensel değere geri dönmeliyiz: Tören, nihayetinde, cömert bir tüketime yer açan kurban törenidir – kesilen hayvanın iç organlarını (kalbini, bağırsaklarını) tanrılara adadıktan sonra, etin geri kalanını mideye indirmeye hakkımız vardır. Bu "batıl" kurban töreninden kurtulmak isteyen modern "total ekonomi" kurban olmadan özgür tüketime izin vermek yerine bu cimrilik paradoksunu doğurur – cömert tüketim diye bir şey YOKTUR, tüketime, ancak karşıtının görünüşünün biçiminde işlev görürse izin verilebilir. Peki Nazizm, temelde, Lacan'ın Seminer XI'de ortaya koyduğu gibi "belirsiz tanrılara" dev bir kurban sunmaktan öte bir şey olmayan holokost aracılığıyla törensel değeri doğru yerine geri koymaya yönelik umutsuz bir girişim değildi de neydi?[9] Pek tabii ki, kurban edilen nesne Yahudi, yani kapitalist cimrilik paradoksunun cisimleşmiş haliydi. Faşizm bu kapitalist mantığa karşılık gelen girişimler dizisinde konumlandırılmalıdır: "Yahudi"de cisimleşen fazlalığın kesilmesi aracılığıyla "dengeyi yeniden sağlama"ya yönelik Faşist korporatist girişim dışında, modernizm öncesi hakim saf harcama jestini geri getirmeye yönelik girişimin farklı versiyonlarını da burada anmalıyız – *junkie* figürünü hatırlayalım, tek gerçek "tüketim öznesi", tüm bağlarından kurtulan *jouissance*'ında kendisini bütünüyle, ölümüne tüketen tek odur.[10]

Mesih niçin çarmıhta öldü?

Peki öyleyse, bu iki çıkış kapalı olduğuna göre, cimri tüketim çıkmazından nasıl kurtulacağız? Belki de çıkış, Hıristiyan sevgi kavramındadır: "Çünkü Tanrı dünyayı öyle sevdi ki, biricik oğlunu verdi, ona inanan yok olmayacak ve sonsuz yaşama kavuşacak." (Yuhanna 3:16) Hıristiyan inancının bu temel öğretisini tam olarak nasıl kavramamız gerekiyor?[11] Bu "biricik oğlunu verdi"yi kavradığımız anda sorunlar çıkıyor, Mesih'in ölümünden, yani Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiye ait bir kurban jestinden

söz ediliyor. Eğer Tanrı'nın, onun için en değerli olan şeyi, yani öz oğlunu kurban ederek insanlığı kurtardığını, bu yolla insanların günahlarını satın aldığını iddia edersek, bu eylemi açıklamanın sonuçta iki yolu vardır: Ya Tanrı'nın kendisidir böyle bir cezayı talep eden ve Mesih, babası Tanrı'nın ceza gereksinimini karşılamak için insanlığı temsilen kendisini kurban eder; ya da Tanrı her şeye gücü yeten değildir; tıpkı Yunan tragedyasının kahramanları gibi, daha yüce bir Kadere tabidir: Gerçekleştirdiği yaratma edimi, Yunan kahramanının kaçınılmaz eylemleri gibi, istemediği korkunç sonuçlar doğurur ve Adaletin dengesini yeniden sağlamasının tek yolu en değerli olan şeyini, yani öz oğlunu kurban etmesidir – bu anlamda Tanrı'nın kendisi, en uç İbrahim'dir. Hıristolojinin en temel problemi, Mesih'in kurban edilmesinin bu iki okumasının üstesinden gelmektir, bu iki okuma kendilerini eşit bir güçle dayatır:

> Tanrı'nın bizim ya da bizim bir temsilcimizin tazminatına ihtiyacı olduğu, ya da Tanrı'nın üstünde bir tür ahlak düzeni olduğu ve Tanrı'nın tazminat talep ederek bu düzene uymak zorunda olduğu kesinlikle düşünülmemelidir.[12]

Şu durumda sorun, bu iki seçeneğin önüne nasıl geçileceğidir, hele ki Kitabı Mukaddes'in kendi sözleri ikisinin ortak tezini destekliyorken: Mesih'in eylemi birçok kez, Mesih'in kendi ağzından, diğer Kitabı Mukaddes metinleri ve ayrıca önde gelen Kitabı Mukaddes yorumcuları tarafından"fidye" olarak tanımlanır. İsa bizzat kendisi "canını birçokları için fidye vermek için" geldiğini söyler (Markos 10:45); Timoteosa 2:5-6 "Tanrı ve insanlar arasında bir meyancı" olarak Mesih'ten söz eder, o "herkes için kendisini fidye vermiş olan Mesih İsa'dır". Aziz Pavlus, Hıristiyanların "paha ile satın alınan" köleler olduğunu söylediğinde (Korintoslulara 6:20), Mesih'in ölümünün özgürlüğümüzün satın alınması olarak anlaşılması gerektiğini ima eder. Öyleyse acı çekip ölerek, bizi özgür bırakmak için gereken bedeli ödeyen ve böylece bizi günahın yükünden kurtaran bir Mesih'imiz var; peki öyleyse, Mesih'in ölümü ve dirilişi aracılığıyla günaha kölelikten ve ölüm korkusundan kurtulduysak, bu bedeli kim talep etmiştir? Fidye kime ödenmiştir? Erken dönem Hıristiyan yazarlarından bazıları bu sorunu açık bir biçimde fark ederek, sapkın da olsa mantıklı bir çözüm önerdiler: Mesih'in kurban edilmesi bizi Şeytan'ın gücünden kurtardığına göre, Mesih'in ölümü

Tanrı'nın Şeytan'a ödediği bir bedeldi, günahkarken sahibimiz Şeytan'dı, gereken bedel ödenince Şeytan bizi serbest bıraktı. Burada da aynı çıkmazla karşılaşıyoruz: Eğer Mesih Tanrı'nın kendisine sunulan bir kurbansa, Tanrı'nın neden böyle bir kurban talep ettiği sorusu çıkıyor ortaya. Ona ihanet eden insanlarla barışmak için ağır bir bedel isteyen zalim, kıskanç bir Tanrı mıdır o hâlâ? Eğer Mesih bir başkasına kurban edildiyse (Şeytan'a), o zaman da Tanrı'yla Şeytan'ın bir tür müşteri-esnaf ilişkisi içinde olduğu tuhaf bir sahne çıkıyor karşımıza.

Tabii ki Mesih'in insanlık için ölümü "anlaşılması" kolay bir şeydir, bu eylemde korkunç bir "psikolojik güç" vardır: Her şeyin temelde yanlış gittiğine ve bundan bizim sorumlu olduğumuza, insan varlığında derin bir kusur bulunduğuna, asla bedelini ödeyemeyeceğimiz korkunç bir suçun yükünü taşıdığımıza yönelik bir düşünce peşimize takıldığında, mutlak bir biçimde masum bir varlık olan Tanrı'nın, sırf bize duyduğu sonsuz sevgi sebebiyle, günahlarımız için kendisini kurban edeceği ve bizi özgür kılacağı düşüncesi, yalnız olmadığımızın, Tanrı için önemli olduğumuzun, bizi umursadığının, Yaratıcı'nın sonsuz Sevgisi tarafından korunduğumuzun kanıtı olarak işlev görür – tabii aynı zamanda biz de ona sonsuza dek borçluyuzdur. Böylece Mesih'in ölümü ahlaklı bir hayat sürmemizi bize sonsuzca hatırlatan ve dahası bizi buna teşvik eden bir olaydır – ne yaparsak yapalım, Tanrı'nın öz oğlunu bizim için feda ettiğini hatırlamamız gerekir… Öte yandan böyle bir yorum açıkça yetersiz kalacaktır, çünkü bu eylem özü itibarıyla teolojik terimlerle açıklanmalıdır, psikolojik mekanizmalarla değil. Giz olduğu gibi kalır ve en bilgili teologlar bile (örneğin Canterbury'li Anselm) yasacılık tuzağına düşme eğilimi gösterirler. Anselm'e göre, ortada günah ve suç olduğunda, bir şeylerin tatmin edilmesi, insan tarafından işlenen günahın silinmesi için bir şeyler yapılması gerekir. Gel gelelim insanlık böyle bir tatmin sağlayabilecek kadar güçlü değildir – ancak Tanrı bunu yapabilir. Böylece geriye tek bir çözüm kalır, Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesi, Tanrı-insanın, aynı zamanda hem tastamam bir ilah hem de tastamam bir insan olan bir kişiliğin ortaya çıkması: Bir Tanrı olarak, gereken bedeli ödeyecek gücü vardır ve bir insan olarak da bu bedeli ödemekle yükümlüdür.[13]

Bu çözümle ilgili sorunsa şu ki, günah için bedel ödenmesi düşüncesinin içerdiği zorunluluk sorgulanmıyor, basit bir biçimde kabulleniliyor – burada soru oldukça naif bir soru: Tanrı neden bizi dosdoğru affedivermiyor? Neden günahın bedelini ödeme zorunluluğuna riayet etmek durumunda?

Hıristiyanlığın temel öğretisi tam da bunun tersi bir duruma, cezanın yasacı mantığının askıya alınmasına, bir geri dönüş mucizesiyle yeni bir başlangıcın mümkün olabileceği ve bu başlangıçla geçmiş borçlarımızın (günahlarımızın) basitçe silinebileceği esasına işaret etmiyor mu? Konuyu görünürde benzer bir çizgide, ama radikal bir vurgu farkıyla ele alan Karl Barth, "Bizim Yerimize Yargılanan Yargıç" başlıklı denemesinde deneysel bir çabayla şöyle bir cevap öneriyor: Tanrı önce Yargıç olarak insanlığı yargılar, ardından bir insana dönüşerek kendi biçtiği bedeli kendisi öder, cezayı kendisi çeker, "böylece onunla barışmamızın, ona dönmemizin onun tarafından belirlenen bir yolu ortaya çıkar."[14] Yani, uygunsuz gibi görünecek bir yolla ifade edecek olursak, Ona sempati duymamıza neden olacak ve böylece ona dönmemizi sağlayacak bir nihai örnek oluşturmak için Tanrı önce insan olur ardından kendisini kurban eder… Bu fikir ilk Abelardus tarafından ifade edilmiştir: "Tanrı'nın Oğlu bizim doğamıza büründü, ve bu doğada, hem sözleri hem de ölümüne sebep olan davranışlarıyla bizi eğitmeyi görev edindi, böylece sevgi aracılığıyla bizi kendisine bağladı."[15] Burada Mesih'in ölmesinin nedeni yasacı bir ceza anlayışı değil, ölümünün biz, günahkarlar üzerindeki öğretici, dini-ahlaki etkisidir: Eğer Tanrı bizi dosdoğru bağışlayacak olsaydı, bu bizi dönüştürmezdi, bizi yeni, daha iyi insanlar haline getirmezdi – ancak ve ancak Mesih'in kendisini kurban etmesinin uyandırdığı acıma ve minnettarlık, borçluluk duygusu sayesinde, dönüşmemiz için gerekli olan gücü kazanabiliriz… Bu akıl yürütmede de eksik bir şey olduğunu görmek zor değil: Sırf insanları etkilemek uğruna, onun için en değerli olan şeyi, öz oğlunu kurban eden bir Tanrı, tuhaf bir Tanrı değil de nedir? Tanrı'nın bizi sevgi aracılığıyla kendisine bağlamak için Oğlunu kurban ettiğine ilişkin düşünceye yoğunlaştığımız zaman işler daha da sarpa sarıyor: Öyleyse mesele yalnızca Tanrı'nın bize duyduğu sevgi değil, aynı zamanda biz, insanlar tarafından sevilme arzusu (narsist bir arzu) – Tanrı'nın bu okuması, tuhaf bir biçimde Patricia Highsmith'in *Heroine*'indeki çılgın mürebbiyeyi hatırlatmıyor mu; çocukları alevlerin içinden kurtararak aileye duyduğu bağlılığı kanıtlamak uğruna, bütün evi ateşe veren mürebbiyenin Ondan ne farkı olabilir şu durumda? Bu çizgide ilerlersek, Tanrı önce Düşüşe neden olur (ona ihtiyaç duyacağımız koşulların oluşmasını sağlar) ve ardından bizi kurtarır, yani bizi bizzat kendisinin sorumlu olduğu bozulmuşluğun içinden çekip alır.

Peki bu Hıristiyanlığın kusurlu bir din olduğunu mu kanıtlıyor? Yoksa çarmıha gerilmenin farklı bir okuması mümkün müdür? Bu durumdan

kurtulmak için Mesih'in, Adalet'in dengesinin yeniden kurulmasına hizmet eden intikam ya da cezaya ilişkin döngüsel mantığı alt üst eden – ya da daha doğrusu, askıya alan – deyişlerini hatırlamamız gerekir: "Göze göz, dişe diş" yerine, "Eğer biri sağ yanağına vurursa, ona sol yanağını dön!" Burada asıl mesele, aptalca bir mazoşizm, ya da kişinin aşağılanmayı kabullenerek göstereceği alçakgönüllük değil, adaletin dengesinin yeniden kurulmasının döngüsel mantığının kesintiye uğratılmasıdır. Aynı satırlarda, Mesih'in kendisini kurban etmesi, paradoksal doğasıyla (günahlarımızın bedelini ödeyen kişi, bizim günah işleyerek karşımıza aldığımız, güvenini boşa çıkardığımız, ihanet ettiğimiz kişidir), günah ve ceza, yasal ya da ahlaki bedel, yani "hesapların kapatılması" mantığını askıya alır; bunu onu bir yanılsama noktasına getirerek yapar. Bu askıya alma eylemini gerçekleştirmenin tek yolu, suç ve ceza/bedel zincirini kırmak, kendini-silmeye bütünüyle hazır olmaktır. Ve SEVGİ, en temel düzeyde, bedel zincirini kırmaya hizmet eden paradoksal bir jestten başka bir şey değildir. Öyleyse ikinci adım, kendini yok etmeyi peşinen kabul eden ve bu uğurda mücadele veren birinin korkunç gücü üzerine yoğunlaşmak olacaktır – Mesih bir başkası tarafından ya da bir başkası için kurban edilmemiştir, Mesih kendisini kurban etmiştir.

Üçüncü adımsa Tanrı'yla insan arasında bir aracı olarak Mesih kavramı üzerine eğilmek: İnsanların Tanrı'ya geri dönmesi için, aracının kendisini kurban etmesi gerekir. Diğer bir deyişle, Mesih burada olduğu sürece, Tanrı'yla insanın yeniden birleşmesinin temsili OLAN Kutsal Ruh asla var olamaz. Tanrı'yla insan arasında bir aracı olarak Mesih, günümüzün yapı-sökümcü terimleriyle açıklayacak olursak, ikisi arasında olanaklılığın VE olanaksızlığın koşuludur: Bir aracı olarak, aynı zamanda iki karşıt kutup arasında tam bir buluşmanın gerçekleşmesinin önündeki engeldir. Ya da, Hıristiyanca akıl yürütmenin Hegelci terimleriyle ifade edecek olursak: İki terim vardır (Tanrı'nın oğlu olan Mesih, tastamam bir ilah, ve insanın oğlu olan Mesih, tastamam bir insan), ve karşıt kutupların birleştirilmesi için, bir "sonuca" varılması için (insanlık Kutsal Ruh'ta Tanrı'yla bütünüyle birleşir), aracının kendisini bu resimden silmesi gerekir. Mesih'in ölümü, Tanrı'nın, kendisinin Ötesinde, önce görünüp ardından yine kendisine çekildiği o kutsal doğum ve ölüm döngüsünün bir parçası değildir. Hegel'in de ortaya koyduğu gibi, çarmıhta ölen, aşkın Tanrı'nın ete kemiğe bürünmüş hali değildi, çarmıhta ölen Kendisinin Ötesindeki Tanrı'ydı. Mesih'in ölümü aracılığıyla, Tanrı'nın Kendisi artık ötede değildir, Kutsal Ruh'a göçer (cemaate ait olan

ruha). Diğer bir deyişle, eğer Mesih birbirinden kopuk iki varlık arasında bulunan bir aracı olsaydı (Tanrı ve insanlık), ölümü, artık dolayım diye bir şey olmadığı, iki varlığın yine tek parça olduğu anlamına gelirdi. Demek ki, şurası kesin, Tanrı daha güçlü bir anlamda "aracı" olmalıdır; Kutsal Ruh'ta, burada iki kutup doğrudan birleştiği için, artık Mesih'e ihtiyaç yok diye düşünülemez; bu dolayımın mümkün olması için, iki kutbun doğalarının radikal bir biçimde değişmesi gerekir, yani, bir ve aynı hareketle, ikisinin birden bir özdeğişime uğraması gerekir. Mesih bir yandan, ölümü aracılığıyla Tanrı-Babanın Kutsal Ruh'a göç ettiği, kaybolan aracı/dolayımdır; diğer yandan, ölümü aracılığıyla insan topluluğunun yeni bir tinsel aşamaya geçtiği aracı/dolayımdır.

Bu iki işlem birbirinden kopuk değildir, bir ve aynı hareketin iki farklı yönüdür: Tanrı'nın aşkın Ötelik karakterini yitirerek Kutsal Ruh'a (inananlar oluşan cemaatin ruhuna) geçtiği hareketle, "düşkün" insan topluluğunun Kutsal Ruh'a yükseltildiği hareket birbirine EŞİTTİR. Diğer bir deyişle, Kutsal Ruh'ta insanlar ve Tanrı, Mesih'in aracılığı olmaksızın doğrudan iletişim kurarlar diye bir şey yoktur; yalnızca doğrudan rastlaşırlar – Tanrı inananlardan oluşan cemaatin Kutsal Ruhu dışında bir şey DEĞİLDİR. Mesih, Tanrı'yla insan arasında doğrudan iletişim kurulmasını sağlamak için değil, artık iletişim kurulacak aşkın bir Tanrı olmadığı için ölmek zorundadır.

Yakın bir tarihte Boris Groys'un da işaret ettiği gibi,[16] Mesih dinler tarihindeki ilk ve tek *"ready-made* Tanrı"dır: Tastamam bir insandır, onu diğer insanlardan ayırt eden bir şey yoktur – bedensel görünüşünde onu özel biri yapan herhangi bir şey bulunmaz. Yani, nasıl ki Duchamp'ın pisuarı ya da bisikleti, içkin birtakım nitelikler yüzünden değil de, doldurmak üzere üretildikleri mekan yüzünden birer sanat nesnesiydi, Mesih de içkin "ilahi" nitelikleri yüzünden değil, öncelikle insan olarak, Tanrı'nın oğlu olması yüzünden Tanrı'dır. Bu yüzden, Mesih'in ölümü karşısındaki uygun Hıristiyanca tavır, onun ölü bedenine melankolik bir biçimde bağlanmak değil, sonsuz bir coşku duymaktır: Pagan Bilgeliğinin nihai ufku melankolidir – sonunda her şey küle döner, dolayısıyla kişi ayrılmasını, hazdan vazgeçmesini öğrenmelidir – eğer melankolik OLMAYAN bir din varsa, o da Hristiyanlıktır; her ne kadar kayıp bir nesne olarak Mesih'e melankolik bir bağlılık duyulduğu yönünde yanlış bir görüntü verilse de.

Böylece Mesih'in ölümü radikal bir bakışla ANLAMSIZDIR: alışverişin bir parçası değil, biz, düşkün insanlığa duyduğu sevgiyi göstermek için ger-

çekleştirdiği fazladan, aşırı, haksız bir jesttir. Günlük yaşamlarımızda, birine onu gerçekten sevdiğimizi göstermek istediğimizde, bunu ancak onun için fazladan bir harcama yaparak gerçekleştirebilmemize benziyor bu. Mesih bizim günahlarımız için bedel "ödemez" – Aziz Pavlus'un da açıkça ortaya koyduğu gibi, bir biçimde bu ödeme, değişim mantığının kendisi GÜNAHTIR, ve Mesih'in eyleminin iddiası bu değişim zincirinin kırılabileceğini göstermektir. Mesih insanlığı günahlarının borcunu ödeyerek değil, bize günah ve ödeme kısırdöngüsünü kırabileceğimizi göstererek kurtarmıştır. Bizim günahlarımızın borcunu ödemek yerine, Mesih bu borcu kelimenin düz anlamıyla SİLER, sevgi aracılığıyla onları tersine çevirir, "yok eder".

Kurbanın sahteliği

Peki öyleyse kurban nedir? Onda *a priori* sahte olan şey nedir? En temelde, kurban değişim kavramı üzerine kuruludur: Ötekine benim için değerli olan bir şey sunarım ve bunun karşılığında Ötekinden, benim için, verdiğim şeyden daha önemli olan bir şey beklerim ("ilkel" kabileler de Tanrılarına hayvan ve hatta insan kurban ederler – Tanrıların, yeterince yağmur yağdırma, ordulara zafer kazandırma vb. yollarla geri ödeme yapacağı beklentisiyle). Bir sonraki ve daha karmaşık bir aşama, kurbanı, kurbanın sunulduğu Ötekiyle karlı bir alışveriş ilişkisine girme kaygısını doğrudan taşımayan bir jest olarak kavramak olacaktır: Burada daha temelde kurbanın amacı, orada, kurbanlarımız aracılığıyla dillendirdiğimiz yakarışlara cevap verebilecek (ya da vermeyecek) bir Öteki OLDUĞUNU ortaya koymaktır. Öteki bana dilediğim şeyi vermese de, en azından bir Öteki VARDIR ve belki bir dahaki sefere daha farklı bir tepki verir: Başıma gelebilecek tüm felaketleri de kapsayan şu dışarıdaki dünya, o zaman anlamsız kör bir mekanizma olmaz, olanaklı bir diyalogun bir parçası olur, böylece en büyük felaket bile, kör talihin hükümranlığı dayatmak yerine, kendisini anlamlı bir cevap olarak okutur… Lacan burada bir adım daha öteye gider: çoğunlukla Lacancı psikanalizle bağlantılandırılan kurban kavramı, büyük Ötekinin kısırlığının inkarına hükmeden bir jesttir; en temelde, özne kendisi adına herhangi bir çıkar kaygısıyla kurban sunmaz, Ötekindeki boşluğu doldurmak, Ötekinin kısırlığının, ya da en azından tutarlılığının görünüşünü askıya almak için yapar bunu. 1938 tarihli bir Hollywood klasiği, serüven melodramı *Beau Geste*'yi hatırlayalım, iyi yürekli halalarıyla (Gary Cooper) yaşayan üç erkek kardeşin en büyüğü, aşırı vefasızlık örneği sergileyerek,

halasının paha biçilmez değerdeki baba yadigarı elmas kolyesini çalar, kolyeyle birlikte kendisi de yok olur, saygınlığını bir daha asla geri kazanamayacağını, o günden sonra, ekmeğini yediği kadının malını çalan nankör evlat olarak tanınacağını bilir – peki bunu neden yapmıştır? Filmin sonunda, asıl niyetinin, kolyenin sahte olduğunun açığa çıkmasını engellemek olduğunu anlarız: Kimsenin bu konuda bilgisi olmasa da, o, halasının bir süre önce kolyeyi, aileyi sefaletten kurtarmak için sattığını bilmektedir, kolyenin yerine değersiz bir taklit koymuştur halası. "Hırsızlık" olayından kısa bir süre önce, kolyede hakkı olan uzak bir akrabalarının kolyenin satılmasını istediğini öğrenir; kolye satılırsa, sahte olduğu ortaya çıkacaktır, dolayısıyla halasının ve ailesinin onurunu kurtarmasının tek yolu bu hırsızlık oyununu sahnelemektir... Hırsızlık suçunun asıl hilesi budur: ÇALINACAK BİR ŞEY OLMADIĞI gerçeğinin üstünü örtmek – bu yolla Ötekinin yokluğu gizlenmiş olur, Ötekinin ondan çalınan şeye sahip olduğuna yönelik yanılsama korunur. Eğer, aşkta, kişi sahip olmadığı bir şeyi veriyorsa, bir aşk suçunda, kişi sevdiği Ötekinden, Ötekinin sahip olmadığı şeyi çalar... filmin adı, "beau geste", buna gönderme yapmaktadır.[17] Kurbanın anlamı da işte buradadır: Kişi kendisini (kendi onurunu ve gelecekte saygın bir toplumda sahip olacağı yeri) Ötekinin onurunun görünüşünü korumak, sevdiği Ötekini utançtan kurtarmak için kurban eder.

Öte yandan, Lacan'ın kurbanın hakiki olmadığı yönündeki itirazı kurban jestinin sahteliğini bambaşka, çok daha tuhaf bir boyuta yerleştirir. Jeannot Szwarc'ın *Enigma*'sını (1981) ele alalım; soğuk savaş casus filmlerinin tartışmalı temel matrisinin varyasyonlarından, John le Carre tarzı sanatsal eğilimler taşıyan, görece başarılı varyasyonlarından biridir (bir ajan bir görev nedeniyle duvarın arkasına gönderilir; düşman topraklarında ihanete uğrayıp yakalanan ajan, kurban edildiğinin farkına varır; görevinin başarısızlıkla sonuçlanması üstleri tarafından baştan planlanmış bir şeydir, onun görevinin başarısızlığı asıl görevin başarısına hizmet edecektir – asıl görev, KGB'deki gerçek köstebeğin kimliğinin gizli tutulmasıdır...) *Enigma* Batı'ya irtica ettikten sonra CIA tarafından görevlendirilerek Doğu Almanya'ya, KGB merkezleriyle ileri karakolları arasındaki şifreli mesajların çözülmesine yarayan bir bilgisayar çipini ele geçirmeye gönderilen bir muhalif gazeteci-casusun öyküsünü anlatır. Gel gelelim, casusumuza bu görevde bir terslik olduğunu hissettiren birtakım olaylar gerçekleşir; Doğu Almanyalılar ve Ruslar gelişinden haberdardır – nasıl

haberdar olmuşlardır? Yoksa komünistlerin CIA yönetiminde bir köstebekleri mi vardır, o köstebek mi haber vermiştir casusun gelişini? Filmin sonunda sorunun yanıtının çok daha karmaşık olduğunu öğreniriz: Şifreleri çözmeye yarayan çip zaten CIA'in elindedir, ama ne yazık ki Ruslar da böyle bir ihtimal olduğunun bilincindedir, bu yüzden gizli yazışmalarını geçici bir süre için başka kanallarla yürütmeye karar verirler. Operasyonun asıl amacı Rusları söz konusu çipin CIA'in elinde bulunmadığına inandırmaktır: Bir yandan çipi alması için bir ajan gönderirler, diğer yandan Rusların bu amaçla bir ajan gönderildiği konusunda bilgi sahibi olmasını sağlarlar; doğal olarak, CIA Rusların gönderilen ajanı tutuklayacağı varsayımı üzerinden hareket etmiştir. Sonuçta Ruslar görevi engelleyerek başarıya ulaşacak, böylece Amerikalıların söz konusu şifreleri çözemeyeceğine ikna olarak aynı iletişim ağını kullanmaya devam edeceklerdir... Öykünün trajik yönü, tabii ki, görevin başarısızlığının hesaba katılmasıdır; CIA görevin başarısızlıkla sonuçlanmasını ister, düşmanı sırrı bilmediklerine inandırmaya yönelik daha yüce bir amaç uğruna zavallı muhalif ajanı kurban ederler. Buradaki strateji bir arama operasyonu sahneleyerek Ötekini (düşmanı) aranan şeye sahip olunmadığına ikna etmeye çalışmaktır – kısacası sahte bir yoksunluk, sahte bir istekle yola çıkılır, amaç *agalma*'ya, Ötekinin en derin sırrına sahip olunduğunu, Ötekinden gizlemektir. Peki bu yapı, bir biçimde, Yasa tarafından yönetilen arzunun ters merdiveninde nesnenin yeniden kazanılmak üzere yok olmasını gerektiren temel paradoksla, arzunun kurucu öğesi olarak sembolik hadımlaştırmaya ilişkin temel paradoksla bağlantılı değil mi? Sembolik hadımlaştırma çoğunlukla asla sahip olunmayan bir şeyin yitirilmesi biçiminde tanımlanır, yani, arzunun hedef-nedeni kaybedilmesi/çekilmesi aracılığıyla ortaya çıkan bir nesnedir; öte yandan, burada, *Enigma* örneğinde karşımızda kayıp yanılsamasının ters yapısı vardır. Sembolik yasanın Ötekisi *jouissance*'ı yasakladığı için, öznenin zevk almasının tek yolu *jouissance*'ı sağlayan nesneye sahip değilmiş gibi davranmasıdır; umutsuz bir arayış oyunu sergileyerek, söz konusu nesneye sahip olduğunu Ötekinden gizler. Bu aynı zamanda kurban konusuna da yeni bir ışık tutuyor; kişi Ötekinden bir şey almak için kurban sunmaz, Ötekini aldatmak için, onu, hâlâ özlediği bir şey olduğuna – *jouissance* – ikna etmek için kurban sunar. Obsesif vakalar, bu yüzden, kendi zorunlu kurban törenlerini gerçekleştirmeye yönelik itkiyi sürekli deneyimlerler – Ötekinin gözünde,

duydukları *jouissance*'ı reddetmek için. Peki bu, farklı bir düzeyde, "kadının fedakarlığı"nda da görülen bir şey değil midir? Gölgedeki kahraman rolünü üstlenerek kocası ve ailesi uğruna kendisini kurban eden bir kadın için de aynı durum geçerli değil midir? Bu kurban da, Ötekini aldatmaya hizmet etmesi anlamında sahte değil midir? Sunulan kurban aracılığıyla, Ötekini, kadının, sahip olmadığı bir şeyi elde etmek için çılgınca bir arzu duyduğuna ikna etme amacı gütmez mi? Tam da bu anlamda, kurban ve hadımlaştırma iki karşıt kutuptur: Kurban, hadımlaştırmanın gönüllü kabulünü içermek şöyle dursun, onun reddinin en incelikli ifadesidir, yani, kişinin, beni değerli bir aşk nesnesi kılan saklı hazineye fiilen sahipmiş gibi davranmasıdır...[18]

Yayımlanmış bir seminerinde, *Angoisse*'de (1962/63, 5 Aralık 1962'deki ders) Lacan, histerinin Kaygısının Ötekindeki temel yoksunluğa – ki onu tutarsız/yasaklı kılar – nasıl bağlandığını vurgular: Histerik kişi Ötekindeki yoksunluğun, onun kısırlığının, çelişkisinin, sahteliğinin fardındadır, ama Ötekini tamamlayacak, ondaki boşluğu dolduracak olan kendi parçasını kurban etmeye razı değildir – bu kurban reddi, Ötekinin onu bir biçimde bozacağına, kötüye kullanacağına, malzeme edeceğine, ondan ondaki en değerli şeyi alacağına ilişkin histerik kaygıya neden olur... Şurası kesin, bunun anlamı histeriğin hadımlaştırılmayı reddettiğini değildir: Histerik (nevrozlu) hadımlaşmadan geri çekilmez (psikopat ya da sapık değildir, yani hadımlaştırmayı bütünüyle kabullenir); yalnızca onun "işlev görmesini" istemez, onu Ötekinin hizmetine sunmayı istemez, geri durduğu şey "hadımlaşmasını Ötekinin yoksun olduğu şeye dönüştürmek, diğer bir ifadeyle, Ötekinin bu işlevinin güvencesi olan olumlu bir şeye çevirmek"tir. (Histeriğin aksine sapık kendisini kurban etme rolünü, yani Ötekinin yoksun olduğu şeyin yerini dolduracak nesne-araç olarak işlev görmeyi peşinen kabullenir – Lacan'ın da gösterdiği gibi, "sapık kendisini Ötekinin *jouissance*'ına sadakatle teslim eder".) Kurbanın sahteliği, kurban düşüncesinin altında yatan varsayımda bulunur; Öteki tarafından arzulanan ve onda eksik olan şeyin yerine geçmeyi vaat eden şeye ben fiilen sahibim, onu elimde tutuyorum. Daha yakından bakılacak olursa, tabii ki, histeriğin reddi tüm muğlaklığıyla görünecektir: Bendeki *agalma*'yı feda etmeyi reddediyorum ÇÜNKÜ FEDA EDİLECEK BİR ŞEY YOK, çünkü sendeki boşluğu dolduramam.[19]

Dişil feragat

Şunu aklımızdan çıkarmamalıyız, Lacan için psikanalizin nihai amacı, öznenin zorunlu kurbanı tanımasını sağlamak ("sembolik hadımlaştırmayı kabul etmesi", olgunlaşmamış narsist bağlılıkları reddetmesi vs.) değil, kurbanın korkunç çekiciliğine direnmesidir – bu çekicilik, kuşkusuz, üstbenin çekiciliğidir. Kurban sonuçta olanaksız üstben yasağının (Lacan'ın üstben için kullandığı adlardan biri "saklı tanrılar"dır) dayattığı suçluluğu telafi etmek amacıyla üstlendiğimiz bir jesttir. Bu yüzden, Ötekini kurtarmayı hedefleyen (ya da onu aldatmayı, ki bu da sonuçta aynı kapıya çıkar) "akıldışı" kurban mantığıyla, modern çağ edebiyatının kadın kahramanlarında örneklenen diğer bir geri çekilmeyi birbirine karıştırmamak hayati bir önem taşıyor – söz konusu geleneğin temsilcileri Princesse de Cleves ve Isabel Archer'dır. Madame de Lafayette'in *La Princesse de Cleves*'inde, "Neden prenses, birbirlerini çılgınca sevmelerine ve kocasının ölümünden sonra önlerinde yasal ya da ahlaki herhangi bir engel kalmamasına karşın, Nemours Dükü'yle evlenmez?" sorusuna çifte bir yanıt verilir. İlkin, prensesin düke duyduğu aşk yüzünden ölen iyi yürekli kocanın anısı, bu evliliğe izin vermez... kocasının acısı, karısıyla dükün birlikte iki gece geçirdiklerini düşündükçe büyümüş, sonunda kıskançlığın verdiği sıkıntı dayanılmaz bir hal almıştır: Artık prenses için kocasının anısına ihanet etmemenin tek yolu dükle herhangi bir bağ kurmaktan kaçınmaktır. Öte yandan, romanın sonunda dükle girdikleri uzun travmatik diyalogda kendisinin de açıkça söylediği gibi, eğer arkasında başka bir korku ve endişe, eril aşkın geçici doğasına ilişkin birtakım kaygılar olmasaydı, kocasının anısına duyduğu saygı da onu engelleyemeyecekti:

> "Eğer kendi iç huzurumun arkasındaki nedenlerle desteklenmeseydi, kocamın anısına duyduğum saygı zayıf kalırdı; ve görev bilinci de bu fikri desteklemeli." [20]

Dükün ona duyduğu aşkın bu kadar dayanıklı, bu kadar güçlü olmasının nedeninin, çabuk yanıt bulmaması olduğunun bilincindedir, çabuk yanıt bulmamasının nedeniyse önündeki engellerin aşılamaz olmasıdır; evlenecek olsalardı adamın aşkı tükenecekti, başka kadınlar onu baştan çıkaracaktı. Gelecekte başına gelecek bu felaketlerin düşüncesi bile onun için dayanılmazdır. Bu yüzden, tam da aşklarının mutlaklığını ve sonsuzluğunu koru-

mak için, ayrı kalmaları, "bedenin aldatmacasını", yani zamanla gelen değer kaybını engellemeleri gerekir. Prensesin "kader neden böyle aşılmaz engeller koydu seninle benim arama?" diye haykırmasının ardından, dük ona sitemli bir yanıt verir: "Engel yok, madam. Mutluluğumun önünde yalnızca siz varsınız; ne ahlakın ne de aklın koyduğu bir yasaya boyun eğen sizsiniz." Prenses buna şöyle bir karşılık verir: "Kendimi yalnızca benim kafamda var olan bir görev fikri uğruna kurban ettiğim doğru."[21] Burada karşımızda arzularımıza meydan okuyan basit dışsal güçlüklerle, arzu olarak arzudan oluşan içsel, içkin güçlük arasındaki çatışma vardır; ya da Lacan dilinde ifade edecek olursak, ihtiyaçlarımızın dışsal düzenlenişi olarak Yasa ve arzu olarak arzuyu oluşturan ve böylece arzunun kendisiyle özdeş olan içkin ters olarak Yasa arasındaki çatışma. – Burada asıl önemli nokta, "aşırı-belirlenmişliğin" temel yapısıdır, yani, prensesin aşığıyla evlenmemeye yönelik kararına uymasının iki nedeni olduğu olgusu: İlk (ahlaki) neden ancak ikinci nedenle desteklendiği sürece işlev görebilir (ikinci neden, onu bekleyen acıları engellemenin "iç huzuru"). *Jouissance*'la haz arasındaki zıt gerilimde sembolik yasa haz ilkesinin tarafındadır, hazzın hassas dengesini bozabilecek travmatik Gerçek buluşmaları karşısında bir duvar oluşturur. Lacan, bu temel anlamda, sembolik Yasanın, yarı-doğal bir güçlük olarak, arzunun bütünlüklü bir tatmininin yasaklanmasına yükseldiğini öne sürer:

> […] öznenin *jouissance*'a girişini engelleyen Yasa'nın kendisi değildir – daha çok, neredeyse doğal bir engelden yasaklı bir özne yaratır. Çünkü *jouissance*'ın sınırlarını belirleyen hazdır, bağıntısız yaşamı bağdaştıran haz.[22]

Cleves'in talihsiz durumunda, dükle evlenmeyi reddetmesinin gerçek nedeni olarak "iç huzur"una ilişkin kaygısına işaret edilmesi açıkça haz ilkesinin baskınlığına gönderme yapar: O "iç huzur"u tercih eder – tutkulu aşkın acılı kargaşası yerine dengeli bir yaşamı, *homeostasis*'i tercih eder; merhum kocasının anısı adına dükle evlenmesini engelleyen yasak, haz ilkesinin "doğal duvarını" ahlaki bir yasağa yükseltir. Cleves'in durumu, Lacan'ın "arzu, *jouissance*'ta belli bir sınırın ötesine gidilmemesini sağlayan bir korunma, bir yasaktır"[23] deyişini de anlamamızı sağlar: Düke duyduğu arzuyu askıya alan ve onu sonsuzlaştıran, onu bir mutlağa yükselten ve bunu onunla evlenmesini engelleyerek yapan yasak, dükle ilişkisinin tamamlanmışlığının aşırı *jouissance*'ına ilişkin acılı kargaşa karşısında bir

savunmadır. Böylece asıl Yasa/Yasak "erdem ve akıl" tarafından, ya da dışsal bir fail tarafından dayatılan değildir, aksine, arzunun kendisidir – Yasa ARZUDUR.

Aynı sonuca varmanın diğer bir yolu da, kurgusal bir anlatıda bastırılan gerçeğin, bir kural olarak, kendisini "öykü içinde öykü" kılığıyla gösterdiğidir, tıpkı, "kişinin arzusuyla uzlaşmaması"na yönelik doğru ahlaki tavrın, konağa gelen bir misafir tarafından anlatılan küçük bir kasabadaki genç bir çiftle ilgili hikâye aracılığıyla ortaya konması gibi. Cleves örneğindeyse, gerçek kendisini prensesin kocasından dinlediği bir hikâye kılığında gösterir: En iyi dostu Sancerre, biricik aşkı, karısı Madame de Tournon'un ani ölümüyle sarsılır. Öte yandan, idealleştirdiği ettiği karısının yasını tutarken, karısının onu aldattığını, bunun öğrenilmemesi için de fazlasıyla ihtiyatlı davrandığını öğrenir. İşte talihsiz prensesin engellemek istediği şey bu trajik durum, bu "ikinci ölüm", yani (kaybedilen) idealin kendisinin ölümüdür. Yani aslında ona dayatılan bir seçenek söz konusudur: Eğer dükle evlenmeyi reddederse, onu tek ve gerçek aşkı olarak "sonsuzlukta" (Kierkegaard) elde edecek ve koruyacaktır; eğer onunla evlenirse, er ya da geç, hem bedensel yakınlığını hem de aralarındaki sonsuz tutkulu bağı kaybedecektir.

Gel gelelim, aşkıyla evlenmemesinin bu iki gerekçesi alanın bütününü kaplamıyor. İnsanın aklı prensesin kasten iki gerekçe sunarak üçüncü gerekçeyi gizlemeye çalıştığına çeliniyor: Reddetme eyleminin, yani sevilen nesneye uzaklığı korumanın getirdiği tatmin, *jouissance*. Bu paradoksal *jouissance* nesnenin çevresinde dönüp durmada, sürekli yinelenen bir ıskalamada tatmin bulan itkinin hareketini belirler. Böylece üç neden, HSG üçlüsüne gönderme yapar: Sembolik ahlaki yasak, hazların dengesine yönelik hayali kaygı, itkinin gerçeği. – Bu çizgide ilerlerken, diğer bir büyük gizemli kadın "hayır!"ının, Henry James'in *The Portrait of a Lady*'sinin sonunda Isabel Archer'ın dile getirdiği hayırın da mutlaka yorumlanması gerekir: Isabel, onu sevmemesine ve tüm bozukluklarının farkında olmasına karşın, niçin Osmond'u terk etmez? "Onun konumundaki bir kadından beklenen şey" biçiminde açıklanabilecek bir anlayışın onun üzerinde kurduğu baskı değildir neden – Isabel, bir şeyi gerçekten istediği zaman gelenekleri hiçe saymaya meyilli olabileceğini zaten kanıtlamıştır: "Isabel kendi sözüne sadakati yüzünden kalır, hâlâ kendi özgürlük duygusu nedeniyle verdiği bir söz olarak gördüğü şeyi terk etmeye gönlü olmadığı için kalır."[24] Kısacası, Lacan'ın, Claudel'in rehine hikâyesindeki Sygne de Coufontaine için söylediği gibi, Isa-

bel de "sözün rehinesidir". Dolayısıyla bu eylemi "kadın mazoşizmine" kanıt olarak sunulabilecek bir kurban eylemi olarak yorumlamamak gerekir: Isabel Osmond'la evlenirken bir şekilde kanmış olsa da, sonuçta bu eylem onun kendi eylemidir, Osmond'dan ayrılması, kendi erkinliğini terk etmesi anlamına gelecektir.[25] Erkekler kendilerini yalnızca bir Şey için kurban ederken (ülke, özgürlük, onur), yalnızca kadınlar kendilerini hiçbir şey için feda edebilirler. (Ya da: Erkekler töreldir, kadınlarsa ahlaklı.) Öyleyse tezimiz bu "boş" kurbanın *par excellence* Hıristiyan jesti olduğudur: Kişi ancak arka planda bu jest varsa Mesih figürünün biricikliğini değerlendirmeye başlayabilir.

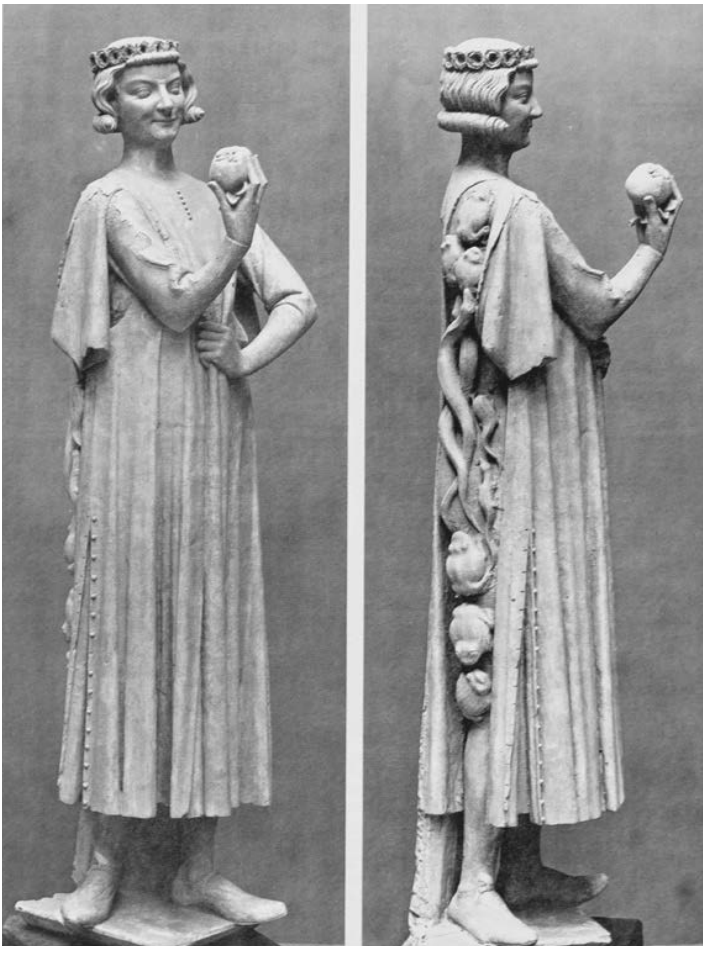
Çeviren: E. Efe Çakmak

Notlar

1 Burada tabii ki, Giorgio de Santillana ve Hertha vor Dechend'in ünlü *new age* klasiği, *Ham let's Mill*'den (Boston: David R. Godine 1977) söz ediyorum.
2 Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," *Literature and Psychoanalysis*'te, ed. Shoshana Felman, Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press 1982, s. 40. Marx'ı savunmak adına şu da eklenebilir: bu "görmezden gelme" Marx'ın suçu değil, kapitalist gerçeğin kendisinin suçudur, yani "modern toplumun kullanım değeriyle değişim değeri arasında yaptığı düzenlemeler"in.
3 Bu alt bölümün tamamını, Mladen Dolar'la yaptığım konuşmalara borçluyum, kendisi buradaki düşünceleri, Yahudi-karşıtı Yahudi figürünün Cimrinin bu paradokslarından geliştirilmesi konusunu da kapsayacak biçimde geliştirmiştir.
4 Hegel, *Science of Logic*, Londra: George Allen & Unwin Ltd. 1969, s. 431.
5 Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin Books 1972, s. 99.
6 Jacques Lacan, "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," s. 15.
7 Bu arya, diğer iki büyük öz-sunumla, "Largo al factotum" ve "La calumnia"yla birlikte, bir üçgenin bir parçası olarak okunmalıdır.
8 Burada kapitalist üstben'in diğer bir yönünü geliştiriyorum, ki meselenin mantığı Slavoj Zizek, *The Fragile Absolute*'da geniş bir biçimde açıklanmıştır: Londra: Verso 2000.
9 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, s. 253.
10 Günümüzde toplumsal yapı karşısındaki en büyük tehlike olarak uyuşturucu bağımlılığına gösterilen dikkat, ancak arka plana, cimriliğin bir görünüş biçimi olarak baskın öznel tüketim ekonomisi yerleştirildiğinde doğru biçimde anlaşılabilir: Daha önceki dönemlerde uyuşturucu tüketimi yarı-gizli toplumsal pratiklerden biriydi ve hem gerçek kişiler (de Quincy, Baudelaire) hem de hayali kişiler (Sherlock Holmes) tarafından gerçekleştirilirdi.
11 Bu kavramın özdeksel bir okuması için bkz. Bölüm 11-15, *The Fragile Absolute*.
12 Gerald O'Collins, *Christology*, Oxford: Oxford University Press 1995, s. 286-287.
13 Burada Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*'ye bağlı kalıyorum: Oxford: Blackwell 1997, s. 138-139.

14 A.g.y. s. 141.
15 A.g.y. s. 141-142.
16 Özel konuşma, Ekim 1999.
17 *Beau Geste*'nin ilginç yanlarından biri de büyüleyici açılış sahnesidir – çöl ortasında bir kale, tek canlı yok, surlarda ölü askerler var, tayfasız yüzen bir gemi sahnesinin çöl karşılığı. Filmin sonlarına doğru aynı sahneyi bu kez kalenin içinden görür, ölü askerlerle dolu bir sura ilişkin o akıldan çıkmayan imgenin nasıl yaratıldığını anlarız. – İlgi çekici diğer bir şey de, iki topluluk arasındaki karşıtlık: Üst sınıf bir İngiliz ailesinin evi, burada Kadın baskındır; karşısındaysa, askeri yönden bakıldığında oldukça başarılı, ama sadist, büyüleyici bir figür olan Çavuş Markoff'un baskın olduğu Yabancı Lejyon topluluğu vardır.
18 Burada le Carre'ı anmam kesinlikle tesadüf değil: Büyük (erken dönem) casus romanlarında, aşk ve ihanetin bağlılığına ilişkin temel senaryoyu tekrar tekrar sahneler; iki kavramın karşıt olması şöyle dursun, birini aldatmak onun sevildiğinin nihai kanıtı olarak işlev görür. Aşk uğruna aldatma kurbanın en uç biçimi değil midir?
19 Bu Dominick la Capra'nın, Lacancı yoksunluk kavramının gerçekte ayrı tutulması gereken iki düzeyi birbirine karıştırdığına yönelik eleştirisine yanıt vermemizi sağlıyor: olduğu gibi sembolik düzenden oluşan salt biçimsel "ontolojik" yoksunluk ve gerçekleşmemiş olması gereken tikel travmatik deneyimler (örneğin: holokost) – böylece holokost gibi tikel tarihsel felaketler, doğrudan, insan varlığının kendisiyle ilgili temel travmada temellendirilerek, bir biçimde "meşrulaştırılmış" gibi görünür. (Bkz. Dominick la Capra, "Trauma, Absence, Loss," *Critical Inquiry*, Cilt 25, Sayı 4 [Yaz 1999], s. 696-727.) Bu yanlış anlama karşısında, yarı-aşkın yoksunlukla tikel travmaların birbirine olumsuz bir biçimde bağlandığı vurgulanmalıdır: holokost gibi felaketler, travmatik buluşmaların "sembolik hadımlaştırma"ya doğru geriye uzanan aralıksız zincirinin son halkası olmak şöyle dursun, yarı-aşkın temel yoksunluğu gizleme gayretinin sonucu olarak ortaya çıkan rastlantısal (ve dolayısıyla engellenebilir) olaylardır.
20 Madame de Lafayette, *The Princesse de Clèves*, Harmondsworth: Penguin Books 1978, s. 170.
21 A.g.y.
22 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977, s. 319.
23 A.g.y., s. 322.
24 Regina Barecca, *Introduction to Henry James, The Portrait of a Lady*, New York: Signet Classic 1995, s. xiii.
25 Bu tür bir jesti ilk sergileyen, anti-Antigone olarak Medea'dır: Önce ağabeyini öldürür (en yakın akrabasını), ve böylece köklerini radikal bir biçimde keserek her tür geri dönüşü olanaksız kılar, her şeyini Jason'la evlilik uğruna ortaya koyar; yakınındaki herkese Jason İÇİN ihanet ettikten ve Jason TARAFINDAN ihanete uğradıktan sonra, artık ona hiçbir şey kalmamıştır, kendisini yoklukta bulur – öz-bağlayıcı olumsuzluğun, "olumsuzlanan olumsuzluğun", yani öznelliğin kendisinin yokluğudur bu. Yani Antigone karşısında Medea'yı öne sürmenin zamanı gelmiştir: Medea ya da Antigone, bugün önümüzdeki son seçenekler bunlardır. Diğer bir deyişle, iktidarla nasıl savaşırız? Dişilliğin iki türü: Antigone hâlâ, Devlet Gücünün kamusal uzamının evrenselliği karşısında tikel ailevi köklerin tarafında durabilir; Medea'ysa aksine, evrensel Gücün kendisini evrensel anlamda dışlar.

ÖLÜM:
BİR TOPOGRAFYA DENEMESİ



Başтançıkarıcı (15. yüzyıl), Strasbourg Katedrali.

Ölüm Üzerine Tıbbi Çeşitlemeler

SELİM BADUR

...Ölümün tek iyiliği bir daha olmayacak olmasıdır.
Nietzsche

İnsanların başına gelen en belirleyici, en nihai, en eşitlikçi ve en kaçınılmaz gerçek, ölüm. Çeşitli kültürlerde, hatta zaman içinde aynı topraklarda farklı biçimlerde ifade edilen, yazın dünyasının önemli konusu; cinayet, idam, intihar... ve hiç kuşkusuz tıp dünyasının başlıca uğraşısı.

Ölüm dendiğinde ilk akla gelen meslek grubu: Hekimler... Ancak, "hasta/ölüm/hekim" üçgenini bireysel temelde irdelemeden, genel anlamda tıp dünyası ve ölümle sonlanan bulaşıcı hastalıklar arasındaki ilişkiye daha yakından bakalım.

Hastalıklar, tedavi olanakları ve ölüm

Eski İmparatorluk döneminde (İ.Ö. 2700-2200) Mısır'ın başkenti Memphis yakınlarındaki Saqqara vadisinde, krallara ait otuz kadar piramit yükselmektedir; Fransız arkeologların bu bölgedeki çalışmaları sonucu, altı piramidi kapsayan yeni bir nekropol ortaya çıkartılmış ve mezar duvarlarında ilk kez bir kraliçeye (II. Ankhesenpepy) ait olduğu saptanan yazılar çözülmüştür. Bu metinlerde, kraliçenin öteki dünyada yeniden doğumunu sağlayacak tılsımlı reçeteler yer almaktadır... Mısır uygarlığının çeşitli evrelerinde, önceleri piramitlerin gizemli koridor duvarlarında, daha sonraları tahta tabutlar üzerinde ve nihayet papirüslerde görülen bu tür metinler, kral ya da kraliçenin *yaşam süresinin sonsuza dek uzadığını; gömülenin ölümden sonra tekrar yaşama döneceğini*; yaratanla bütünleşerek sonsuza dek onunla birlikte hükümdarlığını yürüteceğini anlatır. Ölen kişinin bu süreçte kar-

şılaşacağı güçlükleri yenmesi için yararlanacağı öneriler, sihirli formüller de bulunur... Yukarıda sözü edilen ve bir kraliçe için ilk kez tanımlanan piramit yazılarında yer alma ayrıcalığı, II. Pépy'nin hükümdarlık dönemini izleyen yıllarda daha da genişletilmiş, firavun ailesine tanınan *ölümsüzlük özelliği* dönemin din adamları ve soyluları için de geçerli kılınarak *ölümsüzlüğün demokratikleştirilmesi* yaygınlaştırılmıştır.

Elbette daha farklı yöntemler kullanarak, yaşamı uzatma ve ölümü geciktirme hedefi, günümüz tıbbının da gündeminde; ancak olayın *demokratikleştirilmesi* açısından gelinen nokta oldukça tartışmalı. Bu konuda, yirmi birinci yüzyılın başlarında bulaşıcı hastalıkların durumuna göz atmakta fayda var: Bir yüzyıl önce, hijyen konusunda atılan adımlar ve bulaşıcı hastalıklara pastöriyen yaklaşım sonucu, tıp dünyasında büyük bir iyimserlik hüküm sürmeye başlamıştı; ayrıca o tarihten günümüze dek geçen süreç de tıp alanında yadsınmaz ilerlemeler kaydedildi; hazırlanan aşılarla ve geliştirilen tedavi yöntemleriyle, çiçek hastalığı örneğinde olduğu gibi, kitlesel ölümlere yol açan etkenlerin alt edilmesi mümkün oldu. Ancak, günümüzde olup bitenlere baktığımızda, *elde edilen başarıların son derece adaletsizce dağıtıldığı*, *hastalanma ve ölüm konularındaki eşitsizliğin* gün geçtikçe derinleştiği görülmektedir. Dünya Sağlık Örgütü'nün eski başkanlarından Gro Brundtland, yeryüzünde bir milyardan fazla insanın, yirmi birinci yüzyıla, gelişmiş tıp olanaklarından yoksun başladıklarını; hastalık ve ölüm olgularının, bu insanların yaşamlarını birebir etkilediğini ve etkileyeceğini belirtmiştir. 1999 yılında yapılan bu uyarıya karşın, kuzey-güney ülkeleri arasında sağlık konusundaki uçurum giderek derinleşmekte, tedaviye erişim konusundaki farklılıklar gün geçtikçe daha da belirginleşmektedir. Piyasa ekonomisi kurallarını başarılı biçimde hayata geçiren ilaç sektörü, alım gücü yüksek toplumların sağlık sorunlarına (Alzheimer, Parkinson, obezite, depresyon, cinsel fonksiyon bozuklukları vb) yönelik yatırımlarını artırırken, yoksul ülkelerin sağlık sorunlarını görmezden gelmekte, örneğin Afrika kıtasını kasıp kavuran bir dizi tropikal hastalık (uyku hastalığı, sıtma gibi parazit infeksiyonları başta olmak üzere) konusunda hiçbir çaba sarf etmemektedir. Nitekim, bu sektör tarafından 1975-1997 yılları arasında geliştirilen 1233 molekülden sadece 11 tanesi tropikal hastalıklara yönelik ilaç hammaddeleridir. Günümüzde dünya ilaç endüstrisinin yıllık iş hacmi 400 milyar Euro olarak hesaplanmaktadır ve 2000'li yıllara geldiğimizde, bulaşıcı hastalıkların en sık görül-

düğü Afrika kıtası, bu pazarın sadece % 1,3'ünden pay alabilmektedir. Tedavi konusunda söz konusu olan eşitsizlik için en çarpıcı örnek HIV/AIDS konusunda yaşanmaktadır. Günümüzde HIV ile infekte olmuş yaklaşık 40 milyon kişiden %95'i gelişmekte olan (!) ülkelerde yaşamaktadırlar ve bunların sadece %4'ü anti-retroviral tedaviden yararlanabilmektedirler. Afrika ülkelerinde HIV/AIDS nedeniyle bugün için 14 milyon yetim bulunduğu hesaplanmakta, bu kıtada HIV/AIDS'e bağlı ölümler nedeniyle eğitim aksamakta, sosyal dengeler değişmekte, ortalama yaşam süresi süratle düşmektedir.

Kitlesel ölümlere yol açan bu adaletsiz tablo, sadece bulaşıcı hastalıkların tedavisindeki eşitsizlikte kendisini göstermemektedir; örneğin son yıllarda adından çok söz edilen kök hücre tedavisi, gerektiğinde kullanılmak üzere doğumdan hemen sonra alınan kordon kanlarının saklanacağı *kordon kanı bankalarını* gündeme getirmekte; bu ve biyoteknolojinin benzer olanakları tamamen *bireysel bir tıbbın* habercisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Acaba bu tip uygulamalar sadece varsıl kişilere hizmet verecek yeni bir tıp mı yaratacaktır? Bu durumda, güney ülkeleri sadece ekonomik olanağa sahip kesimlere organ kaynağı rolü mü üslenecekler, ya da insan ve bitkiler genetik özelliklerinden yararlanılacak depolar haline mi dönüşecektir? Bu gelişmeler sonucu *biyo-esirler* ve *biyo-korsanlık* kavramları artık tıp dilinde kullanıma girmiş bulunmaktadır.

Ölüm konusundaki eşitsizliklere son bir örnek, henüz kısıtlı kullanım alanı olan hibernasyon işleminde karşımıza çıkmaktadır. Adeta "bugünün işini yarına bırakmak" olan bu uygulama, henüz tedavisi bulunmayan hastalıklardan ölen ya da ölmek üzere olan kişilerin *dondurularak saklanmaları* şeklinde özetlenebilir. Bu kişiler, ileride geliştirilecek teknikler sayesinde, *çözülerek* tedaviye alınacaklar ve böylece yaşam süreleri uzatılmış olacaktır. Bu uygulama, çeşitli sürüngenlerde ve bazı memelilerde gözlenen "kış uykusuna yatma" davranışı gibi doğal bir olayı andırsa da, henüz yaygınlaşmamış olan hibernasyon konusu, teknik bazı sorunların yanı sıra, bir dizi etik sorunu da beraberinde getirmektedir. Örneğin, bugün için tedavisi olanaksız hastalıklara yakalanmış kişiler, ölüm gerçekleştikten hemen sonra dondurulduklarında hangi statüde sayılacaklardır? Bunları "dondurulmuş ölmemişler" olarak tanımlamak mümkün müdür? Adları nüfus kayıtlarından silinmeli midir? Miras hukuku açısından mal varlıkları kendilerinde

mi kalacaktır, yoksa varislerine aktarılacak mıdır? Ve nihayet gelecekte, *dondurulmuş* bu kişilerin *çözülmesine* kim, nasıl ve ne zaman karar verecektir? Hibernasyon çalışmalarına benzer uygulamalar, ondokuzuncu yüzyılın başlarında Napoleon ordularında cerrah olarak görev yapan Dr. Larrey'in, -19 derecede gerçekleştirdiği ve hastalarının hiç ağrı duymadıklarını rapor ettiği ampütasyon işlemleri ile başlamıştır. Yirminci yüzyılda ise vücut ısısını azaltarak metabolik etkinlikleri yavaşlatma çalışmalarının tedavide kullanımı gündeme gelmiştir. Yapay hibernasyon, bir dönem cerrahi dalında özellikle kanamaları azaltmak için başvurulan, ancak sakıncaları görüldüğünden günümüzde kısıtlı olarak başvurulan bir uygulamadır. Bugün ölümcül bir hastayı ya da ölümün gerçekleşmesinden hemen sonra cesedi dondurma işlemini savunan ve "dondur, bekle, canlandır" sloganını kullanan hibernasyon taraftarlarına karşın, dondurma işlemi sırasında hücrelerin zarar görebileceğini savunan çok sayıda bilim insanı bulunmaktadır. ABD'de 1962 yılında ilk çalışmalarına başlayan bir grup araştırıcı "Cryonics Association" isimli bir Soğutma Enstitüsü kurmuş olup çalışmalarını bu kurumda yürütmektedirler; bu merkezde yasal olarak ölümü onaylanmış hasta, önce -79 derecede, daha sonra –196 derecede soğutulup uzun süreli saklanma için uygun koşullarda bekletilmektedirler. Tüm tartışmalı noktalar bir yana hibernasyon uygulamasına geçildiğinde, bu olanaktan sadece varsıl kesimin yararlanabileceği yadsınmaz bir gerçektir.

…Ölümle savaşmak öldürür hayatı.
Çünkü bu hayatla savaşmak demektir.
İşte gerçek ölüm budur. Bu hakikatı anlamayan kimse,
yaşamı ölümle, ölümü de yaşamla kirletir.
Böylece bulandırır suyunu ve su içilmez hale gelir…
Tolstoy

Bireysel olarak hekim-ölüm ilişkisine bakıldığında, branşlar arası bazı farklılıklar söz konusudur. Bir adli tıp uzmanının "muayene maddesi" kadavradır ve tıp eğitiminin ilk yıllarında görülen anatomi derslerinde öğrencilerin karşılaştıkları "hasta" artık yaşamamaktadır. Bu gerçek, söz konusu dallarda "ölüye" yaklaşımın biraz daha mekanik, biraz daha objektif olmasına yol açar. Belki de tıp dalları arasında "ölüm"ün gerçek anlamda ve en dolaysız biçimde yaşandığı alan yoğun bakım üniteleridir.

Son yıllarda, tıp bilimi yaşamı uzatma konusunda oldukça önemli gelişmeler kaydetmiş, vazoaktif maddeler, yapay solunum, diyaliz gibi yaşam destekleri ile karakterize yoğun bakım üniteleri, birçok kritik hastalıkta mortaliteyi yani ölüm oranını azaltmıştır. Ancak, olumlu sonuç alınmayan hasta gruplarında ise, "ölümü geciktirmek" hem hastanın, hem de yakınlarının acısını uzatmakta, ayrıca kısıtlı yoğun bakım kaynaklarının etkin kullanılamaması gibi sorunları beraberinde getirmektedir. Öte yandan, modern teknolojinin tıp alanına uygulanması sonucu geliştirilmiş olan bu ünitelerde kullanılan yaşamı destekleme sistemleri sayesinde birçok hastanın yaşam süresi, yapay olarak uzatılmaktadır. İşte bu aşamada söz konusu "yaşam süresini uzatma" girişimine başlanmasında; ya da birazdan ayrıntılı olarak ele alacağımız "bu girişimi sonlandırma" aşamasında, etik sorunlara dayalı bir dizi yükümlülük ortaya çıkar. Her şeyden önce, yaşamı korumakla görevli hekimin, hastanın kurtulma olasılığını değerlendirerek, yaşamı destekleme sistemlerini devreye sokmak için karar vermesi gerekmektedir. Normal koşullarda, hasta ya da yakınları bilgilendirilerek, onay alınması yoluna gidilir. Ancak deprem, savaş alanları gibi olağandışı koşullarda, daha çok sayıda hastanın tedavi olanaklarından yararlanmasını sağlamak için bir seçim yapmak söz konusudur. Yoğun bakıma "doğru" hastaların kabul edilmesini sağlayacak bu "seçim işlemi" [*triage*], bazı ilkeler doğrultusunda yapılır. Bir doğal afet karşısında tüm başvurulara aynı anda yanıt verilmesi mümkün olmayabilir. Bu aşamada, eşitlik ilkesine göre her hastaya aynı olanakların sunulması, yaşa göre gençlere öncelik tanınması, ya da maksimum düzeyde yararlı olabilme kriterine göre, durumu daha iyi olan hastaya öncelik tanınması türünden sınıflamalar yapılabileceği gibi, bazı kurum çalışanlarına öncelik tanınması ya da başvuru sırasının esas alınması şeklinde çok farklı yaklaşımlar da söz konusu olabilir.

Madde 211 - Mezarlık ittihaz olunan yerlerden başka yerlere ölü defni memnudur. Fevkalade hallerde ve sıhhi mahzur mevcut olmadığı takdirde İcra Vekilleri Heyeti kararıyle muayyen ve malüm mezarlıklar haricinde ölü defnine müsaade edilir.

Madde 212 - Her şehir ve kasaba belediyesi şehir ve kasabanın haricinde ve meskenlerden kafi miktar uzakta olmak üzere şehir ve kasabanın nüfusuna ve senelik vefiyatı umumiyesine nisbetle lazım gelen bir veya müteaddit mezarlık mahalli tesisine mecburdur. Mezarlık olmak üzere intihap edilecek mahallerin toprağı, vasıfları ve civarındaki meskenler veya su menbaları için sıhhi bir mahzur bulunup bulunmadığı ve mesahai sathiyesinin kifayeti sıhhiye memurlarınca tayin olunur. Bu mezarlıkların tanzim ve iyi bir halde muhafazası mahalli belediyelerine aittir. Mezarlıkların etrafı behemehal duvarlarla tahdit edilir.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

Kalp vurumlarının olmadığı saptanınca ölümün meydana geldiği kabul edilerek, hastaların ölüm saati olarak kalp seslerinin alınmadığı anın yazılması, geleneksel biçimde sürdürülmektedir. Ancak, 1950'li yılların sonundan itibaren tıpta kullanıma giren yapay solunum uygulaması bu konuda klasik kavramların değişmesine yol açmış, ölümün anlık bir olay olmadığı, bir süreç sonunda meydana geldiği bilgisi netleşmiştir. Geri dönüşümsüz bir nedenle solunum durduğunda yapay solunuma başlanmazsa, oksijen yetersizliğine bağlı olarak, dakikalar içinde ölüm meydana gelecektir. Böylesi koşullarda kaçınılmaz olan ölüm, yapay solunum sayesinde, değişken bir süre sonrasına ertelenmektedir. İşte bu ortamda yaşatılan biri için etrafını çevreleyen aygıtlar, yaşamın göstergesi olur. Philippe Aries "ölüm süreci" şeklinde tanımladığı bu dönemi: "ölüm süreci bir dizi aşamayı takiben, minik parçalara ayrılmakta ve sonunda hangi aşamanın gerçek ölüm olduğu bilinmemektedir; aşamalardan birinde bilinç kaybı gerçekleşmekte, bir başkasında solunum sonlanmaktadır. Tüm bu küçük ölümler, esas ölümün yerini alarak onu ortadan kaldırırlar"şeklinde tanımlamıştır. İşte bu aşamada, 1960'larda ortaya atılan, ancak son on yılda önemi daha iyi anlaşılan "beyin ölümü" kavramı gündeme gelir.

Beyin ölümü kavramı, bir yandan organ nakilleri konusunda, öte yandan *ötenazi* olgusunun tartışılmasında büyük önem taşır. Günümüzde gönüllü ve sağlıklı organ donörlerinin sayısı gereksinimi karşılamaktan çok uzaktır; bu sorun beyin ölümü gerçekleşmiş olanlardan transplantasyonda kullanılacak organların alınması ile, bir ölçüde çözülmüştür. İlk kez 1964 yılında İsveç'te başlatılan bu uygulama, 1967'de Güney Afrika'da Dr. Barnard ve ekibinin gerçekleştirdikleri kalp nakilleri sırasında geliştirilmiş ve bu ekip, beyin ölümü kararının alınmasına olanak sağlayacak cesareti göstererek dünya tıbbına önemli katkıda bulunmuştur. 1968 yılında ise ABD'de, Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesinde, tıp, hukuk ve din adamlarından oluşan bir komitenin raporu ile ölüm tanımlaması değiştirilmiş ve beyin ölümü saptanan hastanın ölü olarak kabul edilmesi gereğini belirten bildiri yayımlanmıştır. Aynı yıl ülkemizde Ankara Yüksek İhtisas Hastanesi'nde, İstanbul Siyami Ersek Göğüs Cerrahisi Merkezi'nde ve Haydarpaşa Numune Hastanesi Reanimasyon servisinde ilk resmi beyin ölümü kararları verilmiş; organ bağışlayan hasta için beyin ölümü tanımlaması yerine "yaşama ihtimali olmayan çok ağır hasta" deyimi kullanılmıştır. Harvard bildirisindeki beyin

ölümü tanımlamasında, korteks, spinal kord ve beyin sapını içeren tüm santral sistemin ölümü kastedilmektedir. Bu nedenle, beyin ölümü tanımında, tüm reflekslerin motor aktivitesinin olmaması, ve düzgün bir elektroensefalografinin görülmesi koşulu aranmaktadır.

Beyin ölümünün saptanmasında en önemli ölçüt, beyin sapında geri dönüşümsüz biçimde işlev kaybının oluştuğunun ortaya konmasıdır. Eğer beyin sapı ölümü meydana gelmiş ise, yapay solunum dahil tüm destek tedavilerine rağmen kalp atılımlarının en geç bir-iki hafta içinde kesinlikle duracağı bilinmektedir. Bu nedenle beyin ölümü tanısı, beyin sapı fonksiyonlarının araştırılması yönünde odaklaşır. Kalp vurumları duyulabilen, yapay solunumu sürdürülen hastaya, beyin ölümü tanımının gecikilmeden konması gerekir; çünkü, işlevlerini yitirmemiş organların transplantasyon için bağışlanmasına olanak sağlayacak ortam ancak bu aşamada hazırlanır. Ölümü kesinleşmiş kişinin yakınları süratle bilgilendirilir; ve nihayet kısıtlı yoğun bakım servisi olanaklarının diğer hastalara sunulması sağlanır. Beyin sapı ölümüne karar vermek için, hastaya ait tüm bilgiler eşliğinde (depresan ilaç kullanımı, vb.) geri dönüşümlü koma ve apne nedenleri elimine edilir; beyin sapı reflekslerinin olmadığını gösteren klinik muayeneler tekrarlanır ve apne testi birkaç kez yinelenerek kesin karar verilir. Bu incelemeler sırasında tüm beyin fonksiyonlarının geri dönüşümsüz bir şekilde ortadan kalktığı, deneyimli hekimlerce kontrol edilmelidir. Bu tanıyı alan hastaların klinik seyrinin ne olacağı artık kesin olarak bilinmektedir; söz konusu olgularda kısa süre sonra beyin ölümü gerçekleşecek, bu hastaların bilinçlerine kavuşmaları asla mümkün olmayacaktır.

Bu arada, beyni ileri derecede zarar görmüş hastalarda ölümün nasıl tanımlanacağı konusunda bazı kavram karışıklıkları ortaya çıkmaktadır. Yalnızca "ölüm" yerine , "beyin ölümü" deyiminin kullanılması, olayın anlamı ve sonuçları konusunda bazı belirsizliklerin doğmasına yol açmaktadır; "beyin ölümü" dendiğinde, hastanın kendisi değil sadece beyninin öldüğü düşünülmekte, yaygın inanışa göre, beyin ölümünün gerçekleşmesinden ve tüm yaşam desteği önlemlerinin uygulamasına son verilmesinden sonra hasta ölmektedir. Kısaca bu durumda hastanın önce beyni, sonra kendisi öldüğü için, sonuçta *iki defa ölmek* gibi garip bir tablo ortaya çıkmaktadır!

Yaşam destek tedavilerine başlanması veya başlanmış tedavilerin kesilmesi konusundaki en cesur gelişmelerden birisi, ABD'de, 1990 yılında *Soci-*

ety of Critical Medicine (SCCM) grubunun yayınladığı uzlaşı raporudur. Bu raporda yaşam destek tedavilerine, hasta ya da yakınlarının isteği doğrultusunda ya da hekim tarafından tedavi hedeflerine ulaşmanın mümkün görülmediği durumlarda [boşunalık - *futility*] başlanmaması ya da böyle durumlarda tedaviye son verilmesinin etik açıdan uygunluğu kabul edilmiştir. Ancak bu kez tedavinin "*boşuna* olduğuna *kim* ve *neye göre* karar vermelidir?" sorusu gündeme gelmektedir. *Society of Critical Medicine*'in 1997 raporu bu son soruya yanıt aramış ve dört sınıfta topladığı yaşam destek tedavisi sınıflandırmasından, sadece "kesinlikle yararsız tedavi" sınıfına girenlerin *boşuna tedavi* olarak nitelenebileceğine karar vermiş; ancak fizyolojik yararın nasıl değerlendirileceği, hangi koşullarda, hangi tedavinin önerilmesinin uygun olmayacağı konularına açıklık getirmemiştir.

Yaşam destek tedavilerine yaklaşım, farklı ülkelerde değişik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Örneğin Kuzey Avrupa ülkelerinde çalışan hekimler yaşamın sonlandırılması konusunda daha rahat karar verebilirken, Yunanistan, İtalya, Portekiz gibi ülkelerde bu tip kararlar daha ender olarak alınmaktadır. Örneğin yapay solunuma bağlamama kararını, İtalyan hekimlerin sadece %8'i yazılı olarak bildirmeyi kabul ederken, Hollanda'da bu oran %91'lere ulaşmaktadır. Yapılan çalışmalar, yaşam destek tedavisine başlanmamasının ya da bu tedavinin kesilmesinin etik ve tıbbi açıdan yaygın olarak kabul gördüğünü; ancak hangi şartlarda uygulanacağı, hastaların hangi ölçütlere göre değerlendirilecekleri ve kararın yazılı olarak bildirilip bildirilmeyeceği konularında belirsizliğin sürdüğünü göstermektedir.

Ölme hakkı ve ötenazi, yaşam destek tedavisinin sonlandırılmasının yanı sıra, bu tip bir tedavi almamış kişiler için de söz konusu olabilecek, tıp dünyasında çok tartışılan ve farklı açılardan ele alınması gereken kavramlardır.

Her ne kadar tarih kayıtlarında, örneğin Ispartalıların sağlıksız çocuklarını dağ başına bırakmaları, benzer bir uygulamanın Japon geleneklerinde de yer alması, Eskimo töresinde ise yaşlıların buzullar üzerinde ölüme terk edilmesi yazılıysa da, konuya tıp açısından bakıldığında, yaklaşık 2500 yıldan beri gündemde olan Hipokrat yemininde "istekte bulunulsa bile hiç kimseye öldürücü zehir vermeme veya tavsiye etmeme" ilkesinin yer aldığı görülmektedir. Ancak, bu genel kabul görmüş ilkeye rağmen, tedaviye başlamamak ya da tedaviyi sonlandırmak gibi uygulamaların bir adım ötesinde karşımıza, yaşamının son dönemindeki hastayla ilgili kararlar, ötenazi ve

canlandırma uygulamayınız buyruğu [*do not resuscitate orders*; *DNR*] çıkmaktadır.

Ötenaziyi, tıbbın iyileştiremediği ve/veya nitelikli yaşam sağlayamadığı hastaların, istemeleri durumunda, yaşamlarının sona erdirilmesine olanak sağlamak şeklinde tanımlamak olasıdır. Eski yunanca *Euthanasia* sözcüğü [*Eu*: tatlı, güzel; *thanosos*: ölüm] tatlı, rahat ölüm anlamına gelmekte olup, bu kavram antik çağdan günümüze kadar, tıp etiğinin en sık tartışılan konularından birini oluşturmuştur.

Ötenaziyi üç farklı açıdan: Hekim, hasta ve eylem açılarından ele almak olasıdır: Hekimin eylemi açısından, *Pasif ötenazi*yi, ölümcül sorunu olan, ancak çeşitli tıbbi girişimlerle yaşamı yapay olarak uzatılan bir kişide, kendisinin ya da yasal temsilcisinin isteği doğrultusunda, tıbbi girişimi sonlandırmak biçiminde tanımlamak mümkündür. Bu uygulamada hekim, yaşam desteğini çekerek, hastalığı doğal gelişimine bırakır (*Canlandırma uygulamayınız buyruğu* şeklinde tanımlanan eylem artık bu grupta yer almaktadır). *Aktif ötenazi*'de ise söz konusu hastalık ölümcül olmayabilir; ancak hastayı uzun sürebilecek düşük nitelikli bir yaşam ya da acı verici ölüm süreci beklemektedir; hasta ya da temsilcisi, bu gelişmelerin yaşanmaması için ölüm isteğinde bulunabilir. Burada hekim, hastanın yaşamına son verme isteğine, tıp bilgisini kullanarak ve aktif olarak katılır. Son yıllarda "hekim yardımlı özkıyım" [*physician assisted suicide*] şeklinde adlandırılarak hekimin aktif rolü hafifletilmeye çalışılan bu girişimde, doktor hastasına, yaşamını zahmetsizce sonlandırması için gerekli düzeneği veya yeterli doz ilacı sağlar; ancak eylemi gerçekleştirmek (örneğin ölümcül doz ilacın alımı) hastanın kendi özgür iradesine kalmıştır.

Hastanın istemi açısından, *Gönüllü ötenazi* hastanın bu isteğini sözlü ya da yazılı olarak açıkça ifade etmesi olarak tanımlanır. Elbette bu tür bir isteğin geçerli olabilmesi için kendisinin, tıbben ve hukuken karar verme yeterliliğine sahip olduğu kanıtlanmalıdır. *Gönüllü olmayan ötenazi* ise hastanın ifadesinin mümkün olmadığı durumlarda söz konusudur. Etik açıdan çok tartışılan bu uygulamada hastaya ait karar, çoğu zaman aile bireylerinden biri olan yasal bir temsilci tarafından alınır. *Gönülsüz ötenazi*'de ise hastanın karar verme yetisi bulunsa bile, ya fikri sorulmadan ya da karşı çıkmasına rağmen uygulama yapılır. Bu grupta değerlendirilecek uygulama örneklerine ülkemizde özellikle kanser hastaları konusunda sıkça rastlanmaktadır; hasta haberi olmaksızın, ailesi tarafından sağlık kurumundan

alınarak evine götürülmekte, profesyonel tıbbi bakımdan uzaklaştırılmakta, ama evde sağlanan bakımla yaşam süresi beklenenden daha kısa olmaktadır. Elbette, bu uygulamanın savunucuları, hastaların son dönemlerini *soğuk hastane ortamları* yerine, *sıcak yuvasında,* sevdikleri ile birlikte geçirmesinin daha doğru ve insani olduğunu ileri sürmektedir.

Eylemin içeriği acısından bakıldığında, *Dolaysız ötenazi* uygulamasında eylem doğrudan yaşamı sonlandırmayı hedefler. Hastanın damarına potasyum enjekte etmek böyle bir eylemdir ve giderek daha sıklıkla *Aktif ötenazi* olarak tanımlanmaktadır. *Dolaylı ötenazi*'de ise çift etki olgusu söz konusudur; örneğin ağrısı dayanılmaz olarak artış gösteren hastaya, yükselen miktarlarda morfin verilerek rahatlatılması sağlanırken, bu uygulamanın bir süre sonra yan etki olarak solunumu baskılayacağı ve hastanın ölümünü hızlandıracağı bilinir.

Ötenazi konusunda her toplum, kendi değer öncelikleri ve insan yaşamına yüklediği anlam doğrultusunda farklı ilkeler benimsemiştir. Örneğin yaşamın özel değerinden söz edenler, ötenaziye karşı çıkmaktadırlar. Bu yaklaşım yaşamın kutsallığından (dinsel yaklaşım) ya da yaşama hakkının dokunulmazlığından (laik yaklaşım) hareketle, bireyin yaşama hakkından kendi iradesi ile vazgeçmesini reddeder ve ölme hakkına karşı çıkar. Bu anlayışa karşı görüşte olanlar ise, yaşamın niteliği ve kişinin yaşam üzerindeki tasarrufta bulunma hakkını savunurlar; bu görüşe göre, yaşamın kötü niteliği, yaşamı yaşamaya değmez hale getirmektedir ve bu nedenle kişinin yaşamla ölüm arasında bir seçim yapma özgürlüğüne sahip olması gerekmektedir.

Çağdaş tıbbın tüm olanakları kullanarak gerçekleştirmeye çalıştığı *yaşamı uzatma çabası*, I. Illich'in önderliğini yaptığı bir grup düşünür tarafından sert biçimde eleştirilmekte; *ölümün tıbbileştirilmesinin* gereksiz ve yanlış bir yaklaşım olduğu savunulmaktadır. Illich'e göre, bir yandan ötenazinin önemini tartışan Batı tıbbı, bir yandan da yaşam süresini mekanik biçimde uzatmakta ve kendi içinde büyük bir çelişkiye düşmektedir. Bu savı destekler nitelikte bir gözlem, Simone de Beauvoir'ın dilimize *Tatlı bir ölüm* başlığıyla çevrilmiş olan kitabında da yer almaktadır; yazar, annesinin son anlarında, tüm yoğun bakım çalışanlarının son bir gayretle ve her türlü araç-gereci kullanarak, ancak oldukça da *duygusuz* bir çaba ile nasıl ölümü geciktirmeye çalıştıklarını; bu tablonun kendisi için çok yapay ve gereksiz göründüğünü anlatmak-

tadır. Acaba hangi görüş *haklıdır*? Doğrusunu isterseniz buna karar vermek zor…

Tanrım, sen ruhun derinliklerinden çıkan
yakarışları dinliyor ve acı çeken, üzgün yaratıklarını yaşam
zincirlerinden kurtarması için ölümü yolluyorsun.
Foscolo

Hekimin, Hipokrat andına karşın, ölüme *kayıtsız kalarak* bireyin istemi doğrultusunda müdahale etmemesi, ölüm oruçları sırasında da tartışılan bir konudur. Kişilerin kendi hak ve özgürlüklerini korumak, ayrıca seslerini duyurmak için seçtikleri ölüm orucu eylemlerinde zorla beslenmeleri, yaşama hakkının dokunulmazlığı savına dayandırılmaktadır. Burada ortaya çıkan durumu, ifade özgürlüğü ile yaşama hakkının çatışması olarak nitelendirmek mümkündür. Konuyla ilgili olarak birçok ülkede devlet görevlileri "kamu güçlerinin gözetimleri altındakilerin ölmesini engellemek için her yola başvurulmasını" meşru sayarken, Dünya Tabibler Birliği'nin 1975'te Tokyo, 1991'de Malta bildirgeleri grevcinin bilinci açık olduğunda kararına saygı gösterilmesini savunmakta; ölüm tehlikesi meydana geldiğinde, bilinç kaybı olduğunda, koma durumunda ise, hasta-hekim ilişkisi kapsamında müdahale edip etmeme kararını hekime bırakmaktadır.

Tıbbi açıdan gebeliğin sonlandırılması, yaşam ve ölüm ayırımında yoğun tartışmaların odaklaştığı bir diğer konudur. Fetüsün uterusun dışında yaşama yeteneğini kazanmadan gebeliğin sonlandırılması *kürtaj* ya da *düşük* olarak tanımlanır. Hipokrat andına tekrar dönersek, "kadınlara çocuk düşürmek için vasıtalar temin etmeyeceğime" ifadesinin yer aldığı; ancak konunun yüzyıllardan beri sert tartışmalara konu olduğu görülmektedir. Burada "insan yaşamının ne zaman başladığı, fetüsün bir insan olup olmadığı, döllenmeden doğuma kadar olan sürecin neresinde 'insan', hangi aşamada 'kişi' sayılacağımızın" önemi vardır. Bu konu hakkındaki görüşü ne olursa olsun, bir hekimin annenin hayatının kurtarılması söz konusu olduğunda, annenin sağlığı tehlikeye girdiğinde ve nihayet tecavüz, ensest ilişki sonucu ortaya çıkan gebeliklerde, bu durumun hem kadın, hem de çocuk üzerindeki ruhsal, toplumsal olumsuzluklarını göz önüne alarak hareket etmesi akılcı bir yaklaşımdır. Ancak, yaşamın ve yaşamın başlangıcının sorgulanması devam ettikçe, bu konu ile ilgili olarak son sözün söylenemeyeceği de yadsınmaz bir gerçektir.

İsterseniz bizde ölüm olgusunu *tıbbileştirmekten* vazgeçelim ve hastalık/ölüm konularındaki tüm ilerlemelere karşın, bu iş de hâlâ bir *eşitsizlik* olduğunu düşünerek sözü şaire bırakıp son noktayı koyalım:

Ben sizi ölmüş zannediyordum
Başucumda durup el ele verdiniz
Buyrun, oturun dostlar
Hoş gelip, sefalar getirdiniz...

Bir eski Acem şairi:
"Ölüm adildir" diyor
"aynı haşmetle vurur şahı fakiri"

Haşim,
Neden şaşıyorsunuz ?
Hiç duymadınız mıydı, kardeşim
Herhangi bir şahın bir gemi ambarında
Bir kömür küfesiyle öldüğünü ?...

Bir eski Acem şairi:
"ölüm adil..."
Şişeyi bırakın Ahmet Cemil
Boşuna hiddet ediyorsunuz
Biliyorum
Ölümün adil olması için
Hayatın adil olması lazım, diyorsunuz...

Bir eski Acem şairi...
Dostlar beni bırakıp,
Dostlar, böyle hışımla
Nereye gidiyorsunuz...

Nazım Hikmet

Kaynakça

"Labrousse A.: L'immortalité au temps des pyramides". *Pour la Science* 299:54, 2002

Eldem E.: "Osmanlı mezar taşlarında gelenekve modernlik: Değişen ölüm". *Toplumsal Tarih* 110: 42, 2003.

Ramonet I.: "Lamort inégale". *Maniére de voir* 73:6, 2004.

Kuray G.: *Ugo Foscolo'da Yaşam, Ölüm ve Ölümsüzlük*, Öteki yayınevi, 2. baskı, Ankara, 1998.

Clark D: "Betweeen Hope and Acceptance: The Medicalisation of Dying". *Br Med J* 324:905, 2002.

İnceoğlu S.: *Ölme hakkı-ötenazi*. Ayrıntı yaynları, İstanbul,1999.

Aries P.: *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece yayınları, Ankara, 1991.

Güven K.: *Kişilik Hakları ve Ötenazi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2000.

"Task force on ethics of the Society of critical Care Medicine: consesus reporton the ethics offo-regoing life-sustaining treatmentsin the critically ill". *Crit Care Med* 18:1435, 1990.

"The ethics committee of the Society of Critical Care Medicine: consensus statement of the Society of Critical Care Medicine's ethics committee regarding futile and other possibly inadvisable treatments". *Crit Care Med* 25:887, 1997.

Sjörkvist P., Nilstun T., Svantesson M.: "Withdrawal of life support-who should decide? Differences in attitudes among general public, nurses and physicians". *Intensive Care Med* 25:949, 1999.

Oğuz N.Y.: "Ötenazi ye etik yaklaşım-Tıp etiği açısından yaşamın son döneminde karar verme süreçleri". *Medikal Etik*, ed. H. Hatemi, 61, Yüce Reklam, Yayım ve Dağıtım, İstanbul 2001.

Özaltay B.: *Ötenazi ve Getirdiği Etik Sorunlar*, Uzmanlık tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Tıp Fakültesi Deontoloji ve Tıp Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul 1996.

Ellershaw J., Ward C.: "Care of the dying patient: the last hours or days of life". *Br Med J* 326:30, 2003.



Nouveau recueil d'ostéologie'den (Toulouse, 1779), Jacques Gamelin imzalı bir illüstrasyon. Bibliothèque de l'Ancienne Facultè de Médecine, Paris.

Ölüme Karşı Ölüm

IVAN ILLICH

Tüm toplumlarda baskın ölüm imgesi yaygın sağlık kavramını belirler. Belirsiz bir tarihte gerçekleşecek belli bir olayın toplumsal yönden koşullanmış beklentisi olarak böylesi bir imge, kurumsal yapılar, köklü mitoslar ve hakim toplumsal karakter tarafından şekillendirilir. Bir toplumun ölüm imgesi, o toplumun insanlarının bağımsızlık, kişisel bağlılık, özgüven ve canlılık düzeyini gözler önüne serer. Metropolitan tıp uygarlığının nüfuz ettiği her yerde, yeni bir ölüm imgesi ortaya çıkmıştır. Bu imge yeni teknikler ve bu tekniklere karşılık gelen *ethos* üzerine kurulu olduğu için, uluslarüstü bir karaktere sahiptir. Ama bu tekniklerin kendileri kültürel anlamda yansız değildir; somut biçimlerini Batı kültürleri bünyesinde edinmiş ve Batı *ethos*'unda ifade bulmuşlardır. Beyaz adamın ölüm imgesi tıp uygarlığıyla birlikte yayılmış, kültürel sömürgeleştirme açısından önemli bir güç haline gelmiştir.

"Doğal ölüm" imgesi, yani ileri bir yaşta ama henüz sağlıklıyken, tıbbi gözetim altında öleceğimize yönelik beklenti, çok yakın bir dönemde ortaya çıkmış bir idealdir. Ölüm imgesi geride bıraktığımız beş yüz yıl içinde beş ayrı aşamadan geçmiştir ve şimdi yeni bir değişim geçirmek üzeredir. Bu aşamaların her birinin ikonografik bir ifadesi vardır: (1) ondördüncü yüzyılın "ölüm dansı"; (2) iskeletin başı çektiği Rönesans dansı, diğer bir deyişle "Ölüm Dansı"; (3) *Ancien Regime* altında, kocamış şehvet düşkününün yatak odası sahnesi; (4) tükenmenin ve hastalığın hayaletleriyle savaşan ondokuzuncu yüzyıl doktoru; (5) yirminci yüzyılın ortalarında, hastayla ölüm arasında duran doktor; ve (6) hastanede yoğun bakım altında ölüm. Doğal ölüm imgesi bu gelişimin her aşamasında yeni bir dizi tepki geliştirmiş ve giderek tıbbi bir kimliğe bürünmüştür. Doğal ölümün tarihi, ölüm karşısında verilen mücadelenin tıbbileşmesinin tarihidir.

Ölüm ayini dansı

Kilise ondördüncü yüzyıldan bu yana bir pagan geleneğine karşı savaşım vermekte, insanların mezarlıklarda, ellerinde kılıçlar, ya da çıplak, kendilerinden geçerek dans etmesini engellemeye çalışmaktadır. Buna karşın, yayımlanan yasaklama emirlerinin sıklığının da işaret ettiği gibi, bu savaşım sonuç vermemiştir, yaklaşık bin yıldır kiliseler ve mezarlıklar dans salonları gibi hizmet vermektedir.

Ölüm yaşamın tazelenmesi için bir fırsattır. Mezarlarının üstünde ölülerle dans etmek, canlılığın coşkusunun açığa çıkmasını sağlar, birçok erotik şiir ve şarkıya esin verir. Ama ondördüncü yüzyılın sonlarında dansın bu anlamı değişmiş gibi görünür; canlılarla ölülerin buluşmasından ibaret değildir artık, düşünüme, içgözleme dayalı bir deneyime dönüşmüştür. İlk Ölüm Dansı 1424'te Paris'te bir mezarlığın duvarına resmedilmiştir. "Cimetiere des Innocents" adlı resmin aslı kayıptır, ama nitelikli kopyalar onu yeniden kurmamızı sağlar: Burada kral, köylü, Papa, katip ve hizmetçi, birer cesetle dans eder. Partner, özgün giysisi ve çehresiyle ötekinin ayna imgesidir. İnsan kendi bedeni biçimindeki ölümünü yanında taşır ve yaşamı boyunca onunla dans eder. Ortaçağ boyunca, insanın karşısına, insana içkin bir ölüm çıkar; her ölüm, kurbanına ait rütbenin simgesiyle gelir: Kral için taç, köylü için tırmık. İnsanlar ölen atalarıyla mezarlarının üstünde dans etmeyi bir yana bıraktıktan sonra, herkesin bir yaşam boyu kendi ölümlülüğüyle dans ettiği bir dünya temsiline yönelirler. Ölüm insan biçimli bir figür olmaktan çıkar, korkunç bir özbilince, açık duran mezarın sürekli farkındalığına dönüşür. Henüz bir yüzyıl sonrasının iskelet-adamı çıkmamıştır sahneye, insanlar Ortaçağın son demlerinde onun müziğiyle dans etmeye başlamamışlardır daha. Ölüm henüz herkesin kendi kocaması ve çürüyüşüdür. Bu dönemde gündelik yaşamda ayna önemli bir rol oynamaya başlar ve "ölüm aynası"nın gölgesinde yaşam hayallerle dolu bir hüzne boğulur. Chaucer ve Villon'la birlikteyse ölüm haz ve acı kadar yakın ve duyusal bir niteliğe bürünür. […]

Danse macabre

Ahlak oyunlarında ölüm yeni bir kostüm ve yeni bir rolle çıkar ortaya. Onbeşinci yüzyılın sonunda artık yalnızca bir ayna imgesi değildir, "son dört şey" içinde baş rolü ele geçirerek, kıyamet, cehennem ve cennetin önüne geçer. Ne romanesk rölyeflerde mahşerin dört atlısından biri olmakla,

ne Pisa mezarlığından ruhlar çalan yarasa benzeri Maegera olmakla, ne de Tanrı'nın emirlerini yerine getiren bir ulak olmakla yetinir. Bağımsız bir figür haline gelmiştir, her adamı, kadını ve çocuğu önce Tanrı adına çağırır, hemen sonra kendi egemenlik haklarını dayatır. 1538'de genç Hans Holbein bir *best-seller* olan ilk resimli ölüm kitabını yayımlamıştır: *Danse Macabre* konulu bir ağaçbaskı. Dans eden çiftlerin çürüyen etleri dökülmüş, partnerler çıplak iskeletlere dönüşmüştür. İnsanla ölümlülüğün kördüğümünün yerini doğanın gücünün gölgesinde çılgınca bir tükenmişlik alır. Alman mistiklerinin "yeni tapınma"sının renk kattığı samimi ayna imgesinin yerine, doğanın eşitlikçi gücü, herkesi yakalayıp ayrım gözetmeksizin yok eden bir yasa uygulayıcısı gelir. Yaşam boyu süren bir birliktelik değil, anlık bir olaydır artık.

Ölüm burada, çizgisel zamanın son bulduğu ve insanın sonsuzlukla buluştuğu bir noktaya dönüşür, oysa Ortaçağda sonsuzluk, Tanrı'nın varlığıyla birlikte, tarihe içkin görülmüştür. Dünya bu varlığın gizlerinden biri olmaktan vazgeçer; Luther'le birlikte, Tanrı'nın kurtardığı bir çürümüşlük ülkesine dönüşür. Saatlerin çoğalması bilinçteki bu değişimi simgeler. Dizisel zamanın yaygınlaşması, zamanın kesin ölçümünün ve olayların eşzamanlılığının tanınmasıyla birlikte, kişisel kimliğin tanınması için de yeni bir çatı oluşturulmuştur. Kişinin kimliği, yaşam süresinin tamamlanmışlığı üzerinden değil de, bir olaylar, edimler dizisi üzerinden belirlenmeye başlanır. Ölümse artık bir bütünün sonu değil, bir dizinin kesintiye uğramasıdır.

Ağaçbaskıyı izleyen elli yıl içinde, hakim figür olarak iskelet, kitapların baş sayfalarında yerini almıştır, tıpkı bugün dergi kapaklarında çıplak kadın resimleri olması gibi. Ölüm zamanı sayar ve saat kulesinde çanı çalar. Birçok çan tokmağına kemik biçimi verilmiştir. Zamanı gece gündüz eşit uzunluğa getiren yeni makine, tüm insanları da aynı yasanın buyruğu altına alır. Reformasyona varıldığında, ölümden sonra yaşam, buradaki, yani aşağıdaki yaşamın dönüşmüş bir devamı olmaktan çıkmış, cehennem formunda korkunç bir cezaya ya da göklerdeki pederimizden gelen ve kesinlikle hak edilmemiş bir armağana dönüşmüştür. İçkin lutuf, ancak inançla elde edilen bir hakka dönüşür. Böylece onaltıncı yüzyılda ölüm, öncelikle öte dünyaya göçüş olarak anlaşılmaz, vurgu yaşamın sonundadır. Açık mezar cennetin ya da cehennemin kapılarından çok daha yakındadır ve ölümle buluşma ölümsüzlükten çok daha kesindir; ayrıca kraldan da, papadan ve hatta Tanrı'dan da daha adildir. Yaşamın amacı değil, yaşamın sonu haline gelmiştir.

Sonluluk, sınırlılık ve kişisel ölümün yakınlığı yalnızca yeni zaman anlayışının sonucu değildir, aynı zamanda yeni bir bireysellik anlayışının etkisidir. Dünyadaki kilise militanlığından cennette varılacak kilise zaferine uzanan yolda ölüm, her iki aşamayı da eşit düzeyde ilgilendiren bir olay olarak görülür. Şimdi her adam, kendi ölümüyle, son ölümüyle yüzleşir. Doğaldır ki, ölüm böyle bir doğa gücü haline gelince, insanlar da ölüm sanatının inceliklerini öğrenerek bu konuda uzmanlaşmak isterler. Yayın piyasasının ilk basit kılavuz kitaplarından biri olan *Ars Moriendi*'nin farklı versiyonları sonraki iki yüzyıl boyunca en çok satanlar arasında yer almıştır. Birçok insan okumayı onu çözmeye çalışırken öğrenmiştir. "Tam bir centilmen" olmanın yollarını öğretmeye heves eden Caxton, 1491'de Westminster Press'ten *Art and Craft to Knowe ye Well to Dye* adlı kitabını yayımlar. […]

Popüler imgelemde ölümden sonra yaşam konusunda yeni bir merak uyanır. Ölü bedenlerle ilgili fantastik korku öyküleri ve sanatsal araf temsilleri bir arada yaygınlaşır. Onyedinci yüzyılın hayaletlere ve ruhlara yönelik grotesk ilgisi Tanrı'nın yargısından çok ölümün çağrısıyla karşı karşıya gelen bir kültürün giderek artan kaygılarını ifade eder. […]

Buna eş zamanlı olarak, tıp çevresinin, insanlara, birey olarak ölümle haysiyetli bir biçimde buluşma konusunda yardımcı olmayı amaçlayan faaliyetleri de yaygınlaşır. Kişinin hastalığının, ölümün yaklaştığının kabullenilmesini mi, yoksa tedaviye devam edilmesini mi gerektirdiğini belirlemeye yarayan yeni araçlar icat edilir. Eğer mabetteki pınara atılan çiçek suya batarsa, tedaviye para harcamanın gereği yoktur. İnsanlar ölüm geldiğinde hazır olmak, son dansta atılacak adımları iyice bellemek isterler. Acılı ölüm karşısında yeni çarelere, yöntemlere baş vurulur, ama bu yöntemlerin çoğunu, ölmekte olan kişinin bizzat kendisinin bilinçli bir biçimde uygulaması gerekir, çünkü artık o yeni bir rol oynamaktadır ve bunun için bilincinin yerinde olması gerekir. Çocuklar ölmekte olan annelerine ya da babalarına yardımcı olabilir, ama bunun için anne ya da babanın ağlamaması, ağlayarak evladını kendisinden uzaklaştırmaması gerekir. Kişinin yatağından yakında onu yutacak olan toprağa ne zaman indirileceğini, arkasından ne zaman dua edilmeye başlanacağını bizzat kendisinin belirlemesi gerekir. Yanındakilerse, ölümün mekana girişini kolaylaştırmak için bütün kapıları açık tutmaları gerektiğini, ölümün korkmaması için ellerinden geldiğince sessiz olmaları gerektiğini, ve kişi son nefesini verirken, ona saygı göstererek gözlerini başka bir tarafa çevirmeleri, bu en mahrem anda onu yalnız bırakmaları gerektiğini bilirler.

Tipik bir onbeşinci ya da onaltıncı yüzyıl ölümünde, ne rahibin ne de doktorun ölen kişiye yardım etmesi beklenir. Tıp yazarları ilkesel olarak hekimin yapabileceği iki şey olduğunu yazarlar: Ya hastanın iyileşmesine yardımcı olur, ya da kolay, hızlı bir ölüm getirir. Bir hekimin *facies Hippocratica*'yı, hastanın ölümün kollarına düşmüş olduğunu gösteren özel işaretleri tanıması beklenir. İyileştirirken de, ölümü kolaylaştırırken de, doğayla birlikte hareket edilmelidir. Palermo, Paris ve Fez'deki tıp okullarında, tıbbın yaşamı uzatıp uzatamayacağı sorusu şiddetli tartışmalara neden olmuştur. Birçok Arap ve Yahudi doktoru bu gücü peşinen reddeder, doğanın düzenini bozmaya yönelik bu çabanın küfür kabilinden bir günah sayıldığını öne sürerler. […]

Yeni ölüm imgesi insan bedeninin bir nesneye indirgenmesine yardımcı olmuştur. Bu zamana kadar, bir cesedin tüm diğer varlıklardan farklı, bambaşka bir şey olduğu düşünülmüştür, cesede neredeyse insan gibi muamele edilir. Hukuksal açıdan da durum böyledir: Bir ölü yaşayanlara dava açabilir, yaşayanlar ölüye dava açabilir. Sanıkları ölü olan birçok dava görülmüştür. Halefi tarafından zehirlenerek öldürülen Papa VIII. Urbanus, yargılanmak üzere mezarından çıkarılır, yetkisini kar amaçlı kötüye kullandığına hükmedildikten sonra sağ eli kesilir, ardından bedeni Tiber'e atılır. Hırsızlıktan suçlanarak asılan bir adamın, asılmasının ardından, dolandırıcılıkla suçlanarak boynunun vurulması mümkündür. Ölüler tanıklık da yapabilir. Kadın ölü kocasının anahtarlarıyla para kesesini kasketinin üzerine koyarak, hâlâ kocasını reddedebilir. […]

Doğal ölüm anlayışının ortaya çıkması ölüme ve hastalığa yönelik yeni tavırların gelişmesine neden olmuştur, bu tavırlar onyedinci yüzyılın sonlarında yaygınlaşmaya başlar. Ortaçağ boyunca insan bedeni kutsal sayılmıştır; oysa artık neşter cesedin her bölgesine girme hakkı kazanır. Neşterin ölü bedende kesikler açmasına tepki veren Gerson bunun düpedüz "dine küfür, yaşayanların ölüye yersiz zulmü" olduğunu söyler. Ama aynı dönem-

Madde 213 - Köyler için tesis edilecek mezarlık mahalleri bu köylerin merbut olduğu kaza kaymakamlarınca Hükümet tabiplerinin mutalaası alınarak tayin olunur. Mütaaddit ve yekdiğerine mücavir köyler için bir mezarlık mahalli tesisolunabilir. Köy mezarlıklarının iyi halde muhafazaları ihtiyar heyetlerine aittir.

Madde 214 - Fenni şartları ve vasıfları haiz olmayan ve sıhhi mahzurları görülen mevcut mezarlıklar hali üzerine terk olunarak yeni mezarlıklar ihdas ve tesis edilir.

Madde 215 - Bu kanunun tarifi dahilinde defin ruhsatiyesi alınmadıkça ve ibraz olunmadıkça hiç bir cenazenin defni caiz değildir. Ruhsatnameler mevtanın hüviyetini, adresini, bilindiği halde vefatın sebebini muhtevi olacak ve defnine ruhsat verildiği sarahatla kaydedilecektir.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

de ahlak oyunlarında ölüm kişileştirilerek sahneye çıkar, ölü beden ilk kez Rönesans üniversitelerinde bir öğretim aracı olarak yer alır. 1375 yılında Montpellier'de izinli ve halka açık ilk diseksiyonun [teşrih] gerçekleşmesinin hemen ardından, bunun gerçek bir ahlaksızlık olduğuna hükmedilir ve sonraki birkaç yıl boyunca yinelenmesine izin verilmez. Bir nesil sonra, Alman imparatorluğu sınırları içinde yılda bir kadavraya diseksiyon yapılması izni çıkar. Bologna Üniversitesi'nde de her yıl Noel'den hemen önce bir cesedin parçalanmasına izin verilir, ancak tören ayin alayının yürüyüşüyle başlar, ardından şeytan çıkarma seansı gelir, tüm bu uygulamalarla birlikte cesedin parçalanması toplam üç gün sürer. [...] Ölüm karşısındaki tavır o kadar hızla değişir ki, 1561 yılında Venedik Senatosu cellatlara, teşrih için uygun cesetler sağlanması için Doktor Fallopius'tan direktif almalarını emreder. Rembrandt 1632 yılında "Doktor Tulp'un Dersi"ni yapar. Halka açık operasyonlar ressamların gözde temalarından biri haline gelir ve özellikle Hollanda'da, karnavallarda, alışıldık bir etkinlik olarak gerçekleştirilmeye başlanır. Ameliyatların televizyona ve filmlere konu olmasına giden yolun başlangıcıdır bu. Hekim anatomi bilgisini ilerletmiş, hünerlerini sergileyecek kadar güçlenmiştir; ama kaydettiği bu gelişme, tedavi yeteneğiyle karşılaştırıldığında orantısızdır. Tıbbi ritüeller, dehşet veren bir olay haline gelen ölümün yarattığı kaygı ve sıkıntıyı bastırmaya yarar. Bugün bilimsel niteliği olan cinsel yaşam rehberlerinin *Playboy* ya da *Penthouse* gibi yayınlara rakip çıkmasına benzer bir biçimde, Vesalius'un anatomisi de *Danse Macabre*'ye rakip çıkar.

Burjuva ölümü

Barok tarzı ölüm aristokratik bir biçimde düzenlenen cenneti dengeler. Kilise tonozu yargı gününü betimlerken barbarlara, halka ve soylulara farklı yerler ayırsa da, aşağıda Ölüm Dansı, makam ve rütbe gözetmeksizin önüne gelenin canını alan orakçının işlerini betimler. Ölümün saldığı korku dünyevi ayrıcalıkları küçümser, ama aynı zamanda meşrulaştırır da. Öte yandan, burjuva ailesinin yükselmesiyle birlikte, ölümün eşitlikçiliği son bulur; gücü yeten parasını verip ölümü uzaklaştırır.

Yaşamın uzatılmasının hekimlerin yeni görevi olduğuna ilişkin ilk yorumlar Francis Bacon'dan gelir. Bacon tıbbın görevlerini üçe ayırır: "Birincisi, sağlığın korunması, ikincisi hastalığın iyileştirilmesi, üçüncüsü, yaşamın uzatılması". Bunun yanı sıra söz konusu üçüncü görevi şu sözler-

le över: "Yaşamın uzatılmasıyla ilgili üçüncü görev, henüz çok yeni ve çok eksikli olmasına karşın, tıbbın en soylu görevidir." Tıp çevresi bu görevi üstlenmeyi aklının ucundan geçirmemiş; ancak yaklaşık bir yüzyıl sonra, bu işe para yatıran bir çevre ortaya çıkınca kolları sıvamıştır. Yeni bir zengin tipidir bu, emekli olup ölmek yerine, iş başında, doğal tükenmişlik yüzünden ölmekte ısrar eder. Sağlığı yerindeyse ve kendisini güçlü hissediyorsa, ne kadar yaşlı olursa olsun, ölümü kabullenmek istemez. Montaigne fazlasıyla kibirli bulduğu bu insan tipiyle alay eder: "Bu son, uç noktada ölme bilinci … aşırı yaşlanma sonucunda gücün tükenmesi sebebiyle ölmeyi ummak, daha erken gelecek bir ölümden kaçınmak, boş kibir değil de nedir … sanki bir adamın düşüp boynunu kırması, bir deniz kazasında boğulması, veremden ya da vebadan ölmesi doğayla çelişirmiş gibi … yalnızca genel, yaygın ve evrensel ölüme doğal ölüm demek zorundayız." O zamanlar bu tür insanlar azdı, 1830'a gelindiğindeyse sayıları epey artmıştır. Cennete gitmeyi uman vaiz, ruhun varlığını inkar eden filozof, sermayesinin bir kat daha arttığını görmek isteyen tüccar bir araya gelerek, doğayla uyum içindeki tek ölümün, onları masaları başındayken yakalayan ölüm olduğu konusunda fikir birliği ederler.

Önceleri, yalnızca papa ve kral, ölecekleri güne kadar görev başında olmakla yükümlüydüler. Yalnızca onlar fakülteye başvuruyordu; Salerno'dan Araplar ya da Padua ve Montpellier'den Rönesans adamlarına danışıyorlardı. Kralların saray hekimleri vardı, berberlerin halka verdiği hizmeti bu hekimler krallara veriyordu: Onları hacamat ediyor, bağırsaklarını temizliyor ve hatta zehirlerden koruyorlardı. Krallar ne başkalarından daha uzun yaşamak için çaba sarf ediyor, ne de hekimlerinin, ileri yaşta onlara daha itibarlı bir yaşam sağlamasını bekliyorlardı.

Buna karşılık yeni yaşlılar sınıfı ölümde mutlak ekonomik bir değer için mutlak bir bedel görür. Yaşlanan muhasebeci, ölümü ondan uzaklaştıracak bir doktor arar; son yaklaştığında, doktoru tarafından resmen emekli edilmeyi, ardından son yemeğinin servis edilmesini, o gün için ayırdığı şişenin açılmasını ister. Böylece sağlık düşkünlüğü ve ardından çağdaş hekimin ekonomik gücü ortaya çıkar.

Daha uzun yaşama olanağı, ölümden önce işten ayrılmanın reddedilmesi, tedavi edilemez durumlar için bile tıbbi yardım talep edilmesi; bunlar güç birliği ederek yeni bir hastalık kavramının gelişmesini ön ayak olur: İleri yaşta amaç edinebilecek türden bir sağlık. Fransız Devrimi'ne yakla-

şılan yıllarda zenginlerle güçlülerin sağlığı bu tür bir sağlıktır; bir kuşak sonra kronik hastalıklar gençler ve gösteriş meraklıları arasında moda olur, veremli gibi görünmek erken gelen bir bilgeliğin simgesi, sıcak iklimlere yolculuk etme gereksinimiyse deha göstergesidir artık. Bir türlü iyileşmeyen hastalar için sürekli tıbbi bakım, bazen zamansız ölümlere sebep olsa da, üstünlük işaretidir.

Öte yandan yoksulların hastalıkları için durum bunun tam tersidir, onları öldüren hastalıklar, tedavisi olmayan hastalıklar olarak anılır. Doktorların uygulayabileceği tedavi yöntemlerinin, onların hastalıklarının ilerlemesine nasıl bir etkide bulunacağının bir önemi yoktur; tedavisi olmayan hastalık tanımı, zamanla, doğal olmayan yollarla ölmeye mahkum insanların hastalıkları anlamına gelmeye başlar ve bu fikir burjuvanın yoksul imgesine de uyar; cahil, üretken olmayan kişiler. Bu tarihten sonra, doğal yollarla ölebilme yeteneği, tek bir toplumsal sınıfa atfedilir; hasta sıfatıyla ölmeye parası yetenlerden oluşan bir sınıftır bu.

Sağlık, eceliyle ölmeyi bekleme ayrıcalığına dönüşür, bu amaç için nasıl bir tıbbi bakım gerektiğinin önemi yoktur. Önceki bir dönemde, ölüm elinde bir kum saati taşıyordu. Ağaçbaskılarda kurban ölümü reddettiğinde, hem iskelet hem de izleyici buna gülüyordu. Şimdi orta sınıf kum saatini ele geçirmiş, ölümün ne zaman geleceğini bildirmesi için de doktor tutmuştur. Aydınlanma, doktorun ciddi bir hastalığın sonucuna etki etmede yeni bir aşama kat edip etmediğini doğrulayamasa da, doktora yeni bir yetki tanımıştır.

Klinik ölüm

Fransız Devrimi ölümün tıbbileştirilmesi sürecinin kısa bir süre için askıya alınmasına neden olur. Devrimin ideologları, üçlü ideal üzerine kurulu bir toplumun zamansız ölümün dehşetiyle karşılaşmayacağına inanır. Ama doktorun klinik gözünün açılması, ölüme yeni bir perspektiften yaklaşmasını sağlar. Ondokuzuncu yüzyıl tüccarları kendilerine, besleyip barındırdıkları şarlatanların yardımıyla bir ölüm imgesi oluşturmuştur, ama şimdi halkın görüşünü klinisyenler şekillendirmektedir. Ölümün Tanrı'nın çağrısından "doğal" bir olaya, ve ardından bir doğa gücüne dönüştüğü anlattık; yeni bir değişim geçirecek, artık yalnızca, hem sağlıksız hem de yaşlı olan kişide doğal görülecek; bunun dışında her ölüm, "zamansız" olacaktır. Artık ölümün sebebi doktorun tanımladığı belirli hastalıkların sonucudur.

Ölüm belirsizleşerek metaforik bir biçim alır, onun yerine katil hastalıklar gelir. Ölüm kavramı altında değerlendirilen genel doğa gücü, klinik ölüme neden olan bir dizi özel etkene dönüşür. Bu kez sayısız "ölüm" ortalıkta gezinmeye başlar. Ondokuzuncu yüzyıl hekimlerinin özel kütüphanelerindeki kitapların *ex libris*'lerinde doktor, ölüm döşeğindeki hastasının yanı başında, kişileştirilmiş hastalıklarla savaşırken resmedilir. Doktorların bazı hastalıkların gelişimini engelleyebileceğine yönelik umut, ölümün üstesinden gelebilecek güçte olduklarına ilişkin mitosların doğmasına neden olur. Söz konusu mesleğe atfedilen yeni güçler klinisyenin toplumsal konumunda bir değişim getirir. […]

Sendikanın doğal ölüm talebi

Yirminci yüzyılda, hasta sıfatıyla, klinik eğitim görmüş doktorların gözetiminde ölmek bir vatandaşlık hakkı haline gelmiştir. İleri yaşta tıbbi bakım, sözleşmelerde koşul olarak yer alır. Müdüre masasının başında gücünün tamamen tükenmesi sebebiyle, yani doğal yolla ölme ayrıcalığı tanıyan kapitalist düzene yanıt olarak işçi, emekliliğinde tıbbi bakım talep eder. Burjuvanın, ileri yaşta ofiste aksi bir ihtiyar olarak var olmayı sürdürme umudunun yerini, yaşamın son yıllarında kent karmaşasından uzaklaşma, emeklilik maaşıyla geçinme ve bu arada etkin bir cinsel yaşam sürme rüyası alır. Ardından işçiden, doğal ölüm hakkına erişme yolunda yeni bir talep gelir: Her tür klinik durum için yaşam boyu tıbbi bakım. Yaşam boyu kurumsal tıbbi bakım toplumun tüm fertlerine borçlu olduğu bir hizmete dönüşür.

Bunun ardından sözlüklere "doğal ölüm" maddesi girilir. 1909'da yayımlanan önde gelen bir Alman ansiklopedisi, doğal ölümü bir karşıtlık kurarak tanımlar: "Doğal ölüme karşıt olarak anormal ölüm, ya hastalık, ya şiddet, ya da mekanik bozukluklardan kaynaklanır." Ünlü bir felsefe sözlüğü doğal ölüm için şunları söyler: "Doğal ölüm, öncesinde bir hastalık gözlemlenmeyen, belirlenebilir özgül bir nedeni olmayan ölümdür." Düşsel nitelikleriyle birlikte bir dehşet kaynağı olmayı sürdüren ölüm kavramı, toplumsal gelişim kavramıyla iç içe geçer. Klinik ölüme ilişkin eşitlik taleplerinin yasal geçerlik kazanmasıyla birlikte, burjuva bireyciliğinin çelişkileri işçi sınıfında da yaygınlaşır. Doğal ölüm hakkı, sanayinin kötülüklerinden bağımsızlık ya da kişisel bakım için yeni hak ve özgürlükler olarak değil, tıp hizmetlerini eşit biçimde tüketme hakkı olarak formü-

le edilir. "Eşit klinik ölüm"e ilişkin bu sendika yaklaşımı, 1792'de Paris'te Ulusal Meclis'te önerilen idealin tersidir; köklü bir biçimde tıbbileşmiş bir idealdir bu.

Yeni ölüm imgemiz sanayi *ethos*'una da uyuyor. İyi ölüm, geri dönüşü olmayan bir biçimde, standart tıbbi bakım tüketiciliği haline gelmiştir. Nasıl ki yüzyılın başında insan, zorunlu olarak cahil doğan ve üretken biri olmak için en az sekiz yıl eğitim görmesi gereken bir öğrenci olarak tanımlanıyorduysa, bugün de doğuştan hasta; yani, doğru dürüst bir yaşam sürmesi için her tür tedaviden faydalanması gereken bir hasta olarak damgalanıyor. Zorunlu eğitim tüketiminin iş yerinde ayrımcılığın meşrulaştırılması için bir araç olarak kullanılması gibi, sağlık hizmetlerinin tüketimi de sağlıksız çalışma koşullarının, kentlerin pisliğinin, ulaşım güçlüklerinin yarattığı sıkıntının azaltılması için kullanılır. Doktorlar yaşam kurtarmak için sanayinin silahlarını kuşanmışken, daha az zararlı çevre koşulları için mücadele etmenin ne anlamı olabilir ki?

Son olarak, "yoğun bakımda ölüm", ölümün nedenleriyle ilgili en ilkel yanılsamaların dirilmesini destekler. [...] Bu yanılsamalar uyarınca ölüm her zaman doğa üstü bir açıklama, ya da suçlanacak birini gerektirir: Bir düşmanın laneti, bir büyücünün büyüsü, Parsi'nin elindeki pamuk ipliğinin kopması ya da Tanrı'nın ölüm meleğini göndermesidir ölümün nedeni. Kendi ayna imgesiyle dans eden Avrupa ölümü, bir başkasının iradesinden bağımsız bir olaydır; doğanın, herkesin kendi başına yüzleşmesi gereken acımasız gücüdür. Ölümün yakınlığı, yaşamın kırılganlığının, narinliğinin en ince ve en tutarlı ifadesidir bu anlamda. Ortaçağın sonlarında "doğal" ölümün keşfi, Avrupa lirik şiirini ve dramasını besleyen en önemli kaynaklardan biri olmuştur. Ama aynı zamanda, ölümün bu yakınlığı, doğadan gelen dışsal bir tehdit olarak algılanmaya başlanınca, yeni ortaya çıkan mühendislik açısından başlıca sorunlardan biri haline gelir. Eğer mühendis dünyaya, pedagog-eğitimciyse bilgiye hakim olabildiyse, neden biyolog-hekim ölüme hakim olamayacaktı ki? Doktor, insanla ölümü arasına girmeye yeltenince, ölüm dört yüz yıl önce kazandığı önemini ve insana yakınlığını yitirir.

Doktor-ölüm ilişkisindeki değişim, söz konusu izleğin ikonografik yorumunu dikkate aldığımızda açıkça ortaya çıkacaktır. Ölüm Dansı çağında hekime pek rastlanmaz; benim görebildiğim kadarıyla, ölümün doktora bir meslektaşı gibi davrandığı tek resimde, ölüm bir eliyle yanı başında-

ki yaşlı adamın elini tutar, diğer elindeyse idrar dolu bir bardak vardır; adeta hekimden, tanısını doğrulaması istemektedir. Ölüm Dansı çağında iskelet-adamın şakalarının çoğunun konusu doktorlardır. Daha önceki bir dönemde, ölümün henüz etten kemikten olduğu sıralarda, ölüm doktorun ayna imgesini sorguya çeker; doktorun insanın içorganlarıyla ilgili bildiğini sandığı şeyleri ona doğrulatmaya çalışır. Sonraları, etsiz bir iskelete dönüşen ölüm, doktorun yetersizliğiyle alay eder, saygınlığını hafife alır, en az doktorun kendisinin dağıttığı ilaçlar kadar tehlikeli ilaçlar verir ona, onu da dansa çekerek, sıradan ölümlülerden farkı olmadığını gösterir. Barok ölüm doktorun her işine karışır, doktorun fuarda sattığı malzemelerle alay eder, muayenelerine müdahale eder, deney tüplerini kum saatlerine çevirir, ya da bir veba hastanesinde doktor kimliğine bürünür. Onsekizinci yüzyıldaysa yeni bir motif çıkar ortaya: Ölüm, hekimin karamsar tanılarıyla alay eder, doktorun ölüme mahkum ettiği hastaların yakasından düşer, bu oyunlardan büyük zevk alır. Ondokuzuncu yüzyıla kadar, ölüm doktorla ya da hastayla uğraşır, çoğunlukla araya girer, süreçleri tersine çevirir. Yarışmacılar hasta yatağının iki yanında saf tutmuştur. Ancak klinik hastalık ve klinik ölümün ortaya çıkmasından sonra, doktorun kendi inisiyatifini kullanarak ölümle hastanın arasına girdiği resimler yapılır. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraysa artık doktor iskeletle dövüşmeye başlar, genç kadını ölümün kollarından çekip alır, ölümün elinden orağını kapmaya çalışır. 1930'a gelindiğinde, beyaz önlüklü güler yüzlü bir adam, ağlayan iskeletin peşinden koşmaktadır; Marle'nin terapi sözlüğünün iki cildinin yardımıyla, bir sinek gibi ezer onu. Diğer bir resimdeyse doktor bir elini kaldırarak ölüme durmasını işaret eder, diğer eliyleyse genç kadının kollarını yakalamıştır, ölümse genç kadının ayaklarına sarılmış durumdadır. Max Klinger kanatlı bir devin tüylerini yolan bir hekim sunar. Bazen bir odaya hapsedilir iskelet, bazense kemikli kıçına tekmeyi yer. Artık hastadan çok doktor mücadele etmektedir ölümle. Eğer bu kavgadan galip ayrılan ölüm olursa, ilkel kültürlerde olduğu gibi, suçlanacak birisi bulunur: Suçlanan bu birisinin, yine, yüzü yoktur ama gücü, yetkisi vardır; suçlanan bir kişi değil, bir sınıftır. […]

Yoğun bakımda ölüm

Şeytansı ölümün tüm formlarının çok yönlü dışlanmasına nüfuz etmediğimiz sürece, toplumsal düzenlenişimizin derin yapısını tam olarak kavrayamayız. Önde gelen kurumlarımız, "insanlık" adına, ölüm saçan failler

ve sınıflara karşı dev bir savunma programı yürütmektedir. Hatta bunun topyekun bir savaş olduğu bile söylenebilir. Bu savaşta sağlık programlarının yanında, refah, uluslararası yardım ve kalkınma programlarının da rolü vardır. Tüm renklerden ideoloji bürokrasileri de bu haçlı seferine katılmıştır. Haksızca işleriyle hastalık ve ölüme sebep olan ya da bunlara göz yuman diktatörlerle kapitalistleri alt etme yolunda; devrimler, baskılar ve hatta iç savaşlar ya da devletlerarası savaşlar bile meşru kılınabilir.

İlginçtir, ölümün alt edilmesi gereken bir düşman olarak algılanmaya başlanmasıyla, büyük-ölümün sahneye çıkması eşzamanlı olmuştur. Hem "gereksiz ölüm" kavramı bizim için oldukça yenidir, hem de dünyanın sonu imgesi. Ölüm, *benim* dünyamın sonu, ve kıyamet, yani *dünyanın* sonu, iç içe geçmiş durumdadır; her ikisine karşı tavrımızda gözlemlenen değişimde atom bombasının rolü büyüktür. Çünkü bu olayla birlikte, kıyamet mitolojik bir beklenti olmanın ötesine geçerek gerçek bir olasılık haline gelmiştir. Artık kıyamet Tanrı'nın iradesi sebebiyle, insanın suçu yüzünden ya da doğa yasalarının bir koşulu olarak gerçekleşecek bir olay değildir, insanın doğrudan kendi iradesiyle vereceği bir kararın sonucudur. Atom ve kobalt bombaları arasında tuhaf bir analoji vardır; ikisinin de insanın iyiliği için zorunlu olduğu iddia edilir ve ikisi de insana dünyanın sonunu getirme gücü verir. Tıbbileşmiş toplumsal ritüeller, kendi kendine alevlenen bu ölüm karşıtı savaş aracılığıyla kurulan toplumsal denetimin bir yüzünü temsil eder. […]

Endüstrinin baskınlığı, birçok geleneksel dayanışma ilkesine zarar vermiş, yer yer bunları bütünüyle yok etmiştir. Endüstriyel tıbbın kişisiz ritüelleri insanlar arasında sahte bir birlik kurar. Ekonomik kalkınmanın hedefi olarak hastane ölümünü işaret eder ve tüm üyelerini özdeş bir "arzulanır ölüm" kalıbıyla ilişkilendirir. Tüm insanların aynı ölüm türüne doğru ilerlediğine ilişkin mitos, zenginlerin cephesinde suçluluk duygusunu azaltır, çünkü bu yolla yoksulların çirkin ölümleri gelişmemişliğe bağlanabilir – ki aynı zihniyete göre, bu gelişmemişliğin çaresi, sağlık kurumlarının daha da yayılmasını sağlamaktır.

Doğaldır ki, tıbbileşmiş ölümün, endüstriyel anlamda yüksek toplumlarda üstlendiği rolle, taşrada üstlendiği rol arasında fark vardır. Endüstriyel bir toplumda günlük yaşamdaki tıbbi müdahaleler baskın sağlık ve ölüm imgelerini değiştirmez, aksine onları besler. Tıbbın desteğiyle yaşayan seçkinlerin ölüm imgesini kitlelere yayar ve gelecek kuşaklar için sürekli çoğal-

tır. Ama "ölümü engelleme" yöntemleri, tüketicilerinin hastane ölümüne dinsel yollarla hazırlandıkları kültürel bağlamının dışında uygulanırsa, hastane temelli tıbbın büyümesi kaçınılmaz biçimde bir sömürgeci müdahalecilik örneği olacaktır. Toplumsal ve siyasi bir ölüm imgesinin dayatılması söz konusu olacak, insanlar sağlık ve ölümle ilgili geleneksel kavrayışlarını terk etmeye zorlanacaktır. Kültürlerinin birliğini sağlayan kendi-imgeleri dağılacak, bağımsız bireyler, yüksek toplumsal değerlerin baskın olduğu uluslarüstü bir kitleye eklemlenecektir. Tıbbi ölüm umudu zenginleri sınırsız sigorta harcamalarına zorlar, yoksullarıysa kapana kıstırır. İnsanların ölürken ölüme karşı gerçekçi bir tavra sahip olamamaları, burjuva bireyciliğinin çelişkilerini güçlendirir. Burkino Faso-Mali sınırını bekleyen gümrük memurlarından biri bana ölümün, sağlıkla ilişkisi açısından nasıl bir önem taşıdığını açıkladı. Ondan, Nijer kıyısındaki insanların, neredeyse her köyde ayrı bir dil konuşulan bu bölgedeki toplulukların birbirlerini nasıl anladığını öğrenmek istemiştim. Onun için bunun dille bir ilgisi yoktu: "Oğullarını bizim gibi sünnet ettikleri ve bizim gibi öldükleri sürece onları anlarız."

Meksika'da birçok köyde, sosyal sigorta görevlilerinin ziyaretlerinin nasıl sonuçlandığına tanık oldum. Bir kuşak boyunca insanlar geleneksel inançlarını korur; ölümle, ölmeyle ve yasla nasıl baş edeceklerini bilirler. Yeni hemşire ve doktor, onlardan daha bilgili oldukları yanılgısıyla, onlara kötü klinik ölümlerin oturduğu bir Panteon'dan söz ederler; andıkları tüm kötü ölümlerin bir çaresi vardır, her çarenin de bir bedeli. İnsanların sağlıklı yaşam koşullarını modernleştirmek yerine, hastane ölümü ideali hakkında vaazlar verirler. Verdikleri hizmet aracılığıyla, köylüleri sonsuz bir arayış içine sokarlar – uluslararası bir tanımı olan iyi ölümün arayışıdır bu; öyle bir arayıştır ki, onları sonsuza dek tüketici kılar. […]

Ölümün tıbbileşmesi aracılığıyla, sağlık hizmetleri diğer tüm inançları dışlayan bir dünya dini haline getirilmiştir, bu dinin kuralları zorunlu derslerde öğretilir ve ahlaki çerçevesi, çevrenin bürokratik yeniden yapılandırılmasına uygulanır; cinsellik bile kitabına göre yaşanır, hijyen kaygısı yüzünden, iki kişinin bir kaşığı paylaşması kötülenir. Zenginlerin yaşam tarzlarına hakim olan, ölüm karşıtı mücadele, kalkınma havarileri tarafından bir dizi kurala çevrilir, dünyanın yoksul nüfusunun yaşamlarını bu kurallara göre sürdürmeleri emredilir.

Ancak fazlasıyla endüstriyel toplumlarda evrilen bir kültür, ölüm imgesinin, yukarıda açıkladığım ticarileşme sürecini olanaklı kılabilirdi. Bugün uç

bir noktaya varan "doğal ölüm", artık insan organizmanın tedaviyi reddettiği ana dönüşmüştür. İnsan artık son nefesini vermiyor ya da kalbi durduğu için ölmüyor; elektroensefalogram düz bir çizgi çizdiği zaman ölüyor. Toplumsal anlamda kabul gören ölüm, insan yalnızca üretici olarak değil, aynı zamanda tüketici olarak da, işe yaramaz hale geldiği zaman gerçekleşiyor. Büyük emek verilerek eğitilen bir tüketicinin, tamamen kaybedildiğini kayda geçirmekten başka çare kalmadığında gerçekleşiyor. Ölüm tüketici direnişin nihai biçimi kabul ediliyor.

Geleneksel olarak ölüm karşısında en korunaklı konumda bulunan kişi, toplumun ölüme mahkum ettiği kişidir. Ama idam edilmeyi bekleyen mahkumun da, intihar etmesi olasılığı, toplum açısından bir tehdit unsuru yaratır. Belirlenen saatten önce kendi canına kıyması yetkeye meydan okuması anlamına gelecektir. Bugün, bu anlamda, kendi ölümü için kurulan sahnede en korunaklı konumda bulunan kişi, kritik bir durumda olan hastadır. Onun ne zaman ve hangi kesip biçmelerden sonra öleceğine, sağlık sistemi aracılığıyla eylemde bulunan toplum karar verir. Toplumun tıbbileşmesi doğal ölüm çağının sonunu getirmiştir. Batılı, kendi ölümünü yönetme hakkını yitirmiştir. Sağlık, ya da özerk mücadele gücü ondan esirgenir, son nefesinde bile. Teknik ölüm ölme karşısında bir zafer kazanmıştır. Mekanik ölüm diğer tüm ölümleri yenmiş ve yok etmiştir.

Çeviren: E. E. Ç.



Thomas de Marchand et d-Ansembourg ve eşi, Anne Marie de Neufonge'un cenaze töreni madalyonu (ö. 1728 ve 1734). Tuntange Kilisesi, Lüksemburg.

Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi

KAAN H. ÖKTEN

"[...] als schier als ein mensche lebendig wirt
als schiere ist es alt genug zu sterben."
Johannes von Tepl
Der Ackermann aus Böhmen, 1400/01[1]

Giriş[2]

Heidegger, 1927'de "tamamlanmamış halde" yayımladığı *Sein und Zeit*'ın[3] "Birinci Kısım"ında, *Dasein*'ın zamansallık açısından yorumunu ve zamanın varlığa ilişkin sorunun aşkın ufku olarak ortaya konulmasını amaçlamıştır (bu konuda bkz. *SuZ*, *Madde 8*). Söz konusu "Birinci Kısım" iki ana bölümden meydana gelmektedir: "Birinci Bölüm"de Heidegger, *Dasein*'ın hazırlık niteliğindeki fundamental çözümlemesini gerçekleştirmekte, ardından "İkinci Bölüm"de, *Dasein* ve zamansallık konusunu ele almaktadır. İkinci Bölüm'ün Birinci Alt Bölüm'ünde Heidegger'in "ölüm" üzerine çözümlemeleri yer almaktadır. Birinci Alt Bölüm, özet ve giriş niteliğindeki *Madde 45*'in ardından *Madde 46-53* arasını kapsamaktadır (s. 231-267). Tamamlanmamış halde yayımlanmış olan *SuZ*, toplam 83 maddeden meydana gelmektedir.

Aşağıdaki açıklamalar, 45 ila 53 numaralı maddeleri tek tek ele almaktadır.[4]

Heidegger'in buradaki "ölüm" çözümlemesi, tam anlamıyla bir eksistensiyal çözümleme olduğundan ne bir ölüm metafiziği, ne de ölüm teolojisi ya da teodizesidir. Heidegger, ölüm fenomenini, *Dasein*'ın temel konstitüsyonu olan *ihtimam-göstermek*'lik üzerine temellendirerek, sahih ölüme doğru var

olmanın eksistensiyal tasarısını ortaya çıkarma arzusundadır. Bu amaçla gündelik yaşamdaki gayrisahih ölüm tasavvurlarını kapsamlı biçimde eleştirmekte, *Dasein*'ın "kendi" olma imkanının ancak ölüm ufku içinde mümkün olduğunu bulgulamakta ve sahih bir ölüme doğru var olmanın, esasen "ölüme özgür bırakılma" olduğunu vurgulamaktadır. Heidegger'e göre "*bu özgürlük; tutkuludur, herkesin/onların yanılsamalarından sıyrılmıştır, olgusaldır, kendinden emindir ve fakat korkulu bir titreyişledir.*" (*SuZ*, *Madde 53*, s. 266).

Madde 45: Genel Özet ve "Ölüm" Konusuna Giriş

"İkinci Bölüm"ün başlığı *Dasein und Zeitlichkeit*'tır [*Dasein ve Zamansallık*]. Bu bölümün en başında Heidegger, bu noktaya kadar *SuZ*'ta gerçekleştirdiği çözümlemelerin ve elde ettiği bulguların özetini sunmaktadır. *SuZ*'un en temel bölümlerinden olan söz konusu *Madde 45*, *Dasein*'ın fundamental çözümlemesinden elde edilen sonuçları ortaya koyması bakımından son derece ilgi çekicidir.

Bu maddede Heidegger şu soruyu sormaktadır: Bu noktaya kadar neler araştırılıp bulunmuştur, bundan sonra ise neler araştırılıp bulunmalıdır?

Bu aşamaya kadar SuZ'ta araştırılıp bulunanlar şunlardır: Bazı haklı sebeplerden dolayı *SuZ*'un teması olarak seçilen ve kendisi de bir varolan olan *Dasein*'ın ["bu dünyada var olan insanın"] temel konstitüsyonunun dünya-içinde-var-olma olduğu ortaya çıkmıştır. Dünya-içinde-var-olmanın çeşitli özsel yapıları "açınlanmışlık" üzerine dayanır. Bir başka deyişle *Dasein*, dünya-içinde-var-olurken dünyaya ve zamana açıktır. Dolayısıyla bu dünyada var olan insanlar, "varlık imkanına" sahip birer *Dasein*'dırlar: *Dasein*'ın önünde çeşitli varlık ya da varolma imkanları vardır.

Dünya-içinde-var-olmanın kendine özgü bazı yapıları vardır ve bunlar, birbirinden kopuk olmayıp, bir manzume oluşturmaktadır. Bu yapılar manzumesinin tümlüğü, bize kendini *ihtimam-göstermek*'lik olarak gösterir. *Dasein*, kendine ve diğerlerine ihtimam-gösteren olarak var olur. Bu kavram, *Dasein*'ın ileriye dönük ["kendini önceleyici"] yüzü de sayılabilir. Diğer bir ifadeyle *Dasein*, şimdiyi daima geleceğe doğru taşırken, kendi "zatına hoş bakmak"la mükelleftir. Heidegger'e göre *Dasein*'ın varlığı, ihtimam-göstermek'likte saklıdır.

Söz konusu varlığın çözümlenişi sırasında rehber alınan, "varoluş"tur. Buna göre varoluş, *Dasein*'ın özüdür. *Dasein*'ın var olması, idrak edici varolma-imkanı şeklindedir. Bir başka deyişle *Dasein*, kendi varlığının idrakin-

dedir, kendisinin var olduğunu bilip anlayarak var olur. Anlayarak, idrak ederek var-olma-imkanını gerçekleştiren *Dasein*, bu bağlamda kendini gerçekleştirmektedir. Bizler bu şekilde var olan birer varolanız. Heidegger, ihtimam-göstermek'lik fenomeni üzerinde çalışarak, varoluşumuzun somut konstitüsyonunu göstermek istemiştir. Bu noktada Heidegger, varoluşun somut konstitüsyonu kapsamında olgusallığı ve *Dasein*'ın dünyaya düşkünlüğünü eşit derecede asli saymaktadır.

Bu aşamadan sonra araştırılıp bulunması gerekenlerse şunlardır: *SuZ*'ta varlığın anlamına ilişkin soruya yanıt aranmaktadır. Ama bu aşamaya geçmeden önce, tüm ontolojilerin bu en temel sorusunun köklü biçimde ele alınabilmesinin mümkün olup olmadığı, mümkünse bunun nasıl gerçekleştirilebileceği ortaya konmalıdır. Buna Heidegger "anlaşılabilirlik ufku" demektedir. Heidegger'e göre, varlığın anlaşılabilirlik ufkunun ortaya çıkarılmasıyla varlığın anlaşılabilirliğinin açığa çıkartılması aynı şey demek olduğundan ve bunun da *Dasein*'ın konstitüsyonuna dahil olmasından dolayı varlığın anlamına ilişkin sorunun merkezinde *Dasein*'ın varlık anlayışı bulunmaktadır. Bunu köklü biçimde yapabilmek için *Dasein*'ın varlığı "asli" biçimde yorumlanmalıdır.

Heidegger'e göre "asli" olduğunu iddia eden her ontolojik yorum, hem hermenötik konumunun/durumunun fenomenal olarak güvence altına alınmış olmasından, hem de yorum yaptığı konunun kapsamlı biçimde ele alınmış olduğundan emin olmalıdır. Dolayısıyla *Dasein*'ın varlığının fenomenal ana hatlarını çizmek yeterli değildir. Yapılması gereken, hem ona ait olan, hem de imkan dahilinde olabilen yapısal etmenlerin birlik ve bütünlüğünü görebilmektir.

Bu gereklilik yüzünden Heidegger, "varoluş" fikri üzerinde durmuş ve bu fikri yakından incelemiştir. Heidegger varoluş fikrini, "idrak eden var olma imkanı" olarak tanımlamaktadır. O, bu tanımı şu argüman silsilesine dayandırmaktadır: Varoluşun konusu, varolanın var olmasıdır. Bu anlamda varoluş, hep "benim" varoluşumdur. Dolayısıyla var olma imkanı içinde hem sahih ve hem de gayrisahih varoluş imkanı (ya da kayıtsızlık hali) bulunmaktadır. Heidegger, buraya kadar *SuZ*'ta hep *Dasein*'ın kayıtsız ya da gayrisahih varoluş imkanını incelemişti. Bu amaçla da ortalama gündelik yaşamı temel almıştı. Bu suretle Heidegger, varoluşun varoluşsallığını somut olarak belirleyebilme yolunda önemli adımlar atmışsa da, varoluş konstitüsyonunun ontolojik karakteristiğinde ciddi bir eksiklikle karşı karşı-

ya kalmıştı: Çünkü varoluş, var olabilmek demektir. Dolayısıyla bunun içine sahih varoluş da girmektedir. Bir başka ifadeyle, sadece gayrisahih ya da kayıtsız varoluşu ele almak yeterli olmamaktadır. Bu yüzden, asli bir varlık yorumu yapabilmek için sahih var olabilme imkanının varoluşsal yapısı da varoluş fikrinin kapsamı içine alınmalıdır.

Heidegger *Dasein*'ın gündelik yaşamını çözümlerken "arada"lığı inceliyordu: Doğum ile ölüm arasındaki yaşamın gündelik halini yani. Oysa *Dasein*'ın varoluşunu belirleyen ve özünü oluşturan var olabilme imkanıdır. Dolayısıyla *Dasein* var olduğu müddetçe, *"henüz var oluşu gerçekleşmemiş olmak"* da onun tarafından kapsanmak durumundadır. Ama, özü varoluş olan bir varolanın, yine aynı özü gereği varoluşunu bir bütün olarak kavramaya "direndiği" de bir gerçektir. Çünkü her bütünsel çözümleme denemesi, "henüz gerçekleşmemiş olan" karşısında noksan kalmaktadır.

Bu akıl yürütümelerin sonucunda Heidegger, bu noktaya kadar *SuZ*'taki *Dasein* çözümlemelerinin "asli" olamadığına hükmetmektedir. Çünkü buraya kadar hep *Dasein*'ın gayrisahih varlığı ele alınmıştı. Oysa *Dasein* hep tamamlanmamış haldedir. Dolayısıyla Heidegger şöyle bir sonuç çıkarmaktadır: *Dasein*'ın varlığının yorumu, ontolojik temel sorunun "temeli" olarak asli bir konuma gelecekse eğer, *Dasein*'ın varlığını olası sahihliği ve tümlüğü içinde ve eksistensiyal olarak meydana çıkarmak durumundayız. Heidegger, *SuZ*'un "İkinci Bölümü"nü bu konuya ayırmaktadır.

Fakat şöyle bir sorunla karşı karşıyayız: Var olduğu müddetçe *Dasein*, "henüz olmamışlık" içinde olduğundan (yani şunu olabilir/olmayabilir, şu başına gelebilir/gelmeyebilir vs.), daima bir muallaktadır. Söz konusu muallakta oluşun başında da bizatihi *Dasein*'ın "son"u gelmektedir.

Dünya-içinde-var-olmanın sonuna ölüm denmektedir. Var olma imkanına dahil olan (dolayısıyla da varoluşa ait olan) bu son, *Dasein*'ın olanaklı tümlüğünü sınırlandırıp belirlemektedir. *Dasein*'ın ölümle sona ermesi, bu yüzden, ölümün *eksistensiyal* biçimde kavranılması gerekliliğini doğurmaktadır. Aksi takdirde ontolojik açıdan tatmin edici bir varlık yorumu, başka bir deyişle varlığın tümlük olarak yorumlanışı mümkün olamaz. Bu noktada Heidegger, önemli bir belirlenimde bulunmaktadır: *Dasein*'ın özü açısından bakıldığında ölümün *var* oluşu, yaşamsal (Heidegger'in tabiriyle: "eksistensiyel"; bunu "eksistensiyal" kavramıyla karıştırmamak gerekir) anlamda *ölüme doğru var olmadır*, başka bir ifadeyle: *var-değile doğru var olmadır*. Bu varlığın eksistensiyal yapısı, *Dasein*'ın tam olabilme imkanının ontolo-

jik konstitüsyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu şekilde, var olan *Dasein*'ın tamamı eksistensiyal inceleme içine sokulabilmektedir.

Bu aşamada Heidegger, önemli bir sorunla yüz yüze gelmektedir: *Dasein*'ın varoluşunun sahihliği nasıl belirlenecektir, bunu belirlemek neye göre ve nasıl mümkün olacaktır, sahihliğin kıstasları nelerdir?

Heidegger bu soruların yanıtını, yine *Dasein*'ın kendi varlığı içinde bulmaktadır: *Dasein*'ın sahih var olma imkanının ne olduğunu ona kendi "vicdanı" söylemektedir. Burada "vicdan" teolojik anlamda değildir. "Zaten-hep-biliyor-olmak"lığın bilgisidir vicdan. Dolayısıyla *SuZ*'un önemli bir inceleme konusu böylece kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Özetle belirtmek gerekirse, *Dasein*'ın sahih var olma imkanı *"vicdana sahip olma arzusu"*dur. Bu yaşamsal bir imkandır ve onun varlık anlamı, ölüme doğru var olmanın yaşamsal belirlenimine yöneliktir. Bir başka deyişle, sahih tam olma imkanı *Dasein*'ın ihtimam-göstermek'liğinin bir halidir. Böylece Heidegger, *Dasein*'ın varlık anlamının asli yorumu için gerekli olup fenomenal olarak yeterli olan zemini hazırlamış olur.

Heidegger'e göre *Dasein*'ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik zemini *zamansallıktır*. Heidegger, daha önce *SuZ*'ta, *Dasein*'ın varlığının bölümlenmiş bir yapısal bütün sergilediğini ortaya koymuş, bu yapısal bütüne de ihtimam-göstermek'lik demişti (bkz. *Madde 39-44*). Bu bağlamda gündelik yaşam, zamansallığın bir hali olarak ortaya çıkmıştı. Bu noktada Heidegger, daha önce *SuZ*'ta ortaya çıkardığı sonuçları, yeniden ele alarak zamansallık açısından bir kez daha incelemektedir. "İkinci Bölüm"ün ölüm kavramından sonraki başlıkları bu konuya ayrılmış olup, burada ele alınamayacaktır. Oysa burada Heidegger, *Dasein*'ın varlığının zemininde neden tarihsel-oluşun bulunduğunu, tarih kavramının nasıl mümkün olabildiğini söz konusu başlıklar altında açıklığa kavuşturuyordu.

Madde 46: Dasein'*ı Bütün Olarak Kavramak Mümkün mü?*

"İkinci Bölüm"ün "Birinci Alt Bölüm"ünün ilk maddesi olan *Madde 46*'da Heidegger, bir varolan olarak *Dasein*'ın tamlığına nasıl vakıf olunabileceğini sormaktadır. İlk bakışta, demektedir Heidegger, böyle bir bilginin mümkün olamayacağı izlenimi doğmaktadır. Çünkü *Dasein*'ın yapı bütününün tamlığını meydana getiren ihtimam-göstermek'liğin ontolojik anlamı ile *Dasein*'ın olası tamlığı bir karşıtlık oluşturmaktadır. Çünkü ihtimam-göstermek'liğin birincil etmeni "kendini öncelemek"tir. Heidegger bununla şunu dile getir-

meye çalışmaktadır: *Dasein*'ın varoluş dertleri, kendinin dertleridir. *Dasein* var olduğu sürece, yani kendi sonuna kadar, kendi var olma imkanını gerçekleştirme derdindedir. Oysa önünde hiçbir şey kalmadığında, "her şeyi gerçekleştirmiş" olduğunu zannettiğinde bile *Dasein* kendini öncelemektedir: Önünde yine de gerçekleşmesi mümkün bir şeyler her zaman kalacaktır. Bu noktada Heidegger "ümitsizlik" durumunu örnek göstermektedir: En yoğun ümitsizlik halinde bile *Dasein*'ın var olma imkanları tükenmiş değildir. Ümitsizlik, varlığın söz konusu var olma imkanlarının bir halidir sadece. Dolayısıyla *Dasein*'ın temel konstitüsyonunun özünde hep ve sürekli "tamamlanmamışlık" bulunmaktadır. Başka deyişle tamamlanmamışlık, var olma imkanlarımızın daima açık olduğu anlamına gelmektedir.

Öte yandan *Dasein*'ın var olma imkanları tükendiğinde, "artık burada olmama" durumu hasıl olmuş demektir. Var olma imkanlarının önünün kapanması, var oluşun ortadan kalkması anlamına gelir. Buna Heidegger, varlığın yok oluşu demektedir. *Dasein* bir varolan olarak "var" olduğu müddetçe, henüz tamamına ermemiştir. Oysa tamlık kazanan *Dasein*, dünya-içinde-var-olmayı kaybetmiş olmaktadır. Bu durumda *Dasein*'ı bir varolan olarak deneyimlemek mümkün olamamaktadır.

Dasein'ın tamlığının deneyimlenemez oluşu, bilgi yetimizin noksanlığından ileri gelmez. Tamamlanmamışlığın kökeninde, *Dasein*'ın "var"lığı yatmaktadır. Bilgi deneyimi ile *Dasein*'ın tamlığı deneyimi, öz açısından birbirinden farklıdır. Bu noktada Heidegger şu soruyu sormaktadır: O halde, varlığın ontolojik tamlığını *Dasein* üzerinden okumaya kalkışmamız ümitsiz bir girişim değil midir?

Bu soruya cevap vermek için Heidegger, tartışmayı biraz daha genişletmektedir: İhtimam-göstermek'liğin özünde bulunan bir yapısal etmen olan "kendini öncelemeyi" ortadan kaldırmak mümkün değildir. Peki ama, bu bulgudan çıkarsanan sonuçlar doğru mudur? *Dasein*'ın tamlığını kavramamızın mümkün olmadığını çıkarsarken aslında formel bir argümantasyonda bulunulmuştur. Oysa böyle bir argümantasyon, "mevcut-olan" ile "henüz-mevcut-olmayanlar"ın irdelenmesi için uygundur. Bu aşamada sorulması gereken soru şudur: Yukarıdaki formel argümantasyon, henüz-var-olmamayı ve "kendini öncelemeyi" hakiki ve eksistensiyal anlamda kavrayabilmiş midir? "Son" ya da "tamlık" derken, *Dasein*, fenomenal açıdan doğru biçimde mi ele alınmaktadır? Buradaki "ölüm" kavramı sadece biyolojik midir, yoksa eksistensiyal-ontolojik bir anlamda mıdır? Ölüm kav-

ramının anlamını, tatmin edici biçimde çevreleyip sınırlandırmak mümkün müdür? *Dasein*'ı tamlığı içinde erişilebilir kılacak bütün yollar gerçekten de denenmiş midir?

Yukarıdaki sorulara Heidegger bu aşamada henüz cevap vermemektedir. Ama bu sorular, "ölüm" ve "tamamlanmışlık" konularının basit bir akıl yürütmeyle anlaşılamayacağını, söz konusu varoluşsal fenomenlerin olumlu analizine gerek bulunduğunu göstermektedir. Yapılması gereken şey, *Dasein*'ın sona ermesinin ontolojik karakteristiğini sunmak ve ölümün eksistensiyal kavranışına varmaya çalışmaktır. Dolayısıyla Heidegger, "İkinci Bölüm"ün "Birinci Alt Bölüm"ünün bundan sonraki maddelerini (*Madde 47-53*) bu amaca ayırmakta ve söz konusu maddelerde izlenen düşünce yolunu şu şekilde özetlemektedir:

Madde 47: Başkalarının ölümünün deneyimlenebilirliği sorusu ve tamamına ermiş bir *Dasein*'ın kavranabilirliği sorunu.

Madde 48: "Muallakta olma", "son" ve "tamlık" kavramlarının ontolojisi.

Madde 49: Ölümün eksistensiyal çözümlemesinin ölüm fenomeniyle ilgili başka yorumlara karşı sınırlandırılması.

Madde 50: Ölümün eksistensiyal-ontolojik yapısının ana hatlarının ortaya konulması.

Madde 51: "Ölüme doğru var olma" ile *Dasein*'ın gündelik yaşamı.

Madde 52: Yaygın "ölüme doğru var olma" anlayışı ve ölüm kavramının bütünlüklü eksistensiyal anlamı.

Madde 53: Sahih "ölüme doğru var olma" kavramına ilişkin eksistensiyal bir tasarım.

Madde 47: Başkalarının Ölümü ile Dasein*'ın Tamlığı*

Dasein ölerek tamamına erdiği için ölüm, aynı zamanda "var"lığın kaybedilişi demektir. Var olmamaya geçişle birlikte *Dasein*, tam da bu geçişi deneyimleme ve söz konusu deneyimi anlama imkanından yoksun kalır.

Heidegger'in *Madde 47*'nin girişinde dile getirdiği bu bulgular, kendi *Dasein*'ımız açısından geçerlidir. Oysa başkalarının ölümü bu sınırlamalar içinde yer almaz. Bu durumda *Dasein*'ın sona ermesi "nesnel" olarak deneyimlenebilir gibi gözükmektedir. Özünde "başkalarıyla-birlikte-var-olmakta-olan" olan *Dasein*, başkalarının ölümünü gözlemleyerek ölüm hakkında deneyim sahibi olabilir mi? Bu şekilde elde edilen "nesnel" verilerin yine ontolojik olarak yorumlanması ve gerektiğinde sınırlandırılması şarttır.

Başkalarının ölümü dünya-içinde-artık-var-olmama anlamına gelmektedir. Bu anlamda ölüm; dünyadan-göçme, dünya-içinde-var-olma halinin kaybı demektir. Ölenin dünya-içinde-var-olmayışlığı; geride, cansız bedeninin salt-mevcut-oluşluğunu bırakmaktadır. Heidegger, çeşitli varlık minvallerinden biri olan *Dasein*'ın (ya da yaşamın) *Dasein*-değil'e dönüşümüne "tuhaf bir varlık fenomeni" demektedir. Tuhaf bir varlık fenomeni olan söz konusu dönüşümü, başkalarının ölümü üzerinden deneyimlemek mümkün müdür? Çünkü bir varolan olarak *Dasein*'ın sonu, bu varolanın salt mevcut-olan olarak başlangıcı anlamına gelmektedir.

Fakat bu noktada Heidegger, ilginç bir tespitte bulunarak buraya kadarki akıl yürütmelerin neden yanlış olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü mevta, geride salt ölü bir beden bırakmaz. Örneğin onun cesedi adli tıp anatomisinin bir nesnesi haline gelebilir. Dolayısıyla mevtanın salt-mevcut-olma hali, ölü bir maddi nesne olmaktan öte bir durumdur. Heidegger'e göre bu hal, yaşamını kaybederek "cansızlaşma" halidir.

Madde 216 - Belediye tabipleri olan yerlerde defin ruhsatiyeleri bu tabipler tarafından, bulunmadığı takdirde Hükümet tabipleri tarafından mevtanın muayenesinden sonra verilir. Ölümüne sebep olan hastalık esnasında tedavi eden tabibin verdiği ruhsatname resmi tabipler tarafından tasdik edilmek şartiyle muteberdir.
Madde 217 - Hükümet veya belediye tabipleri icabı halinde esbabı vefatı tayine medar olmak üzere tabibi müdavinin raporunu talep edebilirler. Tabibi müdaviler talep vukuunda bu raporu vermeğe mecburdurlar.
Madde 218 - Bütün hasta ve sair sıhhi müesseselerde ölenlere ait defin ruhsatiyeleri o müessesenin müdür ve baştabibi tarafından verilir ve usulü dairesinde resmi tabipler tarafından tasdik edilir. Kendine ait hususi mezarlığı olan müesseselerdeki ölülerin ismi ve hüviyeti sebebi vefatiyle birlikte yirmi dört saat zarfında belediye dairesine bildirilir.
[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

Oysa bu ilave nitelendirme bile ölümün fenomenal içeriğini henüz tüketmemektedir. Çünkü geride kalanlar açısından bakıldığında, kendilerinden kopartılarak "göçen"in ölü bedeni, pek çok "ilgilenmelerin" nesnesi olabilmektedir: Cenaze töreni, defin işlemi, mezarlık kültü vs. Tüm bu geleneksel ve ritüel ilgilenmelerin ardında, bir varlık minvali olan mevtanın, "eşya"dan çok daha fazla bir anlama sahip olması yatmaktadır. Geride kalanlar, ölenin ardından yas tutup onu yad ettiklerinde onunla "birlikte"dirler. Bu, bir "yad edici yardımlaşma" halidir. Aynı nedenden dolayı, mevtayla olan varlık ilişkisi, el-altında-olan bir şeyle ilgilenmek gibi de görülmemelidir.

Mevtayla bu şekilde bir arada olunup ilgilenilirken, ölü bizatihi "var" değildir. "Bir arada olma" aynı dünya içinde birlikte olma demek olduğundan ve ölen kişi bizim dünyamızdan göçüp gittiğinden geride kalanlar,

sadece kendi dünyaları içinde mevtayla bir arada olabilmektedirler. Oysa mevtanın *Dasein*-değil'liği fenomenal olarak kavrandıkça, onunla yukarıdaki anlamda bir arada oluşun, onun "sona ermişliğinin" gerçek deneyimini yansıtmadığını ortaya çıkaracaktır. Çünkü ölüm bir kayıptır, ama geride kalanların deneyimlediği "kayıp"tan çok daha fazlasıdır. Dolayısıyla geride kalanların yaşadığı kayıpla, ölen kişinin başına gelen varlık-kaybını deneyimlemek mümkün değildir. Başkalarının ölümünü gerçek anlamda deneyimleyemeyiz. En fazla yapabileceğimiz şey, bu ölüme dışarıdan iştirak etmektir. Bu noktada Heidegger kesin konuşmaktadır: "Sona erme" minvalini kavramak, başkalarının ölümüne dışarıdan iştirak etmekle mümkün olamaz.

Bulunması, anlaşılması ve kavranması gereken, ölenin kendi varlığının varlık imkanları arasında bulunan bir şey olarak ölümünün ontolojik anlamıdır. Yani aranan şey, ölenle geride kalanlar arasındaki ilişki minvallerinin (bir arada olma / halen-burada-olma gibi) belirli bir örneği değildir. Bir başka deyişle, *Dasein*'ın sonu ile tamlığını ne ontik olarak, ne de ontolojik olarak başkalarının ölümü örneği üzerinden kavramak mümkündür.

Bu noktadan sonra Heidegger, *Dasein*'la ilgili başka bir yanlış kanıya daha parmak basmaktadır. Bu, kendi *Dasein*'ımızda deneyimleyemediklerimize, başkalarının deneyimlerine bakarak sahip olabileceğimiz kansıdır. Heidegger'e göre bu hata, *Dasein*'ı yanlış anlamaktan ileri gelmektedir. Bunun kökünde, "vekalet" kavramı yatmaktadır: *Dasein* "vekaleten" var değildir. *Dasein* hep kendi *Dasein*'ımdır. Gündelik yaşamda birisi başkasına vekalet edebilse de söz konusu vekil olma durumu, gündelik ilgilenme ve yerine getirmelerle ilgilidir. Yaygın *Dasein* anlayışı içinde nelerle ilgilenip neleri yerine getirdiğimiz mülahazaları önemli bir yere sahipse ve söz konusu anlayış içinde "vekalet" bir aradalığın vazgeçilemez bir aracıysa da, *Dasein*'ın sona erişiyle ilgili çözümlemelerde başkasına vekil olabilme imkanı tümden ortadan kalkmaktadır. Tam da bu paragrafta Heidegger, sıkça anılan bir sözünü dile getirmektedir: "*Kimse başkasının ölümüne vekalet edemez.*" Birisi, başkasının yerine ölüme gidebilse, kendini başkası için feda edebilse de onun bu hareketi, asla başkasının ölümünü kendi üzerine alma anlamına gelemez. Başkası da kaçınılmaz olarak kendi ölümüne gidecektir. Her *Dasein*, kendi ölümüne gider. Ölüm "var" ise, öz olarak daima "benim" ölümümdür. Heidegger'e göre ölüm, daima bizatihi kendi *Dasein*'ımı söz konusu eder. Bir başka deyişle, ölümde söz konusu olan, hep benim ölü-

mümdür. Dolayısıyla Heidegger, ölüm sırasında, ölmenin ontolojik olarak "her daim benimki"likle ve varoluşla temellendiği sonucunu çıkarır. Burada ölmek bir "olay" değildir. Ölüm, eksistensiyal olarak anlaşılması gereken bir fenomendir.

Bu aşamada Heidegger, artık tam anlamıyla ölümün eksistensiyal fenomenolojisine yönelmekte ve buraya kadarki tartışmayı şu şekilde özetlemektedir: Ölüm, ölmek anlamında *Dasein*'ın tamlığını temellendirdiğinden, söz konusu tamlığın varlığı da bizatihi *Dasein*'ın eksistensiyal fenomeni olarak kavranmalıdır. "Sona erme"de ve onunla temellenen *Dasein*'ın tamlığının özünde vekalet etme yoktur. Eğer ölüm fenomenini başkalarının ölümü üzerinden tartışmaya kalkışırsak, yukarıdaki eksistensiyal olguyu gözden kaçırmış oluruz.

Özetlenecek olursa *Madde 47*'de Heidegger, olumsuz argümantasyon yolunu seçerek şu bulgulara varmıştır:

Ölüm eksistensiyal bir fenomendir.

Ölüm ancak ve sadece bizatihi kendi *Dasein*'ım taraf kabul edilerek ve saf eksistensiyal biçimde ele alınabilir.

Eksistensiyal olmayan her türlü yaklaşım yolu, bu konuyla ilgili ontolojik anlayışımızı genişletmekten uzaktır.

Dasein'ın *Dasein*-değil'e geçişi dünya-içinde-var-olmama olarak nitelendirilebilir.

Dasein'ın dünyadan göçüp gitmesi ile başka canlıların ölümü arasında fark vardır. Heidegger *Dasein* dışındaki tüm canlıların ölümüne "telef olma" demektedir.

Dasein'ın eksistensiyal fenomenolojisi açısından ölüm, fizyolojik-biyolojik bir süreç değildir. Öte yandan tıbbi anlamda "ex" olma ile telef olma da birbiriyle özdeş terimler değildir.

Madde 48: "Muallakta Olma", "Son" ve "Tamlık" Kavramlarının Ontolojisi

Heidegger, ölümün doğru olarak anlaşılabilmesi için, onun temellendirici öğeleri olan fenomenlere (yani "son" ve "tamlık"a) eğilmek gerektiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada, son ve tamlık ile ilgili irdelemelerin nihai değil geçici olduğunun altını çizmektedir. Çünkü son ve tamlıkla ilgili kusursuz bir irdelemeye gidebilmek için, esasen "son" ile "tamlık"ın formel yapısının ortaya konulmuş olması gerekir ki, *SuZ*'ın bu aşamasında henüz böyle bir şey yoktur. Son ile tamlığın formel yapısının yanı sıra onların olası

yerel (yani formellikten çıkarılmış) ve tek tek varolanlarla ilişkilendirilmiş gerçekleşme biçimlerine de bakmak gerekmektedir. Tek tek varolanlarda yerel olarak gerçekleşen/gerçekleşebilen son ve tamlık örneklerinin birbirlerinden yapısal olarak nasıl ayrıldığını da incelemek gerekir. Oysa böyle bir şeyi yapabilmek için, tek tek varolanların, varolanlar tümlüğü içinde nasıl yerleştiklerini bilmek lazımdır. Ama bu da, varlık fikrinin tam olarak açığa kavuşmuş olmasını gerektirmektedir.

Dolayısıyla son ve tamlıkla ilgili irdelemelerin geçici olmasının iki sebebi vardır:

İrdelenecek konu çok geniştir;

İrdeleme sırasında aranan şey (yani varlığın anlamı), irdelemeyi yürütürken belli ve bilindik kabul edilmek durumundadır.

Heidegger, *Dasein*'ın ontolojik belirlenimleri arasında saydığı son ile tamlığı, yukarıdaki sebeplerden dolayı *SuZ*'ta "geçici mahiyette" incelerken, onların gerçekleşen türevlerini konu edinmektedir. Burada yine amaç, *Dasein*'ın asli yorumuna ulaşabilmektir. Dolayısıyla Heidegger, yine olumsuz argümantasyon yöntemini kullanarak, bu kavramlarla ilgili ilk akla gelen, ama çoğunlukla konunun incelenmesi açısından bir işe yaramayan yaygın anlayışları ele alarak buradan olumlu bir kavramsal anlayışa ulaşmayı hedeflemektedir. Heidegger'in bu yöntemi, kuşkusuz ki Aristoteles'ten esinlenmiştir.

Bu noktada Heidegger, son ve tamlıkla ilgili irdelemenin asla tümdengelimsel bir yoldan gidilerek yürütülemeyeceğinin altını çizmektedir. Yapılması gereken şey tam da tersidir: *Dasein*'ın sona erişinin eksistensiyal anlamı, bizatihi *Dasein*'ın kendisinden çıkarsanmalı ve böyle bir sona erişin, özü varoluş olan bir varolanın tamlığını nasıl temellendirdiği gösterilmelidir.

Bu belirlenimin ardından Heidegger, buraya kadar ölümle ilgili yaptığı irdelemeleri üç tez halinde özetlemektedir. Bundan sonraki irdelemeleri için bir mihenk noktasını belirlemeye çalışan Heidegger, söz konusu üç tezi öne sürerek bu zemini sağlama niyetindedir. Söz konusu özetleyici üç tez bunlardır:

Dasein var olduğu müddetçe "henüz tam olarak gerçekleşmemiş" olandır. Bu, *Dasein*'ın daimi muallakta oluşudur.

Henüz sona ermemiş olanın sona ermesi, yani varlıksal anlamda muallakta oluşun ortadan kalkması, daima "artık-*Dasein*-değil" şeklindedir.

Bir *Dasein* için sona erme, onun kesinlikle vekalet veremeyeceği bir varlık halidir.

Dasein'ın özü, ölümle birlikte sona eren bir "açıklık" halidir. Peki, diye sorar Heidegger, fenomenal bir bulgu olan bu noksanlığı, muallakta oluş olarak yorumlamak doğru mudur? Bir başka deyişle, muallakta olmak derken, hangi varolana atıfta bulunmuş oluruz? Muallakta olma, bir varolana bir şeylerin esasen ait olması, ama bunun henüz gerçekleşmemiş olması anlamına gelir. Eksik kalmışlık anlamındaki muallakta oluş, bir aidiyet ya da mensubiyet bütünü üzerine temellenmektedir. Örneğin "vade"si dolmadığı için bir çekin karşılığı henüz alınmamışsa o çek muallakta durmaktadır. Çünkü muallakta duran henüz el altında değildir: Çekin karşılığı olan para henüz elimizin altında değildir. Öte yandan söz konusu "borcun" vadesinin gelip "tahsil" edilmesi, muallakta oluşun ortadan kalktığı anlamına gelir. Bu anlamda borç "toplanır" ya da "kapanır", bir başka deyişle "bakiye tamamlanır", çünkü borcun vadesi gelmiştir. Heidegger, bilerek ve isteyerek bu kadar çok tırnak işareti kullanmaktadır. Çünkü ona göre bu ifadelerin tamamı, ontolojik öneme sahiptir. Çünkü muallakta oluş, bir yerlere ait olanın henüz o yere toplanmamış, orada tamamlanmamış olması demektir. Bakiyenin varlık minvali, eldekiyle aynıdır. Yani ontolojik ifadeler kullanılacak olursa: Muallakta olan varolanın varlık minvali "el-altında-olan"dır. Tüm noksan ve açıkların kapanması durumuna "toplama" ya da "toplam" denir. Bunun bir başka ifadesi "cemetmek"tir.

Halbuki böyle bir çözümleme, *Dasein*'ın özüne terstir. Çünkü muallakta oluşu eksik olma ya da bakiyesi olma olarak düşündüğümüzde, *Dasein*'ı bir el-altında-olan gibi değerlendirmiş oluruz. Heidegger *SuZ*'ta daha önce, *Dasein*'ın dünyasal [dünya-içeri] bir el-altında-varlık olmadığını keşfetmişti. *Dasein*, çeşitli bakiyelerin tek tek toplanmasıyla elde edilen bir bütün değildir. *Dasein*'ın sona doğru yürüyüşü, "vade"sine yaklaşması, gider ayak tahsil edilen alacakların toplamından ibaret değildir. Bu nedenle ontolojik anlamda ölüm, *Dasein*'ın yaşamsal alacak tahsili ya da "dönem sonu" muhasebesi olarak ele alınamaz. Dolayısıyla *Dasein* hep "toplam"dır zaten ve bu yüzden de henüz gerçekleşmemiş olanların tahsil edilmesine gerek yoktur. Gelecekteki bir şey gerçekleşmedi diye kendi *Dasein*'ım noksan değildir: Ben hep tam bir *Dasein*'ım. Burada önemli olan nokta, *Dasein*'a daima bir "henüz gerçekleşmemiş" olmanın *ait olmasıdır*. Heidegger'in vurgusu, "ait olma" üzerindedir.

Bu aşamada Heidegger, akla gelebilecek bir başka yanlış anlamaya daha yer vermektedir. Bu yanlış anlama, yukarıdaki çözümlemeye dayanmaktadır. Soru şudur: Bir *Dasein* olmadığı halde, özünde "henüz gerçekleşmemiş

olma"nın bulunduğu başka varolanlar yok mudur? Örneğin ay? Yarım ay, dolunayın henüz gerçekleşmemiş halidir, ama ikisi de öz olarak aydır. İster yarım, ister tam olsun, ay her zaman bir bütün (tam) olarak vardır.

Heidegger'e göre bu örnek, *Dasein*'la ilgili önemli bir yanlış anlamaya dayanmaktadır: Ayın gökteki halleri varoluşsal değil, gözlemleyen *Dasein*'ın bilme ve kavramasıyla ilgili bir durumdur. Oysa *Dasein*'ın henüz tamamlanmamışlığı, benim ya da başkasının bilememesi ya da kavrayamamasıyla ilgili bir sorun değildir. Çünkü *Dasein* hep bir bütündür ama henüz "tam" olarak gerçekleşmiş değildir. Buradaki sorun, henüz gerçekleşmemişliğin *Dasein* açısından bilinip kavranması değil, onun var olması ya da var olmamasıdır. *Dasein*, henüz gerçekleşmemiş olanı bizatihi gerçekleştirmek yani var etmek zorundadır. Dolayısıyla Heidegger, henüz gerçekleşmemiş olanın varlığını belirleyebilmek için, varlık minvali "oluşum" olan varolanlara bakmak durumundadır.

Heidegger'in bu noktada başvurduğu örnek "ham meyve" örneğidir. Ham meyve, henüz tam olarak gerçekleşmemiştir. Ham meyvenin olgunlaşması sırasında, meyveye kendi özünde bulunmayan şeyler ilave ediliyor değildir. Meyve kendi kendine olgunlaşmaktadır. Hatta hamken olgun hale gelmek, meyvenin özü bile sayılabilir. Meyvenin varlığı, hamlığının olgunluğa dönüşmesidir. Meyve kendi kendine olgunlaşamıyor olsaydı, dışarıdan ilave edilen hiçbir şey hamlığını gideremezdi. Meyvenin hamlığı, onun özgül bir varlık minvalidir. Meyve olgunlaşırken hamlık halini var etmektedir: Ham olarak varsa, meyve, olgun olarak da var olabilir. Meyvenin henüz gerçekleşmemiş olan olgunluğu, onun bir temellendirici öğesidir. Benzer şekilde *Dasein* da var olduğu müddetçe kendi "gerçekleşmemiş olmak"lığıdır. Bu noktada Heidegger'in 244'üncü sayfanın dipnotunda Platon, Aristoteles ve Husserl'den söz etmesi oldukça anlamlıdır.

Fakat bu örnekteki "hamdım, tam oldum" durumu da aslında *Dasein*'ı kusursuz olarak yansıtamamaktadır. Çünkü *Dasein*'ın "eksikliği", *Dasein*'ın hep kendini öncelemesinden ileri gelmektedir. Bu anlamda *Dasein*, vadesi gelip de tahsil edilmesi gereken bakiyelerin toplamı değildir. *Dasein*'ın "henüz gerçekleşmemiş olmak"lığı, *Dasein*'ın olacağı, olmak zorunda olduğudur. Bu nedenle meyvenin olgunlaşması ile *Dasein*'ın ölümü ontolojik açıdan özdeş değildir: Meyve olgunlaştığında tamamına ermiş olur. Oysa ölüm, *Dasein*'ın tamamına ermesi, onun kemale ermesi mi demektir? Ölen *Dasein*, yaşamsal yolun sonuna gelmiş olmaktadır. Ama bu, söz konusu *Dasein*'ın

kendine özgü olanaklarının tamamını gerçeğe dönüştürdüğü anlamına gelmez. Bu nedenle ölüm, eldeki imkanların silinmesidir. Kemale ermemiş *Dasein* da sona ermektedir. Öte yandan henüz ölmemiş bir *Dasein*'ın kemale ermesi de olanaklıdır. Ama Heidegger'e göre *Dasein*'ların çoğu ne yazık ki, dağılmış ve tükenmiş bir hamlık içinde ölmektedir.

Sona erme, zorunlu olarak, kemale erme ya da ikmal olma demek değildir. Tam da bu noktada, ölümle ilgili bu irdelemenin, çok önemli bir dönüm noktasına doğru evrildiği anlaşılmaktadır. Bunun pekala bilincinde olan Heidegger, şu soruyu sormaktadır: Yoksa, ölümü *Dasein*'ın sona ermesi olarak görmek doğru değil midir?

Sona ermek, sözlük anlamında "bitmek" demektir. Ama "bitme"nin ontolojik anlamı farklıdır: Yağmur bittiğinde artık "yok" demektir. Yol bittiğinde, gidilecek başka bir yol kalmadığı anlamına gelir. Yani bir yol bittiğinde, öz olarak "yol" bitmiş olmaz, sadece bir mevcutluk olarak "bu" yol bitmiş olur. Öte yandan bitmek, nihayete ermek anlamında da kullanılır: Köprünün yapımı bittiğinde kullanıma hazır demektir. Başka bir örnek: Son fırça darbesiyle tablo bitmiş olur. Ama her iki anlamda da (köprü ve tablo) bitmek, ikmal olmak anlamında sona ermek demek değildir. Bir şeyin ikmal olabilmesi için, onun kendi bitirilebilirliğini gerçekleştirebiliyor olması gerekir. Dolayısıyla Heidegger, bitirilebilirliği ikmalin temellenmiş hali olarak yorumlamaktadır. Oysa bitirilebilirlik sadece el-altında-olan ya da mevcut-olan varolanlar açısından mümkündür. Bu nedenle de *Dasein*'a tatbik edilebilecek bir kavram değildir.

Ölüm, yukarıdaki anlamda sona ermek değildir. Aksi takdirde *Dasein* bir el-altında-olan ya da bir mevcut-olan olarak yorumlanmış olurdu. *Dasein* öldüğünde ne ikmal olmuş olur, ne de ortadan kalkmış. Ölüm, *Dasein*'ı ne bir el-altında-olan olarak ("ekmek bitti"), ne de bir mevcut-olan olarak ("köprü bitti") bitirebilir. Bir başka deyişle "ölüm" olarak ifade edilen "son", *Dasein*'ın sona ermesi demek değildir.

Heidegger, buradan şu önemli sonucu çıkarsar: *Dasein*, *ölüme doğru var olan* demektir. Ölüm, *Dasein*'ın "var" olduğu andan itibaren devraldığı bir varlık minvalidir. Burada Heidegger, biyografik ayrıntılarını vermediği, fakat bildiğimiz kadarıyla 1342-1350 civarında Bohemya'nın Tepl [Tepla] kasabasında doğan ve 1414 gibi Prag'da ölen hukukçu Johannes von Tepl'in, 1400 ya da 1401 yılında karısının ölümünden sonra kaleme aldığı ve "ölüm" ile "bir çiftçi" arasında geçen diyaloğu anlatan *Der Ackermann aus Böhmen*

Madde 219 - Tabip bulunmayan yerlerde ölülerin muayeneleri küçük sıhhat memurları veya bu iş için yetiştirilmiş veya tavzif edilmiş memurin tarafından icra ve ruhsatnameleri verilir. Bunların bulunmadığı yerlerde defin ruhsatiyesi ya jandarma karakol kumandanları veya köy muhtarları tarafından ita olunur. Her şehir, kasaba veya köyde ölü muayenesi yapacak ve defin ruhsatını verecek olanlar en büyük mülkiye memuru tarafından tayin ve ilan olunur.

Madde 220 - Her belediye ve belediye olmayan yerlerde defin ruhsatiyesi verenler nezdinde vefiyatın kayıt ve zaptına mahsus bir defter bulundurulacak ve bu deftere meyitin ismi, adresi, tarihi vefatı, malüm ise mevti intaç edenhastalık ve defin ruhsatiyesi verenin ismi kaydedilecektir. Bu malümat her ay nihayetinde toplanarak öbür ayın on beşine kadar en yakın Hükümet tabibi ve sıhhiye müdiriyetine bildirilir ve sıhhat daireleri tarafından da mahalli nüfus idarelerine ihbar olunur.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

[Bohemyalı Çiftçi] başlıklı eserinden şu alıntıyı yapmaktadır: "Bir insan yaşamaya başladığı andan itibaren ölmeye hazırdır."[5]

Heidegger'in "ölüm"le ilgili çözümlemesi, böylece yavaş yavaş doruk noktasına ulaşmaktadır. Çünkü "son"u, "ölüme doğru olan var olma" olarak belirledikten sonra, bunun ontolojik olarak açıklanmasına ihtiyaç olduğu açıktır. Sona doğru var olma eksistensiyal olarak açıklığa kavuşturulduktan sonra, *Dasein*'ı bir tamlık olarak ifade etmek mümkün olabilecektir.

Sonuç olarak *Madde 48*'de Heidegger, olumlu ve olumsuz bazı önemli bulgulara ulaşmıştır. Bunlardan *olumsuz* olanı şudur: "Henüz gerçekleşmemiş olan"ı, "sona erme" nitelendirmesinden hareketle açıklığa kavuşturmaya ve böylece *Dasein*'ın tamlığını anlamaya çalışmak mümkün olamamıştır. *Dasein*'ın "henüz gerçekleşmemiş olan" olarak nitelendirilmesi, onun "muallakta olan" olarak yorumlanabilmesine imkan tanımamaktadır. *Dasein* var olurken, sona doğru var olmaktadır. Ama bu, "sona erme" anlamında bir "sona doğru" var olma demek değildir.

Heidegger, bu çözümlemelerin *olumlu* bulgularını bundan sonraki maddelerde gözler önüne sermektedir. Yani burada, ölümün eksistensiyal-analitik yorumu gerçekleştirilmeli ve *Dasein*'ın temel konstitüsyonu olan ihtimam-göstermek'lik üzerinde kanıtlanmalıdır.

Madde 49: Çeşitli "Ölüm" Yorumları

Heidegger, olumlu bulgulara geçmeden önce, eksistensiyal çözümlemenin diğer ölüm "yorumlarına" göre farkını da göstermek zorundadır. Çünkü ölümle ilgili ontolojik bir yorum, diğer yaygın ölüm yorumlarından pek çok açıdan farklıdır. *Madde 49*, bu farkların ortaya konulduğu bölümdür.

"Diğer" ölüm yorumlarından bir tanesi, argümanını şu şekilde kurgulamaktadır: Ölüm, en geniş anlamda, yaşama dair bir fenomendir. Bu

bağlamda yaşam, bir varlık minvalidir. Yaşama dünya-içinde-var-olma aittir. Dolayısıyla *Dasein*'ı salt yaşam olarak görmek mümkündür. Buradan hareketle biyolojik-fizyolojik bir bakış açısına sahip olunabilir ve "diğer" canlılarla (bitkiler ve hayvanlar) ortak bir yaşam örneğini sergilediğimiz iddia edilebilir. Bitki, hayvan ve insanlarda yaşam süreleriyle ilgili veriler toplanıp, istatistikler hazırlanabilir; yaşam süresi, üreme ve gelişmeyle ilgili sonuçlar çıkarılabilir ve en önemlisi, ölüm türleri, nedenleri, gerçekleşme süreçleri ve benzeri bilimsel bulgulara ulaşılabilir.[6]

Ölümün bu şekilde (yani ontik olarak) incelenebilmesinin temelinde şu ontolojik sorunsal yatmaktadır: Yaşamın ontolojik özünden hareketle ölümün özü nasıl belirlenebilir? Heidegger'e göre, ölümle ilgili ontik (burada: bilimsel) irdelemeler, aslında söz konusu sorunsala daha baştan kesin bir yanıt vermiş olmaktadırlar. Çünkü bütün bilimsel irdelemelerde, yaşam ve ölüm gibi kavramlar hakkında şu ya da bu şekilde açıklığa kavuşturulmuş ön-kavramlara başvurulmaktadır. Oysa bu kavramların, *Dasein*'ın ontolojisine ihtiyaç duyduğu açıktır. Bu ise ölümün eksistensiyal çözümlemesine gerek duyar.

Yukarıda canlılığın son bulmasına "cansızlaşma" ya da "telef olma" denmişti. *Dasein* da fizyolojik olarak cansızlaşabilir. Ama *Dasein*'ın bir başka özelliği, ölmeden de sonuna gelebilmesidir. Aynı şekilde *Dasein*'ın ölümü basit bir canından olma durumu değildir.

Bu noktada Heidegger, önemli bir fenomenolojik ayrıma gitmektedir. Buna göre *Dasein*'ın ontik anlamda ölümüne "yaşam kaybı" denmelidir. Ontolojik anlamda "ölmek" ise, *Dasein*'ın kendi ölümüne doğru var olduğu varlık minvalidir. Bu nedenle Heidegger şu önermede bulunmaktadır: *Dasein asla telef olmaz*. Öte yandan *Dasein*'ın yaşamını kaybedebilmesi için ölebiliyor olması gerekir. Cansızlaşmayı irdeleyen tıbbi ve biyolojik incelemeler, ontolojik açıdan değerli olabilecek bulgulara varsalar da, bunun için, ölümün eksistensiyal yorumunun temel yönü sağlama alınmış olmalıdır. Sonuç olarak Heidegger, Kierkegaard'ı hatırlatarak, hastalık ve ölümün birincil olarak eksistensiyal fenomenler arasında sayılması ve bu şekilde kavranması gerektiğini savunmaktadır.

Ölümün eksistensiyal yorumu her türlü biyolojik inceleme ve yaşam ontolojisinden önce gelmektedir. Ölümün böyle bir yorumu, ölümle ilgili her türlü biyografik-tarihsel ve etnolojik-psikolojik incelemelerin temelini oluşturmaktadır. Her türlü ölüm tipolojisi, ölüm kavramını bir ön-koşul olarak kabul etmek zorundadır. Ayrıca ölmenin psikolojisini incelemek,

ölüm gerçeğini değil ölmekte olanın son yaşam anını incelemek demektir. Oysa *Dasein*, olgusal yaşam kaybıyla ölüyor değildir ki. Bu olmadan da *Dasein* ölebilir. Bu noktada Heidegger, ilkel toplumlarda ölüm kavramını incelemenin yararlı olabileceğini, çünkü bu tür toplumlarda ölümün belirli bir *Dasein* anlayışından hareketle sihir ve kült unsuru haline getirildiğini savunmaktadır. Söz konusu *Dasein* anlayışına varabilmek içinse, bu ilkel toplumların eksistensiyal çözümlemeyi yapmış ve uygun bir ölüm kavramı geliştirmiş olmaları gerekir.

Öte yandan sona doğru var olmanın ontolojik analizi, ölümle ilgili herhangi bir yaşamsal duruşu doğurmamaktadır. Ölüm *Dasein*'ın "sonu" olarak belirlendiğinde, bir başka deyişle dünya-içinde-var-olmanın sonu olarak tanımlandığında, "ölümden sonra" başka, yüce ya da aşağı bir varoluşun veya varlığın olanaklı olup olmadığıyla ilgili herhangi bir yargıda bulunmuş olunmaz. Ölümden sonra *Dasein*'ın yaşamaya devam edip etmediği, ruhun ölümsüz olup olmadığı gibi konular eksistensiyal çözümlemenin dışındadır. Aynı şekilde "beri dünyada" ölümle ilgili tutum, hareket ve kurallar da geliştiriliyor değildir. Heidegger, ölümle ilgili çözümlemelerinin "beriselliğinin" tabii ki farkındadır: Eksistensiyal çözümleme, bir *Dasein*'ın dünya içindeki varlık imkanıyla ilgili bir çözümlemedir. Ölüm kavramının ontolojik özü tam olarak kavrandıktan sonra ancak ölümden sonra ne olduğuyla ilgili soru ve yorumların yöntemsel sağlamlığından/pekinliğinden söz edilebilir. Böyle bir sorunun kuramsal açıdan mümkün olup olmadığıysa, tamamen tartışma dışıdır. Ölümün berisel ve ontolojik yorumu, her türlü ontik-ötesel spekülasyonun dışındadır.

Ölümün eksistensiyal çözümlemesi, "ölüm metafiziği"nin tamamen dışındadır. Ölümün ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı, varolanlar tümlüğü içinde ne gibi bir anlama sahip olduğu soru ve tartışmaları (yani "ölüm metafiziği"), hem ölümün varlığının, hem de varolan tümlüğünün varlığının ne olduğunu bilmeyi şart koştuğundan eksistensiyal çözümlemeyle hiçbir ortak inceleme alanı içinde yer almamaktadır.

Madde 49'un amacı, ölümün eksistensiyal çözümlemesinin biyoloji, psikoloji, teodize ve teoloji alanlarındaki ölüm yorumlarından ayrı ve yöntemsel açıdan *önce* olduğunu göstermektir. Heidegger göstermiştir ki, sayılan alanlardaki ölüm yorumları, ontolojik nitelendirmeler açısından kendilerine özgü bir formelliğe ve boşluğa sahiptir. Ancak ölüm fenomeni son derece zengin ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Söz konusu alanlar, *Dasein*'ı bir

mevcut-olan olarak kavradıkları sürece, ölümün ontolojik yapısını görmeleri mümkün olmayacaktır.

Ölümün eksistensiyal çözümlemesinde ölüme doğru var olmanın yaşamsal imkanlarının izlerini görmek, tüm ontolojik incelemelerin özünde vardır. Dolayısıyla kavramların eksistensiyal belirlenimi, yaşamsal koşullara bağlı olmaktan kurtarılmalıdır. Bu, özellikle *Dasein*'ın olanaklılık niteliği dikkate alındığında daha da zorunlu bir hal almaktadır. Heidegger'in ele aldığı eksistensiyal sorunsalın tek bir hedefi vardır: *Dasein*'ın sona doğru var olmasının ontolojik yapısını ortaya çıkarmak.

Heidegger, *Madde 49*'un son cümlesinin altına oldukça uzun bir dipnot koymuş (sayfa 249, dipnot 1) ve çok kısa da olsa, yukarıda bahsi geçen ontik-ötesel alanlarda çalışılan "ölüm" incelemelerinin ana hatlarını sunma gayretinde olmuştur. Bu bağlamda:

Pavlos (*mektubat*), Calvin (*meditatio futurae vitae*), Dilthey (*Das Erlebnis und die Dichtung*), Simmel (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*), Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen*) ile Unger (*Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*) anılmakta ve bunların bazı çarpıcı noktalarına değinilmektedir.

Madde 50: Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Yapısının Anahatları

Heidegger, buraya kadarki irdelemelerden elde edilen sonucu şu şekilde özetlemektedir: Muallakta olma, son ve tamlık gibi konuların incelenmesi göstermiştir ki, sona doğru var olma olarak ölüm fenomeni *Dasein*'ın temel konstitüsyonundan hareketle yorumlanmalıdır. Ancak bu şekilde bizatihi *Dasein*'ın kendisinde tamlığı temellendirip temellendiremeyeceğimiz belli olabilir.

Heidegger daha önce, *Dasein*'ın temel konstitüsyonunu ihtimam-göstermek'lik olarak belirleyip ortaya çıkarmıştı. *Madde 41*'de (sayfa 192) Heidegger, ihtimam-göstermek'liği şu şekilde tanımlamıştır: "Dünyasal olarak karşılaşılan varolanda kendini önceleyerek, zaten içinde bulunarak var olma." Son derece formel olan bu tanım, *Dasein*'ın varlığının fundamental niteliklerini içermekte olup, bunlar şu anlama gelmektedir:

kendini önceleyerek = varoluş;
zaten içinde bulunma = olgusallık;
varolanda var olma = düşmüşlük/düşkünlük.

Eğer ölüm *Dasein*'ın varlığına aitse (ki öyledir), o zaman onu ya da sona doğru var olmayı yukarıdaki niteliklerden hareketle belirlemek zorunluluğu doğacaktır. Heidegger, *Madde 50*'de bu belirlenimin ana hatlarını sunmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla atılması gereken ilk adım, *Dasein*'ın varoluşunun, olgusallığının ve düşmüşlüğünün ölüm fenomeniyle nasıl açığa çıktığını yine ana hatlarıyla göstermek olmalıdır.

Daha önceki irdelemeler sırasında ortaya çıktığı üzere, muallakta olma anlamındaki "henüz gerçekleşmemiş olmak" kavramı, ölümü tam olarak yansıtamamıştı. Çünkü bu durumda *Dasein*'ı bir mevcut-olan olarak ele almak durumunda kalınıyordu. Oysa eksistensiyal anlamda sona ermek, sona doğru var olmak demektir. Dolayısıyla en uç "henüz gerçekleşmemiş olan" anlamındaki ölüm, *Dasein*'ın "bir davranış tarzı içinde bulunmaklığı" niteliğine sahiptir: *Dasein*'ın başına gelecek olan sondur. Yani ölüm, daha mevcut-olan durumuna gelmemiş bir şey ya da asgariye indirilmiş nihai muallakta oluş değildir. Tersine, ölüm bir *arifedir*.

Dünya-içinde-var-olan *Dasein* pek çok şeyin arifesindedir, bir başka deyişle onun başına pek çok şey gelebilir, pek çok şey gerçekleşebilir. Ama yine de ölümü bu açıdan bir arife olarak nitelendirmek pek doğru değildir. Çünkü bu durumda ölümü, dünyasal bir gerçekleşme beklentisi olarak görme tehlikesine düşülebilir. Oysa ölüm bu değildir. Örneğin bir fırtınanın arifesinde, bir inşaata başlamanın arifesinde, bir dostumuzun varışının arifesinde olabiliriz. Tüm bunlar el-altında-olan, mevcut-olan ya da birlikte-olunanlara ilişkindir.

Öte yandan bir seyahatin, başkasıyla tartışmanın, başkasından vazgeçmenin de arifesinde olunabilir. Bunlar *Dasein*'ın bizatihi var olma imkanları arasında sayılsa da, başka *Dasein*'larla birlikte var olmanın nitelikleridir.

Ölüm ise *Dasein*'ın bizatihi üstlenmesi gereken bir varlık imkanıdır. Ölüm, *Dasein*'ı en zati varlık imkanıyla karşı karşıya bırakır. Bu imkan, *Dasein*'ı dünya-içinde-var-olma ile olmama arasında bırakır. *Dasein* için ölüm, artık-*Dasein*-olmama imkanı demektir. *Dasein* bu imkanla karşı karşıya kaldığında tamamen en zati varlık imkanıyla yüzyüze gelmiş olur. Bu yüz yüze gelmede, diğer bütün *Dasein*'larla olan bağlantıları çözülür. Diğer bir deyişle ölüm, *Dasein*'ın en zati ve bağlantısız imkanıdır. Dolayısıyla ölüm, *Dasein*'ın en uç imkanıdır. *Dasein* ölümün imkanını geride bırakamaz. Ölüm, bizatihi *Dasein*'ın imkansız hale gelmesinin imkanıdır.

Bu aşamada Heidegger, ölümle ilgili ilk formel tanımını ortaya koymaktadır: *Ölüm, Dasein'ın en zati, en bağlantısız, en geride-bırakılamaz imkanıdır*.

Bu anlamda ölüm, *Dasein*'ın başlıca arifesidir. "Arife" kavramını ancak ve sadece bu anlamda ele almak gerekir. Ölümün eksistensiyal imkanı, *Dasein*'ın kendi kendine açık olmasına dayanmaktadır. *Dasein*'ın kendi kendine açık oluşu, "kendini önceleme" minvaliyledir. Oysa bu, ihtimam-göstermek'liğin bir yapısal öğesi olup, ölüme doğru var olmada en asli somutluğuna ulaşır. Bir başka deyişle ihtimam-göstermek'liğin en somut örneği, ölüme doğru var olmada kendini gösterir.

Ölümün *Dasein*'ın en zati, en bağlantısız ve en geride-bırakılamaz imkanı olması, *Dasein*'a sonradan atfedilmiş ya da sonradan kazandırılmış bir özellik değildir. *Dasein* var olduğu müddetçe bu imkanın içine atılmıştır. *Dasein*'ın kendi ölümünün vaadine bırakılışı, ölümü dünya-içinde-var-olmanın bir öğesi haline getirmektedir.

Oysa *Dasein*, bunun hakkında çoğunlukla ve özellikle bilgi sahibi değildir. Bu konuda kuramsal bir bilgiye ise hiç sahip değildir. Ölüm içine atılmışlık, kendini *Dasein*'da "korku" olarak açığa çıkarır (Heidegger "korku" kavramını *Madde 40*'da ele almıştır). Bu korku asli ve etkilidir. Ölüm korkusu; en zati, en bağlantısız ve en geride-bırakılamaz varlık imkanından korkmaktır. Ölüm korkusunda korkulan şey, bizatihi dünya-içinde-var-olmamanın kendisidir. Ölüm korkusunda, *Dasein*'ın varlık imkanının kaybından korkulur.

Bu noktada Heidegger, önemli bir fenomenolojik ayrıma daha parmak basmaktadır: Korku ile dehşet özdeş kavramlar değildir. Canını kaybetme dehşeti ile ölüm korkusunu bu sebeple birbirine karıştırmamak gerekir. Ölüm korkusu, kişinin zayıflığını gösteren herhangi ve rastlantısal bir ruh hali değildir. Aksine ölüm korkusu, *Dasein*'ın temel keyfiyetidir.

Ölüm, *Dasein*'ın ölüme atılmışlığı, *Dasein*'ın kendi sonuna doğru varoluşudur. Bununla beraber ölmenin eksistensiyal kavranışı da mümkün olur: Ölmek en zati, en bağlantısız ve en geride-bırakılamaz varlık imkanına doğru atılan bir varoluştur. Dolayısıyla ölmenin neden salt yok oluş ya da yaşamını kaybetme veya canını yitirmenin gerçekleşmesi olmadığı böylece açıklık kazanmaktadır.

Sona doğru var olma, özü gereği, *Dasein*'ın atılmışlığına ait olup kendini ruh hali ya da keyfiyet olarak belli eder. *Dasein*'da bulunan olgusal ölüm bilgisi (ya da bilgisizliği), *Dasein*'ın kendini söz konusu varlık imkanıyla yaşamsal olarak ilişkilendirebilme imkanının bir ifadesidir sadece. İnsanın çoğunlukla ölüm hakkında bilgisiz olması, ölüme doğru var olmanın *Dasein*'a genel olarak ait olmadığının değil, *Dasein*'ın kendi zati varlığından

kaçıp saklandığının göstergesidir. *Dasein* var olduğu müddetçe olgusal olarak ölür. Ancak bu olgusal ölüm, çoğunlukla atılmışlık/fırlatılmışlık minvaliyledir. Zira olgusal varoluş hem dünya-içinde-var-olabilmeye kayıtsızca atılmışlık, hem de dünyasal ilgilenme içinde tükeniştir. Dünyalıklarla ilgilenme içine atılmışlık bir kaçıştır: Tekinsizlikten, yani en zati ölüme doğru var olmaktan kaçıştır.

Böylece Heidegger, sona doğru var olmayı nitelendiren üç kavramı ortaya çıkarmış olur. Bunlar varoluş, olgusallık ve atılmışlıktır. Üçü de ölümün eksistensiyal kavranışı açısından temellendiricidir. Dolayısıyla Heidegger, şu sonucu çıkarsamaktadır: *Ontolojik imkanı açısından ölmek, ihtimam-göstermek'lik üzerine temellenmektedir*.

Heidegger'in *SuZ*'taki temel tezi aslında şudur: *Dasein*'ın yapısal bütünlüğünün tümlüğünü ifade eden ontolojik kavram ihtimam-göstermek'liktir. Eğer sona doğru var olma, *Dasein*'ın yaşamsal tümlüğünün eksistensiyal imkanını sunuyorusa, bunu yaygın gündelik yaşam içinde de göstermek mümkün olmalıdır. Dolayısıyla ölüme doğru var olma ile ihtimam-göstermek'lik arasındaki ilişkiyi ana hatlarıyla ifade etmek yeterli olmayacaktır. Burada Heidegger'in yapması gereken şey, bunu *Dasein*'da somut olarak göstermektir. Bundan sonraki madde, bu ödeve adanmıştır.

Madde 51: "Ölüme Doğru Var Olma" ile Dasein*'ın Gündelik Yaşamı*

Heidegger, yukarıdaki maddede formel bir irdelemede bulunmuş ve ölüme doğru var olma ile ihtimam-göstermek'lik arasındaki ilişkiyi ana hatlarıyla ortaya koymuştu. Burada ise, ölüme doğru var olmanın gündelik yaygın yaşanışını ele almaktadır. Bunun için Heidegger, daha önce gündelik yaşamla ilgili elde ettiği bulgulardan yararlanmaktadır (*Madde 27*). Bu bulguları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Gündelik yaşamda "kendim" diye bildiğimiz aslında "herkes/onlar"dır.

"Herkes/onlar" kendini aleni ya da umumi biçimde yorumlayarak temellendirir.

Aleni/umumi yorumun ifadesi "havai konuşma"dır (bir başka deyişle "zülfüyare dokunmaksızın konuşma"dır).

Dolayısıyla gündelik yaşamın, ölüme doğru var olmayı nasıl yorumlayıp dile getirdiğini, söz konusu "havai konuşma" üzerinden görmek mümkün müdür, diye sorulmalıdır. Gündelik yaşamda ölüm konusu, daima ruh hali ve keyfiyet üzerine kurulu bir idraktan hareket etmektedir. O halde Heideg-

ger, haklı olarak şu soruları sormaktadır: Herkesin/onların havai konuşmalarına dayanan ve belirli bir keyfiyetten hareket eden anlayış, ölüme doğru var olmayı nasıl ortaya çıkarmaktadır? *Dasein*'ın en zati, en bağlantısız ve en geride-bırakılamaz imkanı karşısında herkesin/onların duruşu nedir? Ölüme bırakılmış oluşu herkes/onlar hangi ruh haliyle açıklar?

Umumi ya da aleni yaşamda, yani herkesin herkesle bir arada olduğu genellik içinde ölüm, sürekli olarak karşılaşılan bir olay olarak görülmektedir. Buna "vefat" denir. Şu ya da bu yakınımız, arkadaşımız ya da tanıdığımız vefat etmiştir. Sürekli olarak birileri vefat eder, ölüm hali gerçekleşir. Bu anlamda ölüm, dünyasal olarak bilinip karşılaşılan bir olaydır. Heidegger, gündelik yaşamda karşılaşılanların temel niteliğini "siliklik" ya da "göze çarpmama" olarak betimlediğinden (*Madde 16*), gündelik yaşamda ölüm siliktir, göze çarpmaz. Dolayısıyla herkesin/onların ölümle ilgili temel yorumu, ölümün önünde sonunda gerçekleşeceğidir. Herkes ölecektir. Bu sebeple ölümün başa geç gelmesi umulur.

"Herkes ölecektir" sözünü çözümleyen Heidegger, bunun gündelik yaşamda ölüme doğru var olmanın varlık imkanını açıkça ifade ettiğini ortaya koyar. Buna göre ölüm, belirlenemez bir şeydir. Ölüm bir yerlerden gelir ve bizi bulur. Genellikle şöyle denir: "Herkes ölecektir, ama ben henüz ölmedim." Herkes içindeki ben için ölüm henüz var-değildir. Bu yüzden ölüm bir tehdit olarak görülmez. "Herkes ölecektir" ifadesinin yaydığı genel kanı, ölümün herkese yönelik olduğudur. Gündelik yaşamda ölüm benim ölümüm değil, herkesin/onların ölümüdür. Bu nedenle Heidegger, gündelik yaşamda herkesin/onların aslında "hiçkimse" demek olduğunu söyler. Ölüm, *Dasein*'ın başına gelen ama özü gereği kimseye ait olmayan bir olay olarak yorumlanır.

Heidegger daha önce, havai konuşmanın özünde müphemlik olduğunu ortaya koymuştu (*Madde 37*). Burada Heidegger, gündelik yaşamda ölüm hakkında konuşmanın, "müphemlik" konusunda verilebilecek en güzel örnek olduğunu ifade etmektedir. Gündelik yaşamdaki ölüm yorumu, onun imkan niteliğini perdelemekte ve ölümün bağlantısızlığıyla geride bırakılamazlığını karanlıkta bırakmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, herkesin/onların, *Dasein*'ın en zati ölüme doğru var oluşunu gölgelediği sonucunu çıkarsar. Böylece insanlar, kendi ölümlerini perde arkasına gizlemek üzere "ayartılırlar".

Gündelik yaşamda ölümden kaçış o kadar inatla yapılmaktadır ki, ölmekte olan en yakınlarımıza bile ölümden kurtulabileceği ve yakın bir zamanda, türlü ilgilenmelerin peşinden gittiği sakin gündelik yaşamına geri döneceği

telkin edilir. Heidegger buna "şefkat" demektedir. Ama aslında tam da bu şefkat, ölmekte olanın tesellisi uğruna, ölen kişinin en zati ve en bağlantısız varlık imkanını tamamıyla perdeleyip, onu *Dasein*'a geri taşımaya yöneliktir. Dolayısıyla herkes/onlar, ölümle ilgili sürekli bir teselli vermektedir. Aslında bu teselli, sadece ölenin değil, teselli edenin de teselli edilmesi anlamına gelir. Hatta umumi ve aleni olarak ölüm, geçiştirilmesi, üzerinde durulmaması, "sorun yaratmaması" gereken bir şey olarak görülmektedir.

Bu bağlamda herkes/onlar, ölümle nasıl ilgilenilmesi gerektiğini (pek de dillendirmeden) düzenlemektedirler. Örneğin ölüm üzerine düşünmek bile, yüreksiz bir dehşete kapılma olarak görülmektedir. Ölüm üzerine düşünenin *Dasein*'ının güvensizlik içinde olduğu, dünyadan kaçışın karanlığı içinde bulunduğu düşünülür. Heidegger'e göre herkes/onlar, *Dasein*'ı ölümden korkmaya cesaret etmekten alıkoyar. Herkes/onlar, ölüm karşısındaki ruh halimizi de belirlemeye çalışır. Bu durumda ölüm korkusu tersine çevrilir ve başa gelecek bir olayın tetiklediği dehşete dönüştürülür. Herkese/onlara göre ölüm karşısında takınılacak tutum, kayıtsız bir heyecansızlıktır, çünkü bu yoruma göre ölüm zaten bir olgudur. Ama böylesine bir sahte "üstün" kayıtsızlık, *Dasein*'ı; en zati, en bağlantısız varlık imkanına karşı yabancılaştırmaktan başka bir işe yaramaz.

Böylece Heidegger, gündelik yaşamda ölüm konusuyla ilgili üç öğeyi ortaya çıkarmış olur: Ayartma, teselli etme ve yabancılaştırma. Bunlar atılmışlık/düşkünlüğün varlık minvalleridir. Gündelik yaşamda ölüme doğru var olma, atılmış bir kaçıştır aslında. Gündelik yaşamda ölüm anlayışı; çarpıtan, gayrisahih olarak anlayan ve perdeleyen bir sakınma ya da kaçınmadır. *Dasein*'ın en zati imkanı olan ölüm, artık, yaygın hale gelmekte ve başkalarının vefatına dönüşmektedir. Oysa ölümden kaçan gündelik *Dasein*, yani herkesin/onların dikte edip yorumladığı haliyle ölüm bile kendimizin ölüme doğru var olduğunu gizleyemez. Bir başka deyişle, ölümü açık açık düşünmediğimizde, yani gündelik yaşamda bile *Dasein*'ın hep zati, bağlantısız ve geride bırakılamaz varlık imkanı söz konusudur (burada *Dasein*, kendi en uç varoluş imkanına *karşı* aldırmaz bir kayıtsızlık içinde bulunsa bile).

Sonuç olarak bu maddede Heidegger, gündelik yaşamda ölümle ilgili tavır, tutum, yorum ve duruşları ortaya koymuş ve bunların birer atılmışlık/düşkünlük minvali olduğunu göstermiştir. Herkesin/onların gündelik yaşamında ölümden kaçılmaktadır. Bu kaçınan *Dasein*'ın kendi ölümünü nasıl gördüğü ise sonraki maddenin inceleme konusudur.

Madde 52: Gündelik Ölüm Anlayışı ile
Ölümüm Tam Eksistensiyal Kavranışı

Heidegger bundan önceki maddelerde, ölümün ontolojik yapısının formel ana hatlarını çizmiş ve buradan hareketle gündelik yaşamda sona doğru var olmanın somut bir çözümlemesini yapmıştı. Bu maddedeyse, tersten gidilerek gündelik yaşamda sona doğru var olmanın tamamlayıcı bir yorumu yapılacak ve buradan ölümün tam kavranışına varılmaya çalışılacaktır.

Heidegger, gündelik yaşamda ölüme doğru var olmayı ele alırken, herkesin/onların havai konuşması kapsamında kullanılmakta olan "herkes ölür, ama şimdi değil" kalıbını yorumlamış ve "herkes ölür" ifadesi üzerinde durmuştu. Şimdi ise, "ama şimdi değil" ifadesini ele alarak ölümün dolaylı biçimde dile getirilen kaçınılmazlığını irdeleyecektir.

Herkes öleceğinden emindir. Fakat bu emin olma durumu, ölümün *Dasein* için kesinlik içeren varlık imkanını ifade ediyor değildir. Gündelik yaşamda, ölümün kaçınılmazlığından söz edilerek muallakta kalınmaktadır aslında. Böylece ölüm ve ölmek daha da perdelenir, teskin edilir ve atılmışlık duygusu hafifletilmeye çalışılır.

Bir şeyden emin olmak, onu bir gerçek olarak "gerçek" *kabul etmek* demektir. Oysa gerçeklik ya da hakikat, varolanın aydınlığa kavuşturulmuş olması anlamına gelir. Heidegger'e göre, üzerini açarak aydınlığa kavuşturma, ontolojik olarak en asli hakikate: *Dasein*'ın açınlanmışlığına dayanır. Heidegger bu konuyu *Madde 44*'te ayrıntılı olarak ele almıştır. Özetle *Dasein*, açınlanmış-açınlayan ve aydınlığa kavuşturan bir varolan olarak özü gereği "hakikat içinde"dir. Emin olma da hakikat üzerine temellendiği için eşit derece asli olarak hakikate aittir. Ama "emin olma" ifadesi de "hakikat" kavramı gibi iki anlama sahiptir: Aslında hakikat, *Dasein*'ın bir tutumu olarak açınlayıcı-oluş demektir. Buradan çıkarsanan anlamıysa varolanın aydınlığa kavuşturulmuşluğudur. Aynı şekilde emin olma da aslında, *Dasein*'ın bir varlık minvali olarak "kesinlik" demektir. Buradan çıkarsanan anlamındaysa, *Dasein*'ın emin olduğu varolanlar, "emin olunan"lar olarak ifade edilir.

Öte yandan emin olmanın bir hali "anlayış"tır. *Dasein*'ın aydınlığa kavuşturduğu (ve bu yolla hakikiliğini güvence altına aldığı) bir şeyin delalet etmesiyle o şeye yönelik kendi idrak edici varlığını belirlediğinde anlayıştan söz edilir. Bir başka deyişle anlayış, hakiki/doğru-kabul-etme demektir. *Dasein* kendini-hakikat-içinde-tutan olduğundan anlayışa açıktır. Oysa keyfi uydurmalarda ya da bir varolanla ilgili salt kanaatlerde böyle bir şey yoktur.

Hakiki-kabul-etmenin yerindeliği, onun temsil ettiği hakikat iddiasıyla ölçülür. Bu iddianın doğruluğuysa, açıklığa kavuşturulacak varolanın varlık minvaline ve açıklığa kavuşturma faaliyetinin yönüne bağlıdır. Varolanın farklılıkları ve açıklığa kavuşturmanın ana eğilimleri, hakikatin minvalini ve dolayısıyla ondan emin olunmayı belirlemektedir. Burada Heidegger'in yine Aristoteles'ten esinlendiği anlaşılmaktadır.

Heidegger'in buradaki son derece formel çözümlemelerinin amacı, ölümün katiyetiyle ilgili "emin olma" durumunu ortaya koymaktır. Bu aşamadan sonra yaptığı tüm çözümlemeler, sadece ve sadece ölümden emin olmayla ilgili olacak, tartışma "hakikat" ve "anlayış" üzerine odaklanmayacaktır.

Gündelik yaşam içindeki *Dasein*; en zati, en bağlantısız ve en geri bırakılamaz varlık imkanını çoğunlukla perdelediği için (Heidegger buna "olgusal perdeleme eğilimi" demektedir), şöyle bir tez öne sürmek mümkündür: Olgusal *Dasein* "gayri-hakiki"dir (bu konuda *Madde 44b*'ye bakılmalıdır). Dolayısıyla ölüme doğru var olmayı perdeleyen söz konusu emin oluş, *yerinde olmayan* bir hakiki-kabul-etme'dir. Bir başka deyişle, gündelik yaşamdaki ölüm anlayışı, kuşku duyma anlamında bir "emin olamama" değildir. Yerinde olmayan söz konusu emin oluş, emin olduğunu iddia ettiği şeyin üzerini tümden kapamaktadır. Yani, herkesin/onların yaptığı gibi, ölümü dünyasal biçimde karşılaşılan bir olay olarak gördüğümüz zaman, bununla ilgili emin oluş, sona doğru var olmanın özüne isabet edemez.

Herkes/onlar şöyle der: Ölümün geleceğinden eminiz. Bu denirken, *Dasein*'ın kendi ölümünden emin olduğu izlenimi uyandırılmak istenir. Bu bağlamda ölüm, gündelik yaşamda her gün karşılaşılan ve inkar edilmesi mümkün olmayan bir "deneyimsel olgu" olarak görülmektedir.

Öte yandan Heidegger, ölümle ilgili "eleştirel" bir tutum da takınılabilir, demektedir. Böylece, gündelik ölüm anlayışının ikinci yorumuna geçilmektedir.

"Eleştirel" yaklaşımın izlediği ana yol şöyledir: Bildiğimiz kadarıyla tüm insanlar ölür. Ölüm, tüm insanlar için gerçekleşmesi en muhtemel şeydir. Ama bu, ölümün koşulsuzca emin olunan bir şey olduğunu gösteremez. Çünkü, aslında ölüme sadece empirik bir emin oluş atfetmek mümkündür.

Ölümden emin oluşu eleştirel biçimde ele alanlar da aslında, *Dasein*'ın varlık minvalini ve ona ait olan ölüme doğru var olmayı gözden kaçırırlar. Bu, gündelik yaşamın karakterinde var olan bir gözden kaçırmadır. Çünkü ölümden sadece empirik olarak emin olunabileceğini iddia etmek, ölümden

emin oluş üzerinde hiçbir hükümde bulunmamak demektir. Empirik olarak ölümden emin olsa bile *Dasein*, "kendi" ölümünden emin olamamaktadır. Bu da yine kendi ölümünden kaçınmaya başka bir örnektir. Gündelik yaşam içinde ölüm "bilindik" bir şey ise de, aslında ondan tam da emin olunamamaktadır. *Dasein*'ın atılmış/düşkün gündelik yaşamında ölümden emin olunsa da, ölümün katiyetinden kaçınılmaktadır.

Tüm bu çözümlemelerden sonra Heidegger, ölümle ilgili formel belirlenimini, bir öğeyi daha ekleyerek genişletebilecek duruma gelmiştir. Buna göre ölüm; en zati, en bağlantısız, en geride-bırakılamaz ve en *emin olunabilecek* varlık imkanıdır.

Öte yandan herkesçe/onlarca, "ölüm kesindir, ama henüz değil" dendiğinde kullanılan "ama" koşulu, sadece olumsuz bir ifade olarak değil, herkesin/onların kendi kendilerini nasıl yorumladıklarına bir örnek olarak değerlendirilmelidir. "Henüz değil" dendiğinde, *Dasein*'ın gündelik ilgilenmelerine göndermede bulunulmakta, bir bakıma *Dasein*'ın gündelik faaliyetlere dalması ve ölüm üzerine eylemsiz ve yorgun bir düşünceye girmesi salık verilmektedir. Böylece ölüm üzerine sahih düşünce, daha ileri bir vadeye ertelenmekte, ölümün kendine özgü kesin oluşu herkes/onlar tarafından perdelenmektedir. Oysa ölüm, her an mümkündür. Ölümün "daha sonra"sı ya da "şimdi değil"i yoktur.

Ölümden emin olmak ile ölüm zamanının belirsizliği el ele gitmektedir. *Dasein* ölüm zamanının belirlenmesinden özsel biçimde kaçmaktadır. Gündelik ilgilenmeler içinde ölüm zamanının belirsizliği yüzünden gündelik yaşamdaki işler ve imkanlar ölümün önüne geçmektedir. Dolayısıyla gündelik yaşamda ölüm bu şekilde de perdelenmektedir. Oysa ölümün en zati imkan niteliği; onun kesin olup yine de belirsiz olması, yani her an mümkün olabilmesidir.

Bu noktada Heidegger, yukarıdaki çözümlemelerin, gündelik yaşamda herkesin/onların ölüm üzerine yaptığı havai konuşmaların tam ve eksiksiz bir yorumu olduğunu savunmaktadır. Söz konusu eksiksiz yoruma göre, ölüme ilişkin iki nitelik ortaya konulmuştur: emin oluş ile belirsizlik.

Böylece Heidegger, ölümle ilgili tartışmasının çok önemli bir aşamasına gelmiş bulunmaktadır. Bundan sonra ölümün eksistensiyal-ontolojik kavranışını tam ve kusursuz biçimde ortaya koyabilecektir. Buna göre ölümün tam eksistensiyal-ontolojik kavranışı şudur: *Dasein'ın sonu olarak ölüm; onun en zati, en bağlantısız, en kesin ve bu yüzden en belirsiz, en geride-bırakı-*

lamaz imkanıdır. Dasein'ın sonu olarak ölüm, bu varolanın varlığında, onun sonuna doğru var olma olarak vardır.

Heidegger, sona doğru var olmanın eksistensiyal yapısının ana hatlarını ortaya koyarken, *Dasein*'ın bir *Dasein* olarak "tam" olabileceği belirli bir varlık minvalinin meydana çıkarılmasını amaçlamaktadır. Gündelik *Dasein* da daima kendi sonuna doğru var olmakta, ama bunu bir "kaçkın" olarak yaşamakta, onunla yüzyüze gelmekten kaçınmaktadır. Oysa bu kaçış bile, ölümün gündelik yaşam içindeki yerine örtük de olsa işaret etmektedir. Bir başka deyişle, kendi ölümüne doğru var olan *Dasein*'a ölüm (yani *Dasein*'ın en uç "henüz değil"i) daima dahildir. Ontolojik açıdan "muallakta olma"nın yerinde olmayan bir belirleme olduğunu daha önce göstermiş olan Heidegger, *Dasein*'ın daima "kendini öncelemesi"yle sona doğru var olmanın mümkün olabildiğini ifade etmektedir. *Dasein*'ın olası tamlığının bir sorunsal teşkil etmesinin nedeni, *Dasein*'ın temel konstitüsyonu olan ihtimam-göstermek'lik ile söz konusu varolanın en uç imkanı olarak ölümün bir bütün oluşturmasıdır.

Heidegger bu noktada, söz konusu sorunsalın yukarıda tatmin edici biçimde irdelenip irdelenmediğini sormaktadır. Bu bağlamda bu aşamaya kadar elde ettiği bulguları aşağıdaki şekilde özetlemektedir:

Ölüme doğru var olma, ihtimam-göstermek'lik üzerine temellenmektedir.

Dünya-içinde-var-olmaya atılmışlık olarak *Dasein*, daima kendi ölümüne bırakılmıştır.

Ölümüne doğru var olan *Dasein* olgusal olarak ölmektedir. Bu olgusal ölüm sürekli biçimde gerçekleşmektedir. Olgusal ölüm, ölümle son bulur.

Olgusal olarak ölmek, *Dasein*'ın şu ya da bu şekilde en son imkanını gerçekleştirmiş olması demektir.

Gündelik yaşamda *Dasein*, dünyaya düşkün biçimde ölümden sakınmaktadır. Gündelik yaşamdaki ölüm kaçkınlığı, gayrisahih bir ölüme doğru var olmadır.

Gayrisahih varoluşun temelinde, bir imkan olarak sahihlik yatmaktadır (bkz. *Madde 9, 27* ve özellikle *38*).

Gayrisahihlik bir varlık minvali olup; *Dasein*, kendisini buraya bırakabilmektedir (çoğunlukla da bırakmaktadır). Ancak *Dasein*'ın kendini gayrisahihliğe bırakması bir zorunluluk değildir.

Dasein var olduğu için, kendisini bir varolan olarak içinde bulduğu ve idrak ettiği bir imkandan hareketle belirlemektedir.

Bu genel özetten sonra Heidegger, şu soruyu sorar: *Dasein* kendi ölümünü sahih biçimde idrak edebilir mi? Bir başka deyişle *Dasein*, sahih olarak kendi sonuna doğru var olabilir mi? Bu iki sorudan da anlaşılacağı üzere, sahih olarak ölüme doğru var olma ortaya konulup ontolojik biçimde belirlenmedikçe, ölümün eksistensiyal yorumu eksik kalacaktır.

Heidegger, ölümle ilgili son başlık olan *Madde 53*'te, sahih ölüme doğru var olmanın eksistensiyal çözümlemesini ana hatlarıyla sunacaktır.

Madde 53: Sahih "Ölüme Doğru Var Olma"ya
ilişkin Eksistensiyal Bir Tasarım

Heidegger, ölümle ilgili eksistensiyal tasarımını ortaya koyduğu "ünlü" elli üçüncü maddede sahih bir ölüme doğru var olmanın ontolojik imkanının "nesnel" olarak nasıl nitelendirilebileceğini sormaktadır. Burada Heidegger'in karşılaştığı iki önemli sorun bulunmaktadır:

Gündelik yaşamda *Dasein*'ın kendi sonuna doğru var olması hep gayrisahihtir.

Ölümün sahihliğinin anlamı, kendi *Dasein*'ımın dışındakilerine hep kapalıdır.

Bu iki önemli sorun karşısında eksistensiyal bir tasarıma girişmek ne kadar mümkündür? Bu girişmin keyfi ve uydurma olmaması için neye ihtiyaç vardır? Bu konuda *Dasein*'ın kendisi bazı ipuçları sunabilir mi? Yukarıdaki çözümlemeler bize bu konuda ne kadar yardımcı olabilir?

Heidegger, yukarıdaki maddelerde, ölümün eksistensiyal kavranışını "tanımlamaya" (aslında Heidegger bu sözden hoşlanmamakta, daha çok "belirleme" kavramını tercih etmektedir) çalışmıştı. Ardından gayrisahih ölüme doğru var olmanın ne olduğunu ortaya koymuş, dolayısıyla sahih ölüme doğru var olmanın *ne olmadığını* belirlemişti. Eldeki bu olumlu ve olumsuz bulgular, sahih ölüme doğru var olmanın eksistensiyal planını (tasarımını) kurgulayabilme açısından yeterlidir.

Heidegger'in bu girişimdeki ana hareket noktası ya da mihenk taşı, sahih ölüme doğru var olmanın, en zati ve bağlantısız imkandan kaçınamayacağı, kaçkınca perdeleyemeyeceği ve herkesin/onların anlayabileceği şekilde tahrif edemeyeceği şeklindeki belirlemesidir. Dolayısıyla sahih ölüme doğru var olma; kaçkın ve perdeleyici olmamalıdır.

Bu sebeple atılacak ilk adım, ölüme doğru var olmayı, *imkana doğru var olma* şeklinde nitelendirmektir. Söz konusu imkan, *Dasein*'ın belli başlı imkanıdır.

"İmkana doğru var olma"nın bir anlamı şudur: Olanaklı bir şeyin gerçekleştirilmesine yönelik faaliyetlerde bulunmak. Buna eski bir ifadeyle "istihdaf

etme" denilmektedir. İstihdaf; amaçlama, hedef alma demektir. El-altında-olanlar ile mevcut-olanlar dünyasında sürekli olarak böyle bir istihdaf etmeyle karşılaşırız: Elde edebileceğimiz şeyler, egemenliğimiz altına alabileceğimiz şeyler, yapabileceğimiz şeyler vardır ve hep bunların gerçekleştirilmesine çalışılır. Bunların birer imkan olması, onları istihdaf edilebilir kılmaktadır. Oysa yakından bakıldığında, bu imkanların istihdaf edilebilir olması, onların birer imkan olarak var olmalarını yok etmektedir.

Öte yandan el-altında-olan şeylerle ilgilenmek yoluyla onları gerçekleştirmek (örneğin üretmek, hazırlamak, değiştirmek vs.) daima görelidir, göndermecelidir. Çünkü gerçekleştirilmiş olan, başka şeylere görece bir "şey"leşmektedir. Onlar, gerçekleşmiş halleriyle daima bir şeyleri mümkün kılan olarak vardırlar. Onlar hep "bir şey" içindirler.

Oysa ölümün eksistensiyal tasarımı böyle bir istihdaf edişi öngörmez. Ölümün imkanı, gerçekleştirilebilir bir el-altında-olmalık ya da mevcut-olmalık değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ölüme doğru var olma, gerçekleştirilebilir bir şeyi istihdaf etme niteliğine sahip olamaz. Çünkü ölüm, olası bir el-altında-olan ya da mevcut-olan değildir. Ölüm, *Dasein*'ın bir varlık minvalidir. Öte yandan söz konusu imkanı kendi elimizle gerçekleştirmek, var olmak suretiyle ölüme doğru var olan *Dasein*'ı kendi var olma zemininden koparmak anlamına gelecektir.

O halde Heidegger, "ölüme doğru var olmak" dediğinde, ölümün gerçekleştirilmesi anlaşılmamalıdır. Ölüme doğru var olmak "ölümün" çevresinde dolanmak anlamına da gelmez. Yine bu anlamda çürümüş bir düşünme de değildir. Ölümün ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği üzerine düşünmeye dalmak, onun imkan niteliğini ortadan kaldırmasa da onu hafifletmeye, en azından hesap edilebilir bir "değişken" haline getirmeye yöneliktir. Oysa ölüme doğru var olmada, bir imkan olarak ölümün imkanı hafifletilmemeli, bir imkan olarak geliştirilmeli ve bu imkanda sabitlenmelidir.

Dasein'ın kendini bir imkana bir imkan olarak ilişkilendirmesi hep "beklenti" şeklinde olmaktadır. Örneğin bu anlamda *Dasein*, herhangi bir imkanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini "heyecanla" beklemektedir. Dolayısıyla böylesine bir heyecanlı bekleyiş içinde bulunma da sahih imkanın geride bırakılması anlamına gelmektedir. Heyecanlı bekleyiş ile istihdaf etme bu sebeple birbirine benzemektedir.

Oysa ölüme doğru var olma olarak imkana doğru var olma, ölümle öyle ilişkilenmiş olmalıdır ki, hem kendi varlığı, hem de bir imkan olduğu bu şekilde açıkça ortaya konsun. Heidegger, söz konusu imkana doğru var

olmayı, kendine özgü bir terimle ifade etmektedir. O buna "imkanı öndelemek" demektedir. *Dasein*'ın söz konusu öndeleyici tutumu, *imkana yaklaşımı* bünyesinde barındırdığı gibi, imkana yakınlığında onun *gerçekleşimi* de yer almaktadır. Bu anlamda, bir imkan olarak ölüme doğru var olmanın en yakın yakınlığı, "gerçek" bir şeyden mümkün olduğunca uzaktır. Bu imkan ne kadar açık seçik idrak edilirse, imkanın içine doğru o kadar ilerleriz: Söz konusu imkan, aslında varoluşun imkansızlığıdır. İmkan olarak ölüm, *Dasein*'a gerçekleştirebileceği herhangi bir şey vermez. Zaten gerçeğe dönüştürebileceği bir şey de yoktur ölümle ilgili olarak. *İmkan olarak ölüm, her türlü ilişki içinde bulunmanın imkansızlığının imkanıdır*. Dolayısıyla Heidegger, buna varoluşun imkansızlığı demektedir.

Söz konusu imkanın öndelenmesi, bu imkanı giderek daha da mümkün kılar. Bu imkanın ölçüsü, azı ya da çoğu yoktur. İmkan olarak ölüm, varoluşun ölçüsüz imkansızlığıdır. Özü gereği bu imkan, bir şeyin gerçekleşmesini heyecanla beklemek için bir dayanak dahi sunmaz.

Özetle: İmkanı öndelemek olarak ölüme doğru var olma, bu imkanı mümkün kılar ve böylece onu bu imkana *özgür bırakır*.

Ölüme doğru var olma, varlık minvali bizatihi öndelemek olan bu varolanın (*Dasein*'ın) varlık imkanını öndelemek anlamına gelmektedir. Bu varlık imkanı öndelenerek açığa çıktıkça *Dasein*, en uç imkanı açısından kendi kendine açılır. Bu, kendini en zati varlık minvaline "yansıtma" demektir. Bir başka deyişle, açığa kavuşturulmuş varolanın varlığında kendini anlayabilmek: Var olmak demektir. Dolayısıyla öndeleme, en zati ve uç varlık imkanının idrak edilmesinin imkanı anlamına gelmektedir.

Heidegger'in bu noktada karşılaştığı soru şudur: Ölümü öndelemenin somut yapısı nedir? Bu yapının fenomenal çevrelenişi nasıl yapılmalıdır? Bunu yapmanın tek yolu vardır: Öndeleyici açıklığa kavuşturmanın niteliklerini belirleyerek en zati, en bağlantısız, en geri bırakılamaz, en kesin ve bu sebeple de en belirsiz imkanın saf idrakine varılmalıdır. Burada "idrak" (ya da "anlama"), yansımada kendini açığa çıkaran varlık imkanı içinde kendini bilme anlamında kullanılmaktadır (bu konuda bkz. *Madde 31*).

Bu aşamada Heidegger, yukarıda ortaya koyduğu "kavramlara" bir kez daha ve baştan yaklaşmaktadır. Ancak bu seferki yaklaşımda, eksistensiyal çözümlemenin formel dilinin bütün imkanlarına başvurmaktadır. Dolayısıyla buradaki "tekrar" sadece bilinenleri yinelemek anlamında değil, "tekrar" edileni daha da bariz kılma anlamındadır.

Zatilik: Ölüm *Dasein*'ın en zati imkanıdır. Ölüme doğru var olma, *Dasein*'a en zati varlık imkanını açınlar. Ölüme doğru var olma, tam da *Dasein*'ın varlığına ilişkindir. Bu zati imkanda, herkesten/onlardan sıyrılmış (ya da kurtulmuş) olabileceğini, öndeleyerek anlar. Bu imkanın idrakine varmak yoluyla ancak, gündelik yaşamın herkes/onlar-benliğinde olgusal kaybolmuşluğumuzu anlayabiliriz.

Bağlantısızlık: Ölümün en zati imkan olması, onu en bağlantısız imkan yapar. Söz konusu imkanı öndeleyen *Dasein*, bu varlık imkanını kendi içinden üstlenmek durumunda olduğunu idrak eder. Bu konuda *Dasein* kimseye bağlı değildir. Ölüm, kendi *Dasein*'ımıza kayıtsızlıkla ait olmayıp, tek tek *Dasein*'lara verilmiştir. Öndeleme sırasında idrak edilen ölümün bağlantısızlığı, *Dasein*'ı kendinde ayırır. Söz konusu ayrılmışlık, varoluşun "burada var"lığını açınlamanın bir minvalidir. Ayrılmışlık (ya da başka bir deyişle *Dasein*'ın sadece ve bir tek kendi *Dasein*'ına odaklanması), zati varlık imkanımız söz konusu olduğunda bunun dışındaki her şeyin boş olduğunu ifade eder. Ne dünyasal ilgilenmeler, ne de diğer insanlarla bir aradalığımız bizi bu imkandan saklayamaz. Bu sebeple ölüm, en bağlantısız varlık imkanıdır. *Dasein*'ın sahih olarak kendisi olabilmesi için, kendi kendini buna mümkün kılması gerekmektedir. Ancak dünyasal ilgilenmelerin ve diğer insanlarla bir aradalıkların tamamıyla sökülüp atılması gibi bir zorunluluk taşımaz bu ifade. Aksine: *Dasein*'ın sahih olarak kendi olması, bir şeylerle ilgilenmesi ve/veya başkalarıyla ilgilenmesiyle mümkündür. Ama bu, *Dasein*'ın birincil olarak kendi zati varlık imkanına yansıması söz konusuysa doğrudur. Kendini herkesin/onların varlık imkanına yansıtan bir *Dasein* gayrisahihtir. Bağlantısız olan imkanı öndeleme, öndeleyen *Dasein*'ı, en zati varlığını kendi içinden ve kendine doğru üstlenmeye zorlar.

Geride Bırakılamazlık: En zati, en bağlantısız olan imkan, en geride-bırakılamazdır. Hiçbir *Dasein* kendi sonunundan sıyrılıp onu geride bırakamaz. Ölüm imkanını öndelemek, sahih *Dasein*'ı ölüme doğru var olmaya özgür bırakmaktadır. Kendi ölümüne öndelemek suretiyle özgür bırakılış, rastlantısal imkanlar içinde kaybolmuşluktan kurtuluş anlamına gelmektedir. Bu şekilde, bütün olgusal imkanlar sahih olarak idrak edilip tercih edilebilir hale gelmektedir. Öndeleyiş, varoluşa en uç imkan olarak kendini feda etme imkanını açınlayarak her türlü varoluşsal kazanımlara saplanıp kalmayı ortadan kaldırır. Böylece *Dasein*, kendini, kendisinin gerisine bırakmaktan korumuş olur. Bu anlamda ölümlülük (bir başka deyişle "fanilik"),

geride-bırakılamazlık demektir. Fanilik, *Dasein*'a en zati olgusal varoluşunu bahşetmektedir. Ölüm, en bağlantısız imkan olarak *Dasein*'ı yapayalnızlaştırırken, en geride-bırakılamaz olarak diğer *Dasein*'larla bir arada faniliğinin idrakini mümkün kılmaktadır. Bir başka ifadeyle ölüm, bir yandan yalnızlaştırırken, diğer yandan sahih bir aradalığı mümkün kılmaktadır. En geride-bırakılamaz imkanı öndelemek, *Dasein*'ın diğer tüm imkanlarını da kapsamı içine aldığından, *Dasein*'ı bir tamlık olarak yaşamsal biçimde kapsamaktadır. Bu, *Dasein*'a tam bir varlık olabilme imkanını sunan niteliktir.

Kesinlik: En zati, en bağlantısız olan ve en geride-bırakılamaz imkan, en kesin olanıdır. Ölümün kesinlik minvali, *Dasein*'ın hakikat minvalince belirlenmektedir: *Dasein*'ın hakikat minvali, açınlanabilirliktir. Ölümün kesin bir imkan olması, *Dasein*'ı açınlamaktadır. Böylece hem *Dasein* açınlanmakta, hem de kendini kendine açınlamaktadır: *Dasein*'ın en zati varlık imkanı bu şekilde mümkün olabilmektedir. Söz konusu imkanın açınlanabilirliği ise, öndeleyen mümkün-kılış'a dayanmaktadır. Ancak ölümün kesinliği, hesap edilir bir büyüklük değildir. Dolayısıyla ölümün hakikat minvali hiçbir zaman "mevcut-olma" değildir. Bu sebeple ölümün kesinliği, mevcut-olan'ların aşikarlıklar sıradüzenine tabi olamaz.

Belirsizlik: En zati, en bağlantısız, en geride-bırakılamaz ve kesin olan imkan, söz konusu kesinlik açısından bakıldığındaysa en belirsiz olandır. Ölüm imkanını öndeleyiş, *Dasein*'ın bu imkanını nasıl açığa çıkarmakta, nasıl kavranılır kılmaktadır? Varoluşu imkansızlaştıran "o an"ın tamamıyla belirsiz olması, *Dasein*'ın kendi varlık imkanını kavrayışını nasıl etkilemektedir? Heidegger, bu soruları şöyle yanıtlamaktadır: *Dasein*, belirsiz ama kesin olan ölümü öndeleyerek, "burada" oluşundan kaynaklanan sürekli bir "tehdide" (ölüm tehdidine) kendini açar. Ölüme doğru var olma, söz konusu tehdit içinde var olmak durumundadır. Peki, söz konusu sürekli tehdidin hakiki açınlanışı eksistensiyal olarak nasıl mümkündür? Heidegger daha önce, tüm kavrayışların (idraklerin) *Dasein*'ın keyfiyetine dayandığını bulgulamıştı. Buna göre ruh hali, *Dasein*'ı "burada var olduğu gerçeği" ile yüz yüze getirmektedir (bkz. *Madde 29*). Dolayısıyla Heidegger'e göre, *Dasein*'ın karşılaştığı söz konusu sürekli tehdidi açınlayabilen yegane keyfiyet korkudur (*Madde 40*). Korku, *Dasein*'ı, kendi varoluşunun imkansızlık imkanının hiçliğiyle yüz yüze bırakır. Korku, *Dasein*'ın varlık imkanının kaybından korkmak demek olduğundan, bu en uç imkanı *Dasein*'a açandır. Ölüm imkanını öndeleyiş, *Dasein*'ı yapayalnızlaştırdığından, *Dasein* söz konusu

yalnızlaşma içinde kendi varlık imkanının tümlüğünü idrak eder. Dolayısıyla *Dasein*'ın kendini idrak etmesi, korku olarak ifade edilen temel keyfiyete dayanmaktadır. Bu nedenle Heidegger, şu temel önermede bulunmaktadır: *Ölüme doğru var olma, özü gereği korkudur*.

Böylece Heidegger, sahih ölüme doğru var olmanın eksistensiyal tasarısını aşağıdaki gibi ortaya koyabilmektedir:

Ölüm imkanını öndeleyiş, Dasein'a herkes/onlar içindeki kendi kaybolmuşluğunu açığa çıkarır ve gündelik ilgilenmelerle bir aradalıkların desteği ve yardımı olmaksızın onu kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir. Dasein'ın "kendi" olma imkanı, ölüme özgür bırakılmadır. Bu özgürlük; tutkuludur, herkesin/onların yanılsamalarından sıyrılmıştır, olgusaldır, kendinden emindir ve fakat korkulu bir titreyişledir.

Notlar

1 1470 Tarihli Yazma, Stuttgart (Ludwig Henfflin Atölyesi), Yaprak 17v, 20. Bölüm [*Universitätsbibliothek Heidelberg*, Cod. Pal. germ. 76].

2 Bu yazı, Martin Heidegger'in (1889-1976) başyapıtı *Sein und Zeit*'taki [Kullandığım nüsha şudur: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Basım, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 – *Heidegger-Gesamtausgabe*'deki derkenar ve notları da dikkate alan 15. basımın tıpkıbasımıdır] "ölüm" ile ilgili çözümlemeleri ayrıntılı biçimde sunma amacını taşımaktadır. Uyguladığım çalışma yöntemi, Heidegger'in özgün metnine ve argüman silsilesine mümkün olduğunca sadık kalmak, şeklinde özetlenebilir. Bunu iki şekilde gerçekleştirebilirdim: Ya metni doğrudan çevirecektim ya da tercümeye yakın bir aktarma yolunu seçecektim. Ben bunlardan ikincisini tercih ettim. Dolayısıyla aşağıdaki açıklamalarda, bir yandan *Sein und Zeit*'ın metnine adeta bir çevirmen kadar sadık, öte yandan da bir yorumcu kadar özgün kalmaya çalıştım. Elden geldiği ve metnin buna imkan tanıdığı ölçüde açıklayıcı olmaya çalıştım. Buna rağmen bazı kavram ve terimler, Türkçe duygu ve anlayışımızı rahatsız edici bulunabilir. Bunların en başında "*Dasein*" ile "eksistensiyal" kavramları yer almaktadır, şüphesiz. "*Dasein*"ı "burada-varlık", "eksistensiyal"iyse [*existenzial*] "varoluşsal" olarak çevirmek istemedim. Onları olduğu gibi bırakmak "şimdilik" en iyisidir. Bir diğer kavram "ihtimam-göstermek'lik": Onu "*Sorge*" karşılığı kullanıyorum. Doğrusu, Heidegger'in ne demek istediğini belki de en iyi bu şekilde aktarabiliriz (epey "zorlama" da olsa). Değiştirmeden kullandığım başka bir sözcük "*fundamental*" kavramıdır. Esasında "temel/li" demek olan bu kavramı, fenomenolojik terminoloji yüzünden olduğu gibi bıraktım (aynı sebepten dolayı "fenomenal" ve "formel" kavramlarını da korudum). Almanca'daki "*Verfassung*" sözcüğünü, İngilizce tercümesi üzerinden giderek "konstitüsyon" olarak aktardım. Bu aslında "esas teşkilat" demektir. Ama Türkçe'de bu kavram, anayasa hukuku alanına girdiğinden, "konstitüsyon" sözcüğünü kullanmayı tercih ettim. Ama sadece hukuki bir anlam taşımaz bu kavram: "ahval", "vaziyet", "bünye" ve bazen de "maneviyat" demek olan *Verfassung*'u bu nedenlerden dolayı Türkçeleştirmedim. Öte yandan eski/yeni tutarlılığını da çoğu kere göz ardı ettim. Bence hangi sözcük daha uygun ve yerindeyse onu kullanmak gerekir. Zaten *kavramların*

eskiliği diye bir şey olabilir mi?

3 Bundan sonra *Varlık ve Zaman* "*SuZ*" olarak kısaltılacaktır.

4 "Karşı okuma" yapabilmek için, önemsediğim şu kaynaklara bakılmalıdır: Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul: 1998, s. 159-169. A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa: 1997, s. 59-63. Seçil Deren, "Angst ve Ölümlülük", *Doğu Batı*, 6 (2000), s. 101-115. Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach – Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers* (1910-1976), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1990, s. 368-429. Anton Hügli, Byung Chul Han, "Heideggers Todesanalyse (§§ 45-53)", *Klassiker Auslegen: Martin Heidegger – Sein und Zeit*, der. Thomas Rentsch, Akademie Verlag, Berlin: 2001, s. 133-148. Thomas Rentsch, "'Sein und Zeit' – Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit", *Heidegger-Handbuch*, der. Dieter Thomä, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart / Weimar: 2003, s. 51-80. Hans Ulrich Gumbrecht, "Stichwort: Tod im Kontext – Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre", *Heidegger-Handbuch*, *a.g.e.*, s. 98-103. James M. Demske, *Sein, Mensch und Tod: Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, 3. Basım, Karl Alber Verlag, Freiburg: 1984. Guido Knörzer, *Tod ist Sein? Eine Studie zu Genese und Struktur des Begriffs "Tod" im Frühwerk Martin Heideggers*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main: 1990. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger – das Sein und der Tod: Eine kritische Einführung*, Piper Verlag, München: 1989. Iain Thomson, "Can I Die? Derrida on Heidegger on Death", *Philosophy Today*, Spring 1999; 43, 1; s. 29-42. John Claude Curtin, "Death and Presence: Martin Heidegger", *Philosophy Today*, Winter 1976; 20, 4; s. 262-266. Paul Edwards, "Heidegger and Death as 'Possibility'", *Mind (New Series)*, vol. 84, no. 336 (October 1975), s. 548-566. Bruce Baugh, "Death and Temporality in Deleuze and Derrida", *Angelaki – Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 5, no. 2 (August 2000), s. 73-83. Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being – A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, NJ: 1998, s. 352-374. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Revised Edition, Northern Illinois University Press, DeKalb, Ill.: 1989, s. 136-155.

5 Alıntının aslını, bu makalenin *motto*'su olarak seçtim – *khö*.

6 Heidegger burada, zoolog Eugen Korschelt'in (1858-1946) *Lebensdauer, Altern und Tod* [Yaşama Süresi, Yaşlanma ve Ölüm] başlıklı çalışmasına atıfta bulunmaktadır (gözden geçirilmiş 3. basım, Gustav Fischer Verlag, Jena: 1924). Korschelt, *Marburger Kränzchen* [Marburg Çevresi] isimli bilimsel tartışma grubunun bir üyesiydi. Heidegger de bazen sunum yapmıştır (4 Aralık 1926'da).



Marville'deki bir mahzende kafatası kutuları, Meuse.

Ölüm ve Öteki*

EMMANUEL LEVINAS

[...] Öznenin yalnızlığı, egemen olduğu var olanla[1] ilişkisinden türer. Var olan üzerindeki bu egemenlik başlangıcın; kendinden yola çıkmanın; eylemde bulunmak ya da düşünmek için değil, olmak için kendinden yola çıkmanın gücüdür... Somut bir dille söylenirse, özdeşleşme ilişkisi, benin kendi kendisi tarafından yüklenilmesidir, benin kendisine ya da maddiliğe gösterdiği ilgidir. Bir gelecekle ya da bir geçmişle her türlü ilişkiden soyutlanmış olarak özne, kendi kendisine gömülüdür, dolayısıyla kendi mevcut durumunun özgürlüğü içindedir. Onun yalnızlığı, başlangıçta, hiçbir yardım görmemesi değil, kendi kendisinden beslenmek durumunda kalması, kendi içine karışmış olmasıdır. Bu maddiliktir. Dolayısıyla, tam gereksinimin aşkınlığı anında; öznenin besinlerin karşısına, besin olarak dünyanın karşısına yerleşmesi anında bu aşkınlık özneye kendi kendisinden bir özgürleşmeyi sunar. Dünya öznenin haz duyma biçimindeki var oluşa katılmasını sağlar, sonuç olarak onun kendisinden uzakta var olmasına izin verir. Özne özümlediği nesne içinde özümlenir, ama gene de bu nesneyle arasındaki bir uzaklığı korur. Haz duyma bir yandan da duyuma sahip olmadır – yani bilgi ve ışıktır. Yalnızca kendi'nin ortadan kaybolması değil, bir ilk vazgeçiş olarak kendini-unutmadır.

Çalışma

Ne var ki, uzam yoluyla ortaya çıkan bu ani aşkınlık, yalnızlıktan kurtulmayı başaramaz. Kendinden başka bir şeyle karşılaşmaya izin veren ışık, o şeyle sanki benden geliyormuş gibi karşılaşılmasını sağlar. Bu ışık, bu par-

* Emmanuel Levinas'ın 1946-47'de Ecole philosophique'de verdiği "Zaman ve Öteki" başlıklı konferansın üçüncü ve dördüncü bölümlerinden derlenmiştir – ed.n.

laklık, anlaşılabilirliğin kendisidir; her şeyin benden gelmesini sağlayarak, her türlü deneyimi bir anımsama öğesine indirger. Akıl tek başınadır. Bu anlamda, bilgi dünyada gerçekten öteki olan herhangi bir şeyle asla karşılaşmaz. İdealizmdeki derin gerçektir bu. Bu gerçek, uzamsal dışsallık ile anların birbirine ilişkin dışsallığı arasındaki radikal bir farklılığın işaretidir.

Gereksinimin somutluğunda, bizi kendimizden uzakta tutan uzamın her zaman fethedilmesi gerekir. Kişi uzamı geçip nesneleri ele geçirmelidir – yani elleriyle çalışmalıdır. Bu anlamda, "çalışmayan yiyemez" önermesi analitik bir önermedir. Aletler ve aletlerin imal edilmesi, uzaklıkların ortadan kaldırılması şeklindeki hayali idealin peşine düşülmesi demektir. Modern aletten – makineden – başlayarak, aletin ortaya çıkmasını sağladığı perspektiften bakıldığında, kişi onun Heidegger'in özellikle ilgilendiği araçsal işlevinden çok daha fazla, çalışmayı ortadan kaldırma işlevinden etkilenir.

Çalışmada – yani çabada, onun acı ve kederinde – özne varolan özgürlüğünün kendisini içeren varoluşun ağırlığını bulur. Acı ve keder, varolanın yalnızlığının en sonunda indirgendiği fenomenlerdir.

Istırap ve Ölüm

Acı, keder ve ıstırapta, yalnızlığın trajedisini oluşturan kesinliği saf bir durumda bir kez daha buluruz. Haz duymanın esrikliği, bu kesinliği aşmayı başaramaz. Burada iki noktayı vurgulamam gerek: Birincisi, yalnızlığın çözümlemesini hiçliğin kaygısında değil, gereksinim ve çalışmanın acısında izleyeceğim; ikincisi, fazla düşünmeden fiziksel olduğu söylenen acıyı öne çıkaracağım, çünkü bu acı söz konusu olduğunda varoluşa katılmak farklı anlamlara gelmez. Ahlaki acıda kişi bir vakar ve vicdan azabı tutumunu sürdürebilirken, ve sonuç olarak zaten özgür olabilirken, hangi ölçüde olursa olsun fiziksel ıstırap, kişinin kendisini varoluş anından ayırmasının olanaksız olmasını gerektirir. Bu, tam da varlığın kaçınılmazlığıdır. Istırabın içeriği, kendini ıstıraptan ayırmanın olanaksızlığıyla birleşir. Bu ise ıstırabı ıstırapla tanımlamak değil, onun özünü oluşturan kendine özgü içerimleri üzerinde ısrar etmektir. Istırapta, hiçbir sığınağın olmaması durumu söz konusudur. Istırap, varlığa dolaysız bir şekilde maruz kalma olgusudur. Kaçma ya da geri çekilmenin olanaksızlığı demektir o. Istırabın bütün keskinliği, bu geri çekilme olanaksızlığında yatar. Yaşam ve varlık karşısında arkalanmış olmaktır ıstırap. Bu anlamda, hiçliğin olanaksızlığıdır.

Ama ıstırapta, olanaksız bir hiçliğe çağrının yanısıra, ölümün yakın oluşu da söz konusudur. Bu, ıstırabın ölümle bitebileceğinin bilgisi ve duygusu değildir yalnızca. Acının kendisi ölümü bir feveran gibi içerir; sanki ortaya çıkmak üzere olan, ıstıraptan daha yırtıcı bir şey vardır; sanki ıstırapta, onu oluşturan geri çekilme boyutunun yokluğuna karşın, bir olayın meydana gelebileceği boş bir yer vardır; sanki ıstırap bir konuda daha da rahatsız olmalıdır; sanki kendisini ıstırapta sonuna kadar gösteren şeyin ötesindeki bir olayın eşiğindeyizdir. Acının – kendisinin acıya bağlı oluşunu içeren – yapısı daha da uzar, ama bu uzayış ışığın terimlerine tercüme edilmesi olanaksız bir bilinmeyene kadardır; yani acının yapısı, bütün deneyimlerimizin kendisine döndüğü ben ile "kendi" arasındaki yakınlığa karşı durur. Doğrudan doğruya hiçlik olarak verili olmayıp hiçliğin olanaksızlığının bir deneyimiyle ilişkili olan, ölümün bilinmeyeni, ölümün hiçkimsenin geri dönmediği ve bu yüzden bilinmeyen olarak kaldığı bir diyar olduğunu değil, ölümle ilişkinin ışıkta yer alamayacağını, öznenin kendisinden gelmeyen şeyle ilişkide olduğunu ifade eder. Öznenin gizemle ilişkide olduğu da söylenebilir.

Ölümün bu kendini ıstırapta, bütün ışığın dışında ortaya koyma tarzı, o zamana kadar etkin olan ve kendi doğası tarafından yenildiği ama kendi gerçek durumunu ele geçirme olanağını koruduğu zaman bile etkin kalan öznenin edilginliğinin bir deneyimidir. Buradaki "edilginlik deneyimi" bir konuşma şekli olmaktan öteye gitmez, çünkü deneyim her zaman zaten bilgiyi, ışığı ve inisiyatifi, ayrıca nesnenin özneye geri dönüşünü ifade eder. Gizem olarak ölüm, böyle anlaşılan deneyimle güçlü bir karşıtlık oluşturur. Bilgide, bütün edilginlik, ışığın aracılığıyla etkinliktir. Ölüm öznenin egemen olmadığı, onunla ilişki içinde artık özne olmadığı bir olayı belirtse bile, karşılaştığım nesne benim tarafımdan anlaşılır ve, bütün olarak, benim tarafımdan kurulur.

Ölümün ıstırap açısından bu çözümlenişinin, Heidegger'in ünlü ölüme doğru varlık çözümlemesiyle ilgili olağandışı bir şeyi ortaya koyduğunu hemen söylemeliyim. Heidegger'deki sahih varoluştaki ölüme doğru varlık, üstün bir berraklık ve dolayısıyla üstün bir mertliktir. *Dasein*'ın bütün diğer olanakları olanaklı hale getiren,[2] sonuç olarak olanakları kavramayı da – yani etkinliği ve özgürlüğü de – olanaklı hale getiren en uç varoluş olanağını üstlenmesidir. Heidegger'de ölüm bir özgürlük eylemidir, oysa bana göre özne olanaklı olanın sınırına ıstırapta ulaşıyor gibidir. Özne kendisini zincirlenmiş, yenilmiş ve bir şekilde edilgin bulur. Ölüm bu anlamda idealizmin sınırıdır.

Ölümle ilişkimizin başlıca özelliğinin filozofların dikkatinden nasıl kaçabilmiş olduğuna hayret ediyorum. Bu konudaki çözümleme, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz ölümün hiçliğinden değil, mutlak anlamda bilinmez olan bir şeyin kendisini gösterdiği durumdan yola çıkmalıdır. Mutlak anlamda bilinmez olan şey, bütün ışığa yabancı olan, olanaklılığın her türlü üstlenilişini olanaksız kılan, ama orada kendimizi ele geçirdiğimiz şey demektir.

Ölüm ve Gelecek

Ölümün asla şimdiki anda olmamasının sebebi budur. Bu, apaçık bir gerçektir. Ölüm korkusunu defetmek için kullanılan antik özdeyiş – "Sen varsan o yok, o varsa sen yoksun"[3] – ölüm paradoksunu yanlış anlamaktadır kuşkusuz, çünkü gelecekle emsalsiz bir ilişki olan ölümle ilişkiyi ortadan kaldırma amacındadır. Ama bu özdeyiş en azından, ölümün ebediyen geleceğe ait olduğu noktasında ısrarlıdır. Ölümün hiçbir şimdiki anda bulunmaması, bizim ondan sakınmamız ve saat geldiğinde yolumuzu değiştirmemiz sayesinde değil, ölümün kavranamaz olması, öznenin mertlik ve kahramanlığının sonuna işaret etmesi yüzündendir. Şimdi, benim egemen olmamdır; olanaklı olana egemen olmamdır; olanaklı olanın kavranışına egemen olmamdır. Ölüm hiçbir zaman şimdi değildir. Ölüm burada olduğunda, ben artık burada değilimdir – sırf hiçlik olduğum için değil, onu kavrayamadığım için. Bir özne olarak egemenliğim, mertliğim, kahramanlığım, ölüm söz konusu olduğunda ne mertlik ne de kahramanlık olabilir. İçinde bu ölüme yakınlığı kavradığımız ıstırapta – ve hâlâ bu fenomen düzeyinde – öznenin etkinlikten edilginliğe geçişi vardır. Varlığa karşı arkalandığım ve ıstırabı hâlâ kavrayabildiğim, hâlâ onun öznesi olduğum ıstırap anında değil yalnızca – ıstırabın dönüştüğü feryat ve hıçkırıklarda da. Istırabın saflığa ulaştığı yerde, bizimle onun arasında artık hiçbir şeyin olmadığı yerde, bu aşırı üstlenişin üstün sorumluluğu, üstün sorumsuzluğa yani çocukluğa dönüşür. Hıçkırık budur ve tam olarak bunda ıstırap ölümü ifade eder. Ölmek, bu sorumsuzluk durumuna dönmektir, hıçkırıkların çocuksu sarsılışları olmaktır.

... kimi zaman, bütün felsefe Shakespeare'in bir düşüncesinden ibaretmiş gibi gelir bana. Trajedi kahramanı ölümü üstlenmez mi? Burada Macbeth'in sonunu kısaca çözümlemek istiyorum. Macbeth, Birnam Ormanının Dunsinane şatosu üstüne yürüyeceğini, bunun yenilginin işareti olduğunu öğrenir: Ölüm yaklaşmaktadır. İşaret gerçekleştiğinde Macbeth şöyle haykırır: "Es rüzgâr! haydi, mahvet!" Ama hemen sonra: "Çanları çalın! [vb.]

En azından koşumlarımız üstümüzde öleceğiz." Ölmeden önce savaşacaktır. Yenilginin ikinci işareti henüz gerçekleşmemiştir. Cadılar bir kadından doğan hiçkimsenin Macbeth'e zarar veremeyeceğini söylememişler midir? Ne var ki Macduff bir kadından doğmamıştır. Artık ölüm gelmektedir. "Söyleyen dile lanet," diye bağırır Macbeth onun üstünde nasıl bir güce sahip olduğunu öğrenen Macduff'a. "Çünkü insanlığımı neredeyse sildi süpürdü! ... Seninle dövüşmeyeceğim."

Bu, artık umut kalmadığında içine düşülen edilginliktir. "Mertliğin sonu" dediğim şeydir. Ama umut hemen yeniden doğar; Macbeth'in son sözleri şöyledir: "Birnam Ormanı Dunsinane'ye yürüse de, ve sen düşmanım, bir kadından doğmamış bile olsan, gene de elimden geleni yapacağım".

Ölümden önce her zaman bir son şans vardır; kahramanların ele geçirdikleri ölüm değil, bu son şanstır. Kahraman her zaman gözüne son bir şans ilişen kişidir, inatla şans bulan kişidir. Dolayısıyla ölüm asla üstlenilmez, kendisi gelir. İntihar çelişkili bir kavramdır. Ölümün ebediyen her yerde bulunuşu, onun özünün bir parçasıdır. Öznenin egemenliğinin onaylandığı şimdiki anda umut vardır. Umut ölüme bir tür ölümcül atlayışla,[4] bir tür tutarsızlıkla eklenen bir şey değildir; ölecek olan özneye ölüm anında verili olanın tam sınırında durur o. Spiro-spero.[5] Hamlet tam da ölümün üstlenilmesinin bu olanaksızlığına tanıklık eder. Hiçlik olanaksızdır. İnsanlığa ölümü üstlenme ve üstün bir egemenliği varoluşun köleliğinin dışından yakalama olanağını bırakabilecek olan, hiçliktir. "Olmak ya da olmamak," kendini ortadan kaldırmanın bu olanaksızlığının aniden farkına varılmasıdır.

Olay ve Öteki

Ölümün bu çözümlemesinden hangi sonuçları çıkarabiliriz? Ölüm öznenin mertliğinin sonu haline gelir, mertlik anonim varlığın çekirdeğindeki tözleşme[6] tarafından olanaklı kılınmıştır ve şimdiki an fenomeninde, ışıkta görünür durumdadır. Öznenin girişemeyeceği eylemlerin olması, öznenin güçlerinin bir şekilde sınırlı olması değildir sorun yalnızca; ölüm kendisine karşı hiçbir şey yapılamayacak, gücümüzün yetersiz kaldığı bir gerçekliği ifade etmez – gücümüzü aşan gerçeklikler daha ışığın dünyasında ortaya çıkar. Ölümün yaklaşmasında önemli olan, belli bir anda artık muktedir olmaya muktedir olmamamızdır. Özne, özne olarak egemenliğini tam böyle yitirir.

Egemenliğin bu sonu, var olanı, başımıza artık üstlenmediğimiz – her zaman ampirik dünyaya gömülü olduğumuza göre, olayları görme yoluyla üstlenmemiz anlamında bile üstlenmediğimiz – bir olayın gelebileceği şekilde üstlendiğimizi gösterir. "A priori" herhangi bir şeye sahip olmadan, günümüzde dendiği gibi en küçük bir projeye bile sahip olamadan da başımıza bir olay gelebilir. Ölüm, bir projeye sahip olmanın olanaksızlığıdır. Ölümün bu yaklaşması, mutlak anlamda öteki olan; haz duyma yoluyla özümseyebileceğimiz geçici bir belirlenim olarak değil ama kendi varoluşu başkalıktan[7] oluşmuş bir şey olarak başkalık taşıyan bir şeyle ilişkide olduğumuzu gösterir. Dolayısıyla, ölüm yalnızlığımı onaylamaz, onu bozar.

Bu, doğrudan doğruya, varoluşun çoğulcu olduğu anlamına gelir. Buradaki çoğulluk, varolanların çok olması değil, var olmanın kendisinde ortaya çıkan bir şeydir. Bu noktaya kadar yalnızca özne tarafından kıskançlıkla üstlenilen ve ıstırap yoluyla görünür hale gelen, varolanın var oluşunda, yavaş yavaş bir çoğulluk belirir. Ölümde, varolanın var oluşu yabancılaşmış durumdadır. Burada ifade edilen öteki, elbette bu var oluşa öznenin sahip olduğu gibi sahip değildir; onun benim var olmam üzerindeki etkisi gizemlidir. O, bilinmeyen değil bilinemeyecek bir şeydir; ışığa karşı gelir. Ne var ki bu, ötekinin hiçbir şekilde bir başka kendim olmadığını, benimle ortak bir varoluşu paylaşmadığını gösterir kesinlikle. Ötekiyle ilişki, pastoral, uyumlu bir cemaat ilişkisi ya da kendimizi ötekinin yerine koyduğumuz bir sempati ilişkisi değildir. Ötekini bize benzeyen ama bizim dışımızdaki biri olarak tanırız; ötekiyle ilişki, bir Gizemle kurulan bir ilişkidir. Ötekinin bütün varlığını onun dışsallığı ya da başkalığı oluşturur, zira dışsallık uzamın bir özelliğidir ve özneyi ışık yoluyla kendisine geri döndürür.

Sonuç olarak, ötekiyle ilişkinin olanaklı hale geldiği zeminde, yalnızlığı ıstırap yoluyla ve ölümle ilişki içinde büzülme noktasına ulaşmış bir varlık yer alabilir ancak. Ötekiyle ilişki asla bir olanağı kavrama başarısı olmayacaktır. Bu ilişkinin, ışığı betimleyen ilişkilerle güçlü bir karşıtlık içindeki terimlerle nitelenmesi gerekir. Erotik ilişkinin bize bunun bir prototipini sağladığını düşünüyorum. Ölüm kadar güçlü olan Eros,[8] bize gizemle kurulan bu ilişkiyi çözümlemek için gerekli temeli verecektir – bir ışık dünyası olan Platonculuğunkilerden bütünüyle farklı terimlerle ortaya konması koşuluyla.

Öznenin artık hiçbir kavrama olanağına sahip olmadığı bu ölüm durumundan, ötekiyle birlikte varoluşun bir başka özelliği çıkarsanabilir. Hiçbir şekilde kavranmayan şey, gelecektir. Gelecek mutlak anlamda beklenmedik

olduğu için, onun dışsallığı uzamsal dışsallıktan bütünüyle farklıdır. Bergson'dan Sartre'a kadar bütün kuramların zaman için özsel kabul ettiği, geleceğin öngörülmesi ve tasarlanması, sahih gelecekle değil, geleceğin şimdiki anıyla ilgilidir. Gelecek kavranamayan, başımıza gelen ve bizi ele geçiren şeydir. Öteki, gelecektir. Ötekiyle ilişkinin kendisi, gelecekle ilişkidir. Tek başına bir öznenin zamanından söz etmek, ya da bütünüyle kişisel bir süreden söz etmek, bana olanaksız görünüyor.

Öteki ve Diğeri[9]

Ölümde olayın mümkün olduğunu biraz önce gösterdim. Ve öznenin artık olaya egemen olmadığı bu olanağı, öznenin her zaman egemen ve onunla ilişkisi içinde her zaman yalnız olduğu nesnenin olanağının karşısına yerleştirdim. Öngörülemeyeceği, yani kavranamayacağı için, bu olayı gizem diye niteledim; bu olay şimdiki ana giremez, ya da ona girmeyen şey olarak girebilir. Böyle öteki olarak, varoluşumun yabancılaşması olarak ifade edilen ölüm, hâlâ benim ölümüm müdür? Bu ölüm yalnızlıktan dışarıya bir yol açıyorsa, basitçe bu yalnızlığı parçalamaya, öznelliğin kendisini parçalamaya başlamaz mı? Ölümde, olayla bu olayın başına geleceği özne arasında bir uçurum vardır gerçekten de. Kavranamayacak olan olay nasıl olur da başıma gelebilir? Ötekinin bir varlıkla, bir varolanla ilişkisi nasıl olabilir? Varolan nasıl hem ölümlü olarak var olabilir hem de kendi "kişiliğini", anonim "var" üzerindeki fethini, öznesinin egemenliğini, öznelliğinin fethini sürdürebilir? Nasıl olur da bir varlık öteki ile, kendisinin bu öteki tarafından ezilmesine izin vermeden ilişkiye girebilir?

En başta sorulması gereken budur, çünkü benin aşkınlık içinde korunması sorunundan başka bir şey değildir bu. Yalnızlıktan kaçış benin fırlatıldığı sınırda özümlenmesinden başka bir anlama geliyorsa, ve özne ölümü bir nesneyi üstlendiği gibi üstlenemiyorsa, ben ile ölüm arasındaki bu uzlaşma nasıl gerçekleşebilir? Ayrıca, benin ölümü, bu arada onu bir olanak olarak üstlenmeden nasıl üstlenebilir? Ölüm karşısında kişi artık muktedir olmaya muktedir değilse, kişi ölümün ifade ettiği olay önünde nasıl hâlâ bir "kendi" olarak kalabilir?

Aynı sorun, ölüm fenomeninin kendisiyle ilgili bir betimlemede de ortaya çıkar. Istırabın patetiği, var olanın ondan kaçmasının, ona karşı arkalanmış olmasının olanaksızlığını içermekle kalmaz, aşkınlığını ölümün ifade ettiği bu ışık ilişkisini sona erdirmenin dehşetini de içerir. Hamlet gibi, bu bilinen

varoluşu bilinmeyen varoluşa tercih ederiz. Sanki varolanın tözleşme yoluyla girdiği serüven onun tek kaynağıymış, bu serüvende dayanılmaz olan şeye karşı tek sığınağıymış gibi. Ölümde Lucretius'un hiçlik kışkırtması ve Pascal'ın ebediyet arzusu vardır.[10] Bunlar birbirinden ayrı iki tutum değildir: hem ölmeyi hem olmayı isteriz.

Sorun, ebediyeti ölümün dişlerinden kurtarmak değil, onun hoş karşılanmasını sağlamak, tözleşme yoluyla kazanılan özgürlüğü – benin başına bir olayın geldiği bir varoluşun ortasında – ben için korumaktır. Olayın zamanın birinde meydana geldiği, ama öznenin bir şeyi ya da nesneyi hoş karşılar gibi hoş karşılamadan ona göğüs gerdiği, ölümün üstesinden gelme çabası denebilecek durumdur bu.

Burada diyalektik bir durumu betimledim. Şimdi bu diyalektiğin tamamlandığı somut bir durumu ele alacağım. Birçok kez başvurduğum bu yöntemi burada uzun uzadıya açıklamam mümkün değil. Ama herhangi bir olaya bakıldığında, o olayın sonuna kadar fenomenolojik olmadığı görülecektir.

Diğeriyle ilişki, diğeriyle yüz yüze olma, diğerini hem gösteren hem de gizleyen bir yüzle karşılaşma, öznenin başına üstlenmediği ve onunla ilgili olarak asla muktedir olmadığı ama gene de bir şekilde karşısında duran bir olayın geldiği durumdur. "Üstlenilen" öteki, diğeridir.

Zaman ve Diğeri

Diğeriyle ilişkinin, Marksistlerin düşündüğünden olduğu gibi varoluşçuların düşündüğünden de bütünüyle farklı olduğunu gösterebilmeyi umuyorum. Şimdilik, en azından, zamanın kendisinin bu diğeriyle yüz yüze olma durumuyla ilişkisini ana hatlarıyla ortaya koymak istiyorum.

Madde 221 - Ölü muayene edenler veya defin ruhsatnamesi verenler vefat sebebinin kazaen veya bir sari hastalık neticesi olduğuna dair şüphe veya kanaat hasıl ettikleri takdirde ait olduğu makamı haberdar etmeden defin ruhsatiyesi veremezler. Tabip olmayan yerlerde sari hastalık şüphesiyle vefat edenler içindefin ruhsatiyesi verilip hadiseden akabinde makamı aidesine malü- mat verilir.

Madde 222 - Her şehir ve kasabada cenazelerin bulunduğu mahalden mezarlığa kadar ne su- retle nakledilecekleri hakkında mahalli sıhhiye memurlarının mutalaası alınmak şartiyle belediyelerce bir talimatname çıkarılır. Cenazelerin kolayca ve usulü dairesinde nakline nezaret ve bu bapta lazım gelen vasıtaların ihzarına belediyeler mecburdurlar. Umumi nakil vesaitinin cenaze nakline veyacenaze nakline mahsus vasıtaların sair hususlara tahsisi memnudur.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

Ölümün ortaya koyduğu gelecek, olayın geleceği, henüz zaman değildir. Hiçkimsenin olmayan ve insanın üstlenemeyeceği bu geleceğin, zamanın bir öğesi haline gelmesi için, şimdiki anla da ilişkiye girmesi gerekir. Aralarında şimdiki durumu ölümden ayıran bütün bir uçurum, umut için her zaman yeteri kadar yer bırakan bütün bir aralık – hem önemsiz derecede küçük hem de sonsuz bir aralık – bulunan iki an arasındaki bağlantı nedir? Bu elbette saf bir dokunma bağlantısı değildir – öyle olsaydı, zaman uzama dönüşmüş olurdu. Ama bir dinamizm ve süreklilik atılımı da değildir o, çünkü burada şimdiki anın kendi dışına çıkıp geleceğe uzanma gücü tam da ölümün gizemi tarafından engellenmiş gibidir.

Gelecekle ilişki, geleceğin şimdiki anda bulunuşu, diğeriyle yüz yüze oluşta gerçekleşmiş gibidir gene de. Yüz yüze olma durumu, tam da zamanın tamamlanışı olurdu; şimdiki anın geleceğe uzanması, tek başına öznenin değil, özneler arası ilişkinin başarısıdır. Zamanın koşulu, insanlar arası ilişkide yani tarihte yatar.

* * *

...olay olarak ıstırapla başladım, ki burada varolan bütünüyle yalnız olabiliyordu – yani kendisiyle bağlantısının bütün yoğunluğu, kimliğinin bütün kesinliği gerçekleşebiliyordu – ve gene burada özne kendisini üstlenmediği, mutlak anlamda öteki olan, karşısında saf bir edilginlik olduğu ve artık muktedir olmaya muktedir olmadığı olayla ilişki içinde buluyordu. Ölümün bu geleceği, bizim geleceğimizi – şimdiki an olmadığı ölçüde geleceği – belirler. Gelecekteki, öngörüyle, tasarlamayla ve atılımla güçlü bir karşıtlık oluşturan şeyi belirler. Zamanı anlamak için böyle bir gelecek kavramından yola çıkan kişi, "ebediyetin hareketli bir imgesi"[11] olarak zamanla bir daha karşılaşmaz.

Şimdiki an bütün öngörülerden yoksun bırakıldığında, gelecek şimdiki anla birlikte sahip olduğu bütün doğallığını yitirir. Gelecek, kendisini orada ele geçirebileceğimiz, önceden varolan bir ebediyetin içinde gömülü değildir. Mutlak anlamda öteki ve yenidir o. Zamanın bütün gerçekliği, şimdiki anda geleceğin eşdeğerini bulmanın mutlak olanaksızlığı, geleceğin ele geçirilmezliği böyle anlaşılabilir.

Kuşkusuz, Bergson'un süreklilik yoluyla özgürlük kavramı da bu sonuca yöneliktir. Ne var ki Bergson'un kavramı, şimdiki anın gelecek üzerinde

bir gücü olduğu fikrini sürdürür: süreklilik yaratmadır. Ölümü dışlayan bu felsefeyi, yaratmayı yaratıkların başlıca özelliği haline getiren modern felsefenin yönelimi içine yerleştirmek, onu eleştirmek için yeterli değildir. Bunun için, yaratmanın kendisinin bir gizeme açılmayı gerektirdiğini göstermek gerekir. Öznenin kimliği, bu açılmayı tek başına gerçekleştiremez. Bütün bir evreni oluşturan anonim ve kaçınılmaz bir var oluş üzerinde, ve bir varolanın var oluş üstündeki egemenliğinde son bulan ama – aynı hareketle – uzamsal aşkınlığının iptal edemediği kimliğin kesinliği içine kapanan tözleşme üzerinde, bu tezi savunmak için ısrar ettim. Burada sorun, Bergson'un süreklilik betimlemelerinin bizi alıştırdığı öngörü olgusuna karşı çıkmak değildir. Kendi içine kapanmış bir özneye – öyle denebilirse – açılan boyutun kendisiyle (yani gizemle) ilişki içindeki bir öznenin yapıtından çok özelliği[12] olan, öngörülerin ontolojik koşullarını göstermektir burada sorun. Zamanın işleyişindeki derinliğin sebebi, tam olarak budur. Şimdiki ana bağlı kalıp yaratığa Pygmalion'un kederinden başka bir şey vermeyen, yaratma yoluyla bir yenilenmeden ibaret değildir o. Zaman, ruh hallerimizin ve niteliklerimizin yenilenmesinden çok, özünde yeni bir doğumdur.

İktidar ve Diğeriyle İlişki

Ölümün geleceğinin garipliği, özneye hiçbir inisiyatif bırakmaz. Şimdiki anla ölüm arasında, ben ile gizemin başkalığı arasında bir uçurum vardır. Bu, ölümün varoluşu durdurması, son ve hiçlik olması değil, benin ölüm karşısında mutlak anlamda hiçbir inisiyatifinin olmaması demektir. Ölümün üstesinden gelme, ebedi yaşama kavuşma sorunu değildir. Ölümün üstesinden gelmek, olayın başkalığı ile gene de kişisel olması gereken bir ilişki sürdürmektir.

Öyleyse bu kişisel ilişki, öznenin bir yandan kendi kişiliğini korurken dünya üzerinde iktidar kurmasından başka nedir? Özneye bir şekilde onun edilginliğinde yatan bir tanım nasıl verilebilir? İnsanda, olanaklı olanın kavranmasının mertliğinden, mutkedir olma iktidarından başka bir egemenlik var mıdır? Eğer böyle bir egemenlik bulursak, zamanın yeri bu ilişkiyi içerecektir... bu ilişkinin diğeriyle ilişki olduğunu söylemiştim.

Ne var ki bir sorunun terimlerinin tekrarlanması, o sorunun çözülmesi demek değildir. Bu diğeriyle ilişkinin ne olabileceğini açıkça ortaya koymamız gerekir. Biri bana, diğeriyle ilişkimde bu diğerinin yalnızca geleceğiyle karşılaşmadığımı, varolan olarak ötekinin benim için zaten bir geçmişinin

olduğunu ve sonuç olarak gelecek konusunda bir ayrıcalığının bulunmadığını söyleyerek itiraz etmişti. Bu itiraz, burada açıklamamın esas kısmına yaklaşmamı sağlayacak. Ben ötekini gelecekle değil, geleceği ötekiyle tanımlıyorum; zira tam da ölümün geleceği, ölümün kayıtsız şartsız başkalığını içerir. Ama benim asıl yanıtım, ötekiyle ilişkinin, uygarlığımız düzeyinde düşünüldüğünde, özgün ilişkimizin bir komplikasyonu olduğudur; bu hiçbir şekilde olumsal bir komplikasyon değildir, diğeriyle ilişkinin iç diyalektiği üzerinde yükselen bir komplikasyondur. Bu konuyu burada daha fazla işleyemeyeceğim.[13] Şu kadarını söyleyeyim, bu diyalektik, buraya kadar şematik bir şekilde ele aldığım tözleşmenin bütün içerimleri geliştirildiği ve özellikle de, dünyaya doğru aşkınlığın yanısıra, uygarlığın çağdaşlığını ve bütün ilişkilerin karşılıklılığını kuran ifade aşkınlığı gösterildiği zaman görünür hale gelir. Ama bu ifade aşkınlığının kendisi de, burada kendimi sınırladığım başkalığın geleceğini varsayar.

Ötekiyle ilişki gizemle kurulan ilişkilerden fazlasını gerektiriyorsa, bunun sebebi, ötekinin yalnızlığının ve temeldeki başkalığının terbiye tarafından maskelendiği gündelik yaşamda ötekine yanaşılmasıdır. Kişi öteki için, öteki kendisi için neyse odur; özne için istisnai bir yer yoktur. Öteki sempati yoluyla, bir başka kendi(m) olarak, ikinci benlik [*alter ego*] olarak bilinir. Blanchot'nun romanı *Aminadab*'da bu durum saçmalık noktasına vardırılır. Olayların geçtiği, insanların hiçbir iş yapmadan dolaştığı, yalnızca orada ikâmet ettiği – yani varolduğu – garip evde bu toplumsal ilişki tam bir karşılıklılık haline gelir. İnsanlar artık birbirinin yerine geçebilen varlıklar değil, karşılıklılık içindeki varlıklardır; daha doğrusu, aralarında karşılıklılık olduğu için birbirlerinin yerine geçebilirler. Böylece ötekiyle ilişki olanaklı olmaktan çıkar.

Ama toplumsal yaşamımızı karakterize eden ötekiyle ilişkinin merkezinde, karşılıklı olmayan bir ilişki olarak – yani çağdaşlıkla güçlü bir karşıtlık oluşturan – başkalık vardır. Diğeri olarak diğeri, yalnızca bir ikinci benlik değildir: Diğeri, benim olmadığım şeydir. Diğerinin karakterinden, fizyonomisinden ya da psikolojisinden dolayı değil, tam da başkalığından dolayı, diğeri budur. Diğeri, örneğin zayıftır, yoksuldur, "dul ve yetim"dir,[14] oysa ben zengin ya da güçlüyümdür. Öznelerarası alanın simetrik olmadığı söylenebilir. Ötekinin dışsallığı, kavram boyunca özdeş kalanı ayıran uzama ya da kavramın uzamsal dışsallık yoluyla ifade edeceği herhangi bir farklılığa bağlı değildir. Başkalıkla ilişki ne uzamsaldır ne de kavramsal. Durkheim, erdemli

eylemin nesnesinin ben değil de diğeri olmasını neyin oluşturduğunu sorduğu yerde, ötekinin özgüllüğünü yanlış anlamaktadır.[15] Merhametle adalet arasındaki asıl farklılık, adalet açısından hiçbir tercihin yapılamayacağı durumda bile öteki için merhametin tercih edilmesinden kaynaklanmaz mı?

Eros

Uygar yaşamda, ötekiyle bu ilişkinin, özgün biçimi içinde incelenmesi gereken izleri bulunur. Ötekinin başkalığının saf haliyle ortaya çıktığı bir durum var mıdır? Ötekinin, başkalığa yalnızca özdeşliğinin ters tarafı olarak sahip olmadığı; Platon'un, bütün terimlerin bir aynılık içerdiği ve bu aynılık yoluyla ötekini içerdiği katılım yasasına uymakla kalmadığı bir durum var mıdır? Başkalığın bir varlık tarafından olumlu bir anlamda, öz olarak taşındığı bir durum yok mudur? Safça ve basitçe aynı cinsin iki türü arasındaki karşıtlığa girmeyen başkalık nedir? Mutlak anlamda karşıt olan karşıtın; karşıt oluşu (terimlerinin mutlak anlamda öteki olarak kalmasına izin veren bir karşıtlık) kendisi ile bağlılaşığı arasında kurulabilecek olan ilişkiden hiçbir şekilde etkilenmeyen karşıtın, dişi olan olduğunu düşünüyorum.

Cinsiyet, belli bir farklılık denip geçilecek bir şey değildir. Mantıksal cinslere ve türlere ayrılmanın yanında durur o. Mantıksal ayrım, ampirik bir içeriği yeniden birleştiremez elbette. Ne var ki bu ayrımın cinsiyet farklılığını açıklamaması bu anlamda değildir. Cinsiyet farklılığı biçimsel bir yapıdır, ama gerçekliği bir başka anlamda da keser ve – Parmenides'in iddia ettiği varlığın birliğine karşı – çoğul olarak gerçekliğin olanaklılığını koşullandırır.

Cinsiyet farklılığı bir çelişki de değildir. Varlık ve hiçlik çelişkisi bunların birinden diğerine götürür, uzaklık için hiçbir yer bırakmaz. Hiçlik varlığa[16] evrilir, bu da bizi "vardır"[17] kavramına götürür. Varlığın olumsuzlanması, genel anlamdaki varlığın anonim var oluşunun düzeyinde gerçekleşir.

Cinsiyet farklılığı, birbirini tamamlayan iki terim arasındaki ikilik de değildir, çünkü birbirini tamamlayan terimler önceden varolan bir bütünü gerektirirler. Cinsel ikiliğin bir bütünü gerektirdiğini söylemek, aşkı daha baştan bir kaynaşma olarak kabul etmek demektir.[18] Oysa aşkın patetiği, varlıkların aşılmaz bir ikiliğini içerir. Aşk ilişkisi, her zaman elden kaçan bir şeyle ilişkidir. Bu ilişki, sırf aşk ilişkisi olduğu için başkalığı nötr hale getirmez, tam tersine onu sürdürür. Şehvetin patetiği, iki olmakta yatar. Öteki

olarak öteki, biz ya da bizim haline gelen bir nesne değildir burada – tam tersine, kendi gizemine çekilir o. Dişi olanın (dişi olan: özünde öteki) bu gizemi, esrarengiz, bilinmeyen ya da yanlış anlaşılmış kadın gibi romantik bir kavrama gönderme yapmamaktadır. Şu anlaşılsın ki, dişi olanın varlığın ekonomisinde istisnai bir yer tuttuğu tezini savunurken Goethe ya da Dante'nin büyük izleklerine, Beatrice[19] ve ewig Weibliches'e,[20] şövalyelerin ve modern toplumun Kadın kültüne (ki bu elbette yalnızca zayıf cinse el uzatma gereğiyle açıklanamaz) kasıtlı olarak başvursam da – daha kesin söyleyeyim, aklımda Léon Bloy'un *Nişanlıya Mektuplar*'ının[21] hayranlık uyandırıcı gözüpeklikteki sayfaları olsa da, uygarlığın bütün kazanımlarının üzerinde yükselen, feminizmin meşru iddialarını göz ardı etmek istemem. Yalnız şunu söylemek istiyorum, bu gizem ona belli bir literatürün verdiği hafif, uçucu anlamda anlaşılmamalıdır; dişi olanın en yabani maddiliğinde, en utanmaz ya da en bayağı görünümlerinde bile, onun ne gizemi ne de sadeliği[22] ortadan kalkar. Küfür gizemin inkârı değil, onunla kurulması mümkün ilişkilerden biridir.

Bu "dişi olan" kavramında beni ilgilendiren şey, yalnızca bilinmez olan şey değil, ışıktan kaçmayı içeren bir varlık tarzıdır. Varoluştaki dişi olan, uzamsal aşkınlıktaki ya da ışığa doğru giden ifadedeki olaydan farklı bir olaydır. O, ışık karşısında bir kaçıştır. Dişi olanın var olma tarzı gizlenmedir, bu gizlenme de kesinlikle sadeliktir. Öyleyse bu dişi başkalığın içerdiği şey, nesnenin basit dışsallığı değildir. İradelerin bir karşıtlığından da oluşmaz o. Öteki, karşımıza çıkıp bizi tehdit eden ya da ele geçirmek isteyen bir varlık değildir. Gücümüze karşı durma becerisi, bizimkinden daha büyük bir güç değildir. Onun bütün gücü başkalığından gelir. Bu başkalığı da onun gizemi oluşturur. Önemli bir açıklama: Diğerini başta özgürlük olarak koymadım; özgürlük, iletişim başarısızlığının daha baştan yazılı olduğu bir özelliktir. Zira özgürlük olduğunda, boyun eğmeden ya da kölelikten başka bir ilişki söz konusu olamaz. Her iki durumda da iki özgürlükten biri ortadan kalkar. Efendi ile köle arasındaki ilişki mücadele düzeyinde kavranabilir, ama o zaman da bu ilişki karşılıklı hale gelir. Hegel nasıl efendinin kölenin kölesi, kölenin de efendinin efendisi haline geldiğini göstermiştir.

Diğerinin başkalığını gizem olarak koyup bu gizemi de sadelikle tanımlayınca, bu başkalığı benimkiyle özdeş ve benimkine sıkı sıkıya bağlı bir özgürlük olarak koymuş olmuyorum. Karşıma bir başka varolan koymuyorum, başkalığı koyuyorum. Ölüm konusunda da olduğu gibi, bir varolan-

la değil, başkalıktaki olayla, yabancılaşmayla ilgileniyorum. Öteki, baştan özgürlük olarak nitelenip başkalık ondan türetilemez; öteki başkalığı bir öz olarak taşır. Bu başkalığı mutlak anlamda özgün olan eros ilişkisinde aramamın sebebi de budur – bu ilişki güçler arasındaki bir ilişkiye tercüme edilemez ve durumun anlamı çarpıtılmak istenmiyorsa edilmemelidir.

Öyleyse burada, varlık-hiçlik karşıtlığına da varolan kavramına da girmeyen bir kategori betimliyorum. Bu, var oluş içindeki, varolanların türediği tözleşmeden farklı bir olaydır. Varolan, "öznel" olanda ve "bilinç"te ortaya çıkar; başkalık ise dişi olanda ortaya çıkar. Bu terim, biliçle aynı düzeyde ama ona karşıt anlamda bir terimdir. Dişi olan, ışığa doğru bir aşkınlık içindeki bir varlık[23] olarak değil, sadelikte ortaya çıkar.

Dolayısıyla, buradaki hareket tersinedir. Dişi olanın aşkınlığı, başka bir yere çekilmeyi içerir ki bu bilincin hareketine karşıt bir harekettir. Ne var ki bu durum onu bilinçdışı ya da bilinçaltı yapmaz – ona gizem demekten başka bir olanak görmüyorum.

Diğerini özgürlük olarak koymakla, diğerini ışığın terimleriyle düşünmekle iletişim başarısızlığını kabullenmek zorunda kaldığım zaman bile, bir özgürlüğe sahip olmaya ya da onu kavramaya yönelen hareketin başarısızlığını kabullenmekten başka bir şey yapmıyordum. Ancak erosun sahiplenme ve iktidardan nasıl ayrıldığını göstererek eros içindeki bir iletişimi kabul edebilirim. O ne bir mücadele, ne bir kaynaşma ne de bir bilgidir. Onun ilişkiler arasındaki istisnai yeri tanınmalıdır. O başkalıkla, gizemle bir ilişkidir – yani gelecekle, her şeyin var olduğu bir dünyada asla var olmayanla, her şey oradayken orada olamayacak olanla bir ilişkidir; orada olmayan bir varlıkla değil, başkalık boyutunun kendisiyle bir ilişkidir. Bütün olanaklıların olanaksız olduğu, kişinin artık muktedir olamayacağı yerde, özne eros yoluyla gene de bir öznedir. Aşk bir olanak değildir, bizim inisiyatifimize bağlı değildir, sebebi yoktur; bizi istila eder, yaralar, ama onda ayakta kalan gene Ben'dir.

Burada kısaca değineceğim bir şehvet fenomenolojisi (şehvet diğer hazlara benzemez, çünkü yemek ya da içmek gibi tekbaşınalıkla bağdaşmaz), benim dişi olanın istisnai rolü ve yeri üstüne ve erotik olanda herhangi bir kaynaşmanın bulunmaması konusundaki görüşlerimi onaylıyor gibidir.

Okşama, bir başka özneyle temas halindeki öznenin bu temasın ötesine geçtiği, öznenin varlığının bir tarzıdır. Duyum olarak temas, ışık dünyasının bir parçasıdır. Ama tam olarak söylendiğinde, okşanana dokunulmamaktadır. Okşamanın aradığı şey, temas halindeki elin bulacağı yumuşaklık ya

da sıcaklık değildir. Okşamanın arayışı onun özünü oluşturur – şu anlamda ki, okşama ne aradığını bilmez. Bu "bilmeme," temeldeki bu kargaşa, özsel olan şeydir. Elden kaçan bir şeyle oynanan bir oyuna benzer bu: kesinlikle hiçbir planı-projesi olmayan; biz ya da bizim olabilecek bir şeyle değil, öteki olan, her zaman öteki olan, her zaman ulaşılmaz kalan, her zaman hâlâ gelecek[24] olan bir şeyle oynanan bir oyun. Okşama, içeriği olmayan bu saf geleceğin[25] beklentisidir. Açlığın bu artışından, gitgide çeşitlenen vaatlerden, kavranamaz olana açılan yeni perspektiflerden oluşmuştur o. Sayısız açlıklardan beslenir.

Şehevi olanın bu yönelmişliği[26] – gelecekteki bir olayın beklentisi değil, geleceğin kendisinin tek yönelmişliği – felsefi çözümlemelerde hep yanlış anlaşılmıştır. Freud da libido hakkında, onun haz aradığı dışında pek bir şey söylemez; hazzı basit bir içerik olarak düşünür, çözümlemeye ondan başlar ama hazzın kendisini çözümlemez. Hazzın varlığın genel ekonomisi içindeki anlamını araştırmaz. Hazzı geleceğin, bütün içeriğinden arınmış geleceğin, geleceğin tam da gizeminin olayı olarak görmeyi içeren benim tezim ise hazzın tuttuğu istisnai yeri açıklamaya çalışır.

Ötekiyle Eros yoluyla kurulan bu ilişki bir başarısızlık olarak karakterize edilebilir mi? Revaçta olan terminoloji kabul edilirse, erotik olan "elde etme", "sahip olma" ya da "bilme" ile nitelenmek istenirse, cevap bir kez daha evet olacaktır. Ne var ki bütün bunların, ya da bunların başarısızlığının, erosla bir işi yoktur. Öteki elde edilebilseydi, sahip olunabilseydi ya da bilinebilseydi, öteki olmazdı. Sahip olma, bilme ve elde etme, iktidarın eşanlamlılarıdır.

Dahası, çoğu zaman ötekiyle ilişkinin bir kaynaşma olduğu düşünülür. Ben özellikle bu fikre karşı çıkmak istiyorum. Diğeriyle ilişki, ötekinin yokluğudur; saf ve basit yokluk değil, saf hiçliğin yokluğu değil, geleceğin bir ufkundaki yokluk, zaman olan bir yokluk. Bu, aşkın olayın bağrında kişisel bir yaşamın kurulabileceği, "ölüm karşısında kazanılan zafer" dediğim ufuktur. Konuşmamı bitirmeden önce bu konuda da birkaç şey söylemeliyim.

Döl Verme[27]

Burada, beni ölümün başkalığından dişi olanın başkalığına götüren düşünceleri yeniden ele alacağım. Benin hiçbir şekilde muktedir olamadığı – yani artık ben olamadığı – saf bir olayın, saf bir geleceğin, yani ölümün karşısında, benin gene de ben olarak kalabileceği bir durum aradım ve bu

duruma "ölüm karşısında zafer" dedim. Bir kez daha söyleyeyim, bu durum iktidar olarak nitelenemez. Bir "sen"in başkalığında, bu sen tarafından özümsenmeden ya da kendimi onda yitirmeden, nasıl ben olarak kalabilirim? Benim olduğum ben, bir sen içinde, gene de şimdiki anımda olduğum ben olmadan – yani kaçınılmaz olarak kendisine dönen bir ben olmadan – nasıl kendim olarak kalabilir? Ben nasıl kendisi için öteki haline gelebilir? Bunun bir tek yolu vardır: Babalık.

Babalık, bütünüyle diğeri olduğu halde kendim olan bir yabancıyla ilişkidir; benin, gene de bana yabancı olan bir kendimle ilişkisidir. Oğul, bir şiir ya da imal edilmiş bir nesne gibi, basitçe benim yapıtım ya da sahip olduğum bir şey değildir. Çocukla ilişkiyi ne iktidar ne de mülkiyet kategorileri ifade edebilir. Döl verme olgusunun kavranmasını ne neden ne de sahiplik kavramı sağlar. Çocuğuma sahip değilim; ben bir şekilde oyum. Ne var ki buradaki "ben . . .um" ifadesinin anlamı, Elealılardaki ve Platon'daki anlamından farklıdır. İfadenin burada bir çoğulluğu ve aşkınlığı – en cesur varoluşçu çözümlemelerde bile bulunmayan bir aşkınlığı – vardır. Öyleyse oğul, üzüntüm, sıkıntım ya da ıstırabım gibi başıma gelen bir olay değildir. Oğul bir bendir, bir kişidir. Onun başkalığı, bir ikinci benliğin başkalığı değildir. Babalık, kendimi oğlumun yerine koyabildiğim bir sempati ilişkisi de değildir. Sempati yoluyla değil, varlığım yoluyla ben oğlumum. Öyleyse, benin tözleşmeyle başlayan kendine dönüşü, erosun açtığı gelecek perspektifi sayesinde bir telafi bulmaktadır. Tözleşmenin çözülüşü (bu olanaksızdır) yoluyla elde edilemeyen bu telafi, oğul yoluyla elde edilir. Öyleyse, özgürlüğün başlaması ve zamanın ortaya çıkışı, neden kategorisine göre değil baba kategorisine göre olmaktadır.

Sanatsal yaratım ile türeyişi benim "döl verme" dediğim aynı hareket içinde birleştiren, Bergson'un yaşam atılımı kavramı, ölümü hesaba katmadığı gibi, daha da önemlisi, kişiselleştirilmeyen bir panteizme eğilimlidir – şu anlamda ki, bu kavram benim diyalektiğimin zorunlu momenti olan öznelliğin büzülüşünü ve yalıtılışını yeterince belirtmemektedir. Babalık sadece babanın oğulda yenilenmesi ve onunla bir olması değil, ayrıca babanın oğula ilişkin dışsallığıdır, çoğulcu bir var oluştur. Benin döl vermesine gerçek ontolojik değeri verilmelidir, ki bu şimdiye kadar hiç yapılmamıştır. Bunun biyolojik – ve psikolojik – bir kategori olması, onun anlamının paradoksunu hiçbir şekilde nötr hale getirmez.

Çözümlememe ölüm ve dişi olan kavramlarıyla başladım, oğul kavramıyla bitirdim. Fenomenolojik bir yol izlemedim. Buradaki sergilemenin gidişi, töz-

leşmenin kimliğinden, benin kendi kendisine zincirlenmesinden başlayıp, bu kimliğin sürdürülmesine, varolanın sürdürülmesine – ama benin kendisine ilişkin özgürlüğü içinde – doğru ilerleyen bir diyalektiktir. Çözümlediğim somut durumlar, bu diyalektiğin tamamlanışını temsil etmektedir. Burada birçok ara durumu atladım. Ele aldığım durumların (ölüm, cinsellik, babalık) birliği ise ancak bunların dışladıkları iktidar kavramıyla ilişkileri içinde görülebilir.

Benim buradaki asıl amacım da bunu göstermekti. Başkalığın safça ve basitçe benimkinin yanında duran bir başka özgürlüğün varoluşu olmadığını vurgulama kararındaydım. Bana kesinlikle yabancı olan, benimle bir ilişkisi olmayan böyle bir özgürlük üzerinde bir iktidarım vardır. Ayrı ayrı özgürlüklerin birlikte varoluşu, bunların her birinin bütünlüğünü olduğu gibi bırakan bir çokluktur; ya da daha iyisi, bazı durumlarda bu çokluk birleşip bir genel irade halini alır. Cinsellik, babalık ve ölüm, varoluşa bir ikilik sokar – her öznenin tam da var oluşunu ilgilendiren bir ikilik. Var oluşun kendisi çift olur. Elealıların varlık kavramının ötesine geçilir. Zaman varlığın çöken biçimini değil, tam da olayını oluşturur. Çokluğun birliğe boyun eğdiği ve dişi olanın rolünün edilginlik ve etkinlik kategorilerinin içinde düşünülüp maddeye indirgendiği yerde, Elealıların varlık kavramı Platon'un felsefesine egemen olur.[28] Platon dişi olanı kendisine özgü erotik kavramında kavramaz. Aşk felsefesinde, dişi olana, kendisi aşkın nesnesi olabilecek İdea'nın bir örneği olmaktan başka rol bırakmaz. Kişinin bir başkasıyla ilişkisinin özgüllüğünü dikkate almaz. Platon, İdealar dünyasını taklit etmek zorunda olan bir Cumhuriyet kurar; bir ışık dünyasının, zamanı olmayan bir dünyanın felsefesini yapar. Platon'dan başlayarak, toplumsal ideal, bir kaynaşma idealinde aranacaktır. Ötekiyle ilişki içindeki öznenin, kollektif bir temsilde,[29] ortak bir idealde yutularak ötekiyle özdeşleşmeye yöneldiği düşünülecektir. Bu, "biz" diyen; anlayabileceğini düşündüğü güneşe, gerçeğe yüzünü çevirip, ötekini karşısında değil de yanında hisseden kollektivitedir. Bu kollektivite kendisini, zorunlu olarak, bir ara durum işlevi gören üçüncü bir terim çevresinde kurar. Miteinandersein[30] da "ile"nin kollektivitesi olarak kalır ve sahih biçimi içinde gerçeğin çevresinde ortaya çıkar. Ortak bir şeyin çevresinde oluşmuş bir kollektivitedir bu. Bütün cemaat felsefelerinde olduğu gibi Heidegger'de de toplumsallık tek başına öznede bulunur. Ve Heidegger, sahih biçimi içinde *Dasein*'ın çözümlemesini yalnızlığın terimleriyle yapar.

Ben bu "yan yana olma" kollektivitesinin karşısına "ben-sen" kollektivitesini koymaya çalıştım. Ama bu, karşılıklılığı iki ayrı özgürlük arasındaki bağ

olarak koruyan ve yalıtılmış öznelliğin kaçınılmazlık özelliğine gerçek değerini vermeyen Buber'deki anlamıyla düşünülmemelidir.

Şimdiki anın, geleceğin gizemine doğru zamansal aşkınlığını bulmaya çalıştım. Bu, bir üçüncü terime katılmak değildir – bu üçüncü terim ister bir kişi, ister bir gerçek, bir iş ya da meslek olsun. Cemaat olmayan bir kollektivitedir o. Ara durumlar olmadan yüz yüze olmaktır ve ötekinin yakınlığında bundan ayrılamayacak bir uzaklığın korunduğu, patetiği hem bu yakınlıktan hem de bu ikilikten oluşan erosta bize verilmiştir.

Aşkta iletişim başarısızlığı olarak sunulan şey, kesinlikle ilişkinin olumlu tarafını oluşturur; ötekinin bu yokluğu, onun öteki olarak mevcut olmasıdır.

Platon'un dünyası olan kozmosun karşısına koyduğum şey, erosun içerimlerinin cins mantığına indirgenmediği; aynı olanın yerini benin, ötekinin yerini de diğeri'nin aldığı ruhun dünyasıdır.

Çeviren: E.E.Ç.

Notlar

1 Levinas bu konuşmasında, Fransızcaya *être* ve *étant*, İngilizceye *Being* ve *being* (ya da *entity*), Türkçeye de çoğunlukla Varlık ve varlık diye çevirilen, Heidegger'in *Sein* ve *Seiendes* kavramlarının karşılığında, ses uyumunu göz önünde bulundurarak ("pour des raisons d'euphonie") *exister* ve *existant* sözcüklerini kullanmış. Ben bunların yerine sırasıyla var olan (ya da, yerine göre, var oluş veya var olma) ve varolan karşılıklarını kullanacağım. Her zaman varoluş diye çevirilen *existence*'ın kullanımında bir karışıklık yoktur.
J. Derrida, Levinas'ın bu seçiminin müphemliğini her zaman koruyacağını söyler: ". . . aslında Levinas *existant*'tan, her zaman değilse de çoğu zaman, insan olan varlığı, *Dasein* biçimindeki varlığı anlar. Böyle anlaşıldığında *existant* genel anlamıyla varlık (*Seiendes*) olmayıp Heidegger'in *Existenz* dediği şeyi – her şeyden önce aynı kökten geldiği için – belirtir: 'Varlığın tarzı, ve tam olarak, kendisini Varlığın aralığına açık ve onun içinde tutan varlığın Varlığı'" (J. Derrida, "Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas").

2 Levinas'ın notu: Heidegger'de ölüm, Jean Wahl'ın dediği gibi "olanağın olanaksızlığı" değil, "olanaksızlığın olanağı"dır. Bizans entrikalarını andırsa da bu ayrımın temel bir önemi vardır.

3 Epiküros'un Menoeceus'a mektubundan.

4 Fr. *salto-mortale*: takla.

5 Lat.: Nefes alıyorum [öyleyse] umut ediyorum.

6 Fr. *hypostase*, İng. *hypostasis*.

7 Fr. *altérité*, İng. *alterity*; "özdeşlik"in karşıtı.

8 "Ölüm kadar güçlü olan" ifadesi, Süleyman peygamberin İlahilerin İlahisi'nden alınmıştır.

9 Fr. *autre* = öteki; *autrui* = diğeri.

10 Lucretius "hiçlik kışkırtması"ndan Şeylerin Nasıl Olduğu'nun 3. Kitabında, Pascal "ebediyet arzusu"ndan Düşünceler'in birçok yerinde söz eder.

11 Platon, Timaeus, 37.
12 Fr. *fait*, İng. *feat*. "iş" ya da "eylem" de denebilirdi.
13 Levinas bu konuyu Varoluş ve Varolanlar adlı kitabının "Yönelmişlikler" başlıklı bölümünde ve Bütünlük ve Sonsuzluk adlı kitabının "İradenin Gerçeği" başlıklı bölümünde işlemiştir.
14 Tevrat'ın birçok yerinde "dul" ve "yetim" den birlikte söz edilir ve bunlara sık sık bir "yabancı" eşlik eder.
15 Durkheim'a göre ahlak kollektivitenin bir ürünüdür, oysa Levinas bunun özneleri "kaynaştıran" bir kollektivite anlayışı olduğunu düşünür.
16 Fr. *être*, İng. *being*.
17 Fr. "*il y a*", İng. "*there is*".
18 Platon'un Şölen'inde Aristophanes'in görüşü budur.
19 Dante'nin platonik bir aşkla bağlı olduğu kadın. Komedya'da Dante'yi ilahi mutluluğa yöneltir.
20 Ebedi kadınlar.
21 *Lettres à sa Fiancée* (Paris: Stock, 1922).
22 Fr. *pudeur*, İng. *modesty*.
23 Fr. *étant*.
24 Fr. *à venir*.
25 Fr. *avenir*.
26 Fr. *intentionalité*.
27 Fr. *fécondité*.
28 "Kendisini ona kabul ettirir" anlamında.
29 "Kollektif temsil," aralarında Emile Durkheim, Marcel Mauss ve Lucian Lévy-Bruhl'un da bulunduğu sosyolog ve antropologlardan oluşan *l'année sociologique* grubunun kullandığı bir terimdir.
30 Alm. birbiri ile varlık: Heidegger'in kavramı. Heidegger Varlık ve Zaman'da başkalarıyla karşılaşan kişinin gene her durumda kendisinin olan *Dasein* tarafından yönlendirildiğini saptar ve bu karşılaşmayı nitelerken de "ben"i yalıtarak işe başlamak gerektiğini söyler. Ona göre, ötekilerden söz ederken "benden başka herkes" demek istemeyiz; ötekiler kendimi (büyük bölümüyle) ayırt etmediğim, onların arasında da olduğum kişilerdir. Ne var ki bu "orada da oluş," ontolojik bir anlamda "onlar 'ile' birlikte hazır bulunma" demek değildir; burada "da" ve "ile" kategorik değil varoluşsal açıdan düşünülmelidir. "İle" *Dasein*'ın karakterine aittir, "da" ise dünyadaki Varlığına ilgi duyan Varlığın burada da aynı kaldığını gösterir. Dünyanın hep başkalarıyla paylaştığım bir dünya olması, Heidegger'e göre, bu ilegibi [*mithaften*] dünyada-oluş sayesindedir; başkalarının dünyada olması ise onların *Dasein*-ile [Mit*dasein*] olmaları anlamına gelir.



Santa Maria della Concezione Kilisesi'nin ilk yeraltı şapeli (Kapuçin Şapeli diye bilinir), Roma.

Felsefe ve Ölüm Kültürleri: Heidegger, Levinas ve Derrida

ROBERT BERNASCONI

I

Görünen o ki tıp bilimindeki gelişmeler ölümle ilişkimizi büyük ölçüde değiştirmiş. Ölümü ertelemekte öyle bir başarı sağlamışız ki, artık doğal bir süreç olmaktan, her zaman olduğundan daha uzakta. Yaşam destek sistemleri hastayı beyni öldükten sonra bile yaşamda tutabiliyor. Peki ama "doğal" ölüm nedir? Bir zamanlar "doğal" ölüm dedikleri şey, umulmadık bir zamanda değil de, beklenen tarihte gelen ölümdü, dolayısıyla ölüm döşeği sahneleri gerçekleşebiliyor, ölüm döşeğindeki kişinin çevresinde ona veda etmek için toplanan kişiler oluyordu.[1] Ölüm karşısındaki eski tavır nedir, peki yeni denen tavır hangisidir? Ötenazi, doktorların, birer doktor olarak görevlerini yeniden düşünmelerine yol açabilmiş yeni bir sorun mudur? Yoksa Hıristiyan tabuları tarafından askıya alınan, eski, gönüllü intihar geleneğine bağlı bir olay mıdır? Ölüm her zaman düşman mıdır? Yoksa bu yalnızca geride kalanların görüşü müdür, acısını çektikleri kayıp yüzünden ölümü gece gelen bir hırsız gibi görmekten başka bir şey yapamayanların? Ölüm bazen yaşamın mutlak olumsuzu olarak düşünülmüştür, ama sağlık hizmetleri alanında ortaya çıkan yeni etik sorunlar bize doktorların, özünde ölümün geçerli bir tanımını yapamadıkları için, ölüm anına karar veremeyeceklerini göstermiştir – sanki ölümle yaşam arasında incecik bir çizgi varmış gibi.

Bu düşünceler, ölüm hakkında felsefi bir irdelemeye girişmeden önce, en azından nerede durduğumuzu görebilmek için, ölüm karşısında alınan tavırların tarihini gözden geçirmemiz gerektiğini ortaya koyuyor. Ölümü bir kez

daha felsefenin temel meselelerinden biri haline getiren ve bu konuda herkesten ileri giden yirminci yüzyıl filozofu Martin Heidegger'in, ölümün ontolojik yorumuna girişirken yaptığı ilk şeyin tarihsel bir yaklaşımı dışlamak olması, bize ne anlatıyor? Ontolojik soruyu yeniden açmasıyla, ontoloji tarihinin yıkımının yan yana gitmesi söz konusu olsa da, ölüm sorununu gündeme getirebilmek için kasten tarihsel ve kültürel bir odak yaratmaya çalışmıştır.

Her şeyden önce Heidegger, *Sein und Zeit*'ın 47. maddesinde ötekilerin ölümünü yorumun temeli saymayı dışlar. Cenaze törenleri, tabutlar ve mezar töreleri, ölümün kendisi hakkında bir şey anlatmaktan çok, geride kalanların kayıpları için nasıl yas tuttuklarını anlatır.[2] Heidegger'in ileriki satırlarda daha geniş biçimde ele alacağım iddiası – "kimse bir başkasının ölümüne vekalet edemez" (SuZ 240) – , varoluşsal irdelemede Ötekilerin ölümünün, ölüme vekalet edemeyeceğine yönelik itiraz bağlamında düşünülmelidir. Heidegger şöyle der: "Tabii ki kişi 'bir başkası için kendi ölümüne gidebilir'. Ama bunun anlamı, her zaman için, 'belirli bir ilişki' bünyesinde kişinin kendisini Öteki için kurban ettiğidir" (SuZ 240). Ötekilerin ölümü *Dasein*'ın irdelenmesinde vekaleten yer alamaz, çünkü kimse kimsenin ölümüne vekalet edemez (SuZ 238). Heidegger kişinin özgül bir durumda "başkası için ölüme" gidebileceğini kabul eder, ama zamanı gelince bu ötekinin de mutlaka ölüme gideceğini vurgular: "Ölüm 'var' ise, özü itibarıyla daima benim ölümümdür" (SuZ 240). Bundan Heidegger'in çıkardığı olumlu sonuç, ölümün her tür ontolojik araştırmasının mutlaka varoluşsal bir irdeleme biçiminde olması gerektiğidir, yani, varolanın irdelenecek Varlığı benim varlığım olmalıdır.

Sonuç olarak, Heidegger ölümün ontolojik araştırmasını, diğer disiplinlerden öğrenilebilecek şeylerden ayırır. 49. maddede, biyolojik bir araştırmanın, örneğin ölümün nedenlerine ilişkin bu tür bir araştırmanın olanaklılığını ele alır. Böyle bir araştırma yaşam ve ölümün geçici kavramlarıyla yönlendirilmek zorundadır. Soruysa, bunun daha ileri bir düzeyde varoluşsal-ontolojik araştırmaya herhangi bir katkısının olup olamayacağıdır. Heidegger şöyle yorumda bulunur:

> Cansızlaşmaya ilişkin tıbbi ve biyolojik irdelemeler, ontolojik açıdan anlamlı bulgulara varabilirler belki ama, bunun için, ölümün varoluşsal Yorumunun temel yönü sağlama alınmış olmalıdır. Yoksa hastalık ve ölüm genelde – tıbbi bakış açısıyla bile – öncelikle varoluşsal fenomenler olarak mı ele alınmalıdır? (SuZ 247)

Varoluşsal, tıbbi ve biyolojik irdelemelerin bu katı düzenlenişini izleyen soru, varoluşsal yorumun tıbbi ve biyolojik çalışmalara önceliğine herhangi bir biçimde zarar vermez. Aksine bu soru, Heidegger'in kendi kendine, varoluşsal yorum tamamlandıktan sonra, tıp ve biyolojinin de dönüşüp dönüşmeyeceğinin olanağını araştırmasını hatırlattığı bir kenar notu gibi işlev görür. Bu arada Heidegger, ölümün varoluşsal yorumunun başka disiplinlere etkisini genişletmekle meşguldür. Yalnızca bir yaşam biyolojisi için değil, aynı zamanda her tür biyografik, tarih-bilimsel, etnolojik ve psikolojik ölüm irdelemesi için kaynak olarak işlev görür o.

Heidegger'in işleminin sonuçlarından iki örneği ele alacağım. İlk örnek *SuZ*'ın 11. maddesinde zaten ulaşılmış olan sonuçla ilgilidir, burada ilkel *Dasein*'a yoğunlaşmanın bizi yanlış yönlendirebileceği, bunun sebebininse, ilkel *Dasein*'ın aydınlatıcı bir kaynak sağlayamaması değil, ilkel *Dasein*'la ilgili bilgimizin, *Dasein*'a yönelik tüm yanlış ön-kavramlarıyla etnolojinin dolayımını gerektirmesi olduğu vurgulanır (SuZ 51-52). Böylece Heidegger şu yargıda bulunur: "Ölümün ilkel toplumlarda nasıl ele alındığı, büyü ve kültte ölüme doğru var olma yolları *Dasein*'in anlaşılmasını öncelikli olarak aydınlatabilir; ama bu anlayışın olası bir Yorumu, varoluşsal bir çözümlemeyi ve uygun bir ölüm kavramını gerektirir" (SuZ 247). İkinci örnekse Heidegger'in ölüm tartışmasına "dünyevi" sınırlar çekmesiyle ilgilidir ve izlediği işlemin Heidegger'i nasıl güçlüklere götürdüğünü gösterir. Ontolojik bir araştırma salt biçimseldir, "ölümden sonra" bir şey olup olmadığı vb. türlü ontik olasılıkları açık bırakır (SuZ 247).

Ontik olarak ne "öte dünya" ve onun olanağıyla ilgili bir şeye karar verilmiştir, ne de "bu dünya"yla ilgili; ölüme doğru olmakla ilgili normlar ve kurallar yalnızca "bilgilendirme" amacıyla sunulmuş gibi de değildir. İrdelememiz bu fenomeni, varlığının bir olanağı olarak tikel bir *Dasein*'a nasıl nüfuz ediyorsa öyle yorumladığı sürece, saf "dünyevi" kalır (SuZ 248).

Soru, Heidegger'in ölüm irdelemesini "bu dünyayla" sınırlandırarak örtük biçimde "öte dünya" aleyhinde bir karar alıp almadığı, bu biçimde söz konusu fenomenin ucunu kesip kesmediğidir.[3] Heidegger kararın en fazla olsa ertelendiğini, ve kişinin, ancak ölüm bütün ontolojik özüyle kavrandığı zaman, ölümden sonra ne olabileceğini sormaya hakkı olacağını önermiştir (SuZ 248). Bu da, belli ontik soruları ertelemeye yönelik klasik Heideggerci tavrın bir örneğidir.

Ernst Cassirer, sembolik biçimler felsefesi üzerine çalışmasının devamı niteliğinde tasarladığı bir çalışma için 1928'de yazdığı notlarda, ontolojikle ontik arasında yapılan bu ayrımın uygulamaya konmasının, kendi düşüncesiyle Heidegger'in düşüncesi arasındaki en önemli farklılık olduğunu söyler:

> Ne ontolojik ontikten ne de bireysel "genel"den, Heidegger'in yapmaya çalıştığı biçimde, ayrılabilir – aksine, biri ötekiyle ve ötekindedir. Geneli salt onlar olarak anlamayız, "nesnel tin ve nesnel kültür" olarak anlarız. Heidegger'e göre düşüncenin böyle bir nesnelliğe ulaşması mümkün değildir.[4]

Cassirer'in, Heidegger'in ontolojikle ontiği birbirinden ayırma girişimine bu biçimde yanıt vermesinin yanında, Heidegger'in de, ilkel *Dasein*'ı bir kenara bırakma kararıyla Cassirer'e kısmen yanıt vermiş olduğunu akıldan çıkarmamalıyız.[5] Her iki tavır da Heidegger'in felsefe kültürü diye geçen her şeye ne kadar uzak olduğunu gözler önüne serer.

Heidegger bir dışlama dizisiyle yol almakta ısrar etmenin riskli olduğunu biliyordu. "Bir ölüm biyolojisi, psikolojisi, teodizesi ve teolojisi" sorularını ertelemekle, "ontolojik karakteristik açısından ciddi bir biçimsellik ve boşluk" sergilediğini kabul ediyordu (SuZ 248). Gel gelelim, Heidegger ilerlerken ortaya çıkan asıl güçlük, varoluşsal düzeyde sahih "ölüme doğru var olma"yı gösterme yoluyla ölümün varoluşsal irdelemesini tamamlamaktı (SuZ 260 ve 266-267). Heidegger'in ölüme doğru var olmakla ilgili maddesi Heidegger'in inşa ettiği bütün bir yapıyı, dikkatle dışarıda bırakılan şeyin dönüşünü emretme ve böylece son kertede ontolojikle ontik arasındaki ayrımın ayakta duramayacağını kabul ettirme yoluyla, yerle bir etme tehdidi savuran bir dizi soruyla son bulur.[6]

II

Heidegger'in irdelemesinin tutarlılığı, son dönemde Derrida tarafından yeniden gündeme getirilmiştir; Derrida *Aporias*'ta, genel anlamda bir sınır olarak ölüm bağlamında yol alırken, Heidegger'in varoluşsal ölüm irdelemesini çevreleyen sınırları sorun eder.[7] Derrida, "ölüm kültürleri vardır" diyerek (PF 318; A 24) Heidegger'in dışladığı şeyi yeniden gündeme getirir. Derrida bu çalışmasına, Heidegger'in tartışmasının daha baştan bir kenara bıraktığı öğeleri eski yerlerine koymakla başlar: Cenaze törenleri, ölüm

temsilleri, yas ve gömülme biçimleri vs. (PF 318; A 24). Öte yandan, Derrida ölüm kültüründen ölüm tarihine geçtiğinde, Batılı olmayan kültürlerin dışarıda bırakılma olasılığını meşru kılarmış gibi görünür.

Ölüm tarihi diye bir şeyden söz edilebilir ve gayet iyi bildiğimiz gibi edilmiştir de, en azından Batı bağlamında. Bildiğim kadarıyla bu yalnızca Batı'da yapılmıştır (her ne kadar, bir Batılı, Maurice Pinguet, hem soybilimsel hem de sosyolojik çalışması, *La Mort voluntaire au Japon* ile soruna katkıda bulunmuş olsa da), yani söz konusu yaklaşım burada, bizim bulunduğumuz yerde, "evde pişmiştir" ama, bunun anlamı başka hiçbir yerde ölüm tarihi diye bir şey olmadığı ya da hiçkimsenin bu konuda yazmadığı değildir – eğer tarih ya da ölüm tarihi kavramı, daha ileride açıklığa kavuşturulacak anlamıyla, bizatihi Batılı bir kavram değilse (PF 318; A 24).

Tarihi, sırf Batı felsefesinde çok yaygın olduğu için, Batıya bağlayan ve Batıyla sınırlayan bu akıl yürütme pek o kadar şaşırtıcı görünmese de, Derrida'nın, sırf bu açık soruyu ele almayı geciktirmek için, artık hepimizin bildiği bir karşılığa gönderme yapması insanın aklını karıştırıyor, özellikle de kavram, denemenin ileriki bölümlerinde de uygun bir biçimde açıklığa kavuşturulmadığı için.

Bu noktada Derrida'nın asıl, Batılıları ölüme karşılaştırmalı bir yaklaşımdan korumak gibi bir kaygı taşıyor olması olanaklıdır. Ne olursa olsun Derrida'nın, Philippe Aries tarafından yazılan türden bir Batıda ölüm tarihini, Louis-Vincent Thomas'ın karşılaştırmalı antropo-tanatolojisine tercih ettiği açıkça ortadadır. Derrida, her iki yazarın araştırmalarının altında yatan güdüleri ele alırken, iki yazarı da anlatılarına konu dışı ya da geçersiz değerlendirmeler katmakla suçlamıştır. Aries kendisini şu tür tümceler kurmaktan sakınamamıştır: "Ölüm yasakları yirminci yüzyılda Birleşik Devletler ve Kuzeybatı Avrupa'da doğdu, buradan Fransa'ya nakledildi."[8] Derrida bu ifadenin "ağır ve cahilce" olduğunu söyler (PF 330; A 57) ama Thomas'ın Afrika'daki ölüm sorununu "çözme" yoluna duyduğu "hayranlık uyandıran nostalji"yi daha sert eleştirir. Görünen o ki Thomas şuna inanmaktadır: "Ölümü daha iyi bilmek *onu doğru yere geri koymaktır*."[9] Derrida "modern Batı'da ölümün yok olduğuna" (PF 330; A 57) yanan bu "aptal işi karşılaştırmacı hükmü" (PF 330; A 58) kesinlikle reddeder, "ölümün artık eskisi gibi olmadığı" (PF 330; A 58) fikriyle alay eder ama bunu reddetmez. Gel gelelim insanın içinden, Thomas'ın hatasının bir parça da, zamansal sınırlardan daha çok riayet edilen coğrafi sınırları dikkate almamasından kaynaklanıp kaynaklanmadığı sormak geliyor.

Derrida Thomas'a, bir konuda daha, Aries'e davrandığından daha sert davranmıştır. Derrida, ölüm kültürünü, Heidegger tarafından dışlanmasına yanıt olarak yeniden ortaya çıkarmışsa da, Heidegger'in ölüm irdelemesini, Aries gibi ölüm tarihçilerinin ve Thomas gibi antropo-tanatolojistlerin işlerinden ayrı tutmayı da ihmal etmemiştir. Yalnızca bir fundamental ontolojist durup ölümün ne olduğunu sorar. Buna karşılık bir tarihçi "ölümün ne olduğunu bilir, bildiğini sanar, ya da kendisini ölümün ne olduğunun, ölü-olmanın ne anlama geldiğinin sorgulanamaz bilgisine hakim sayar" (PF 318; A 25). Öte yandan, bir tarihçi olarak sınırlarını bilen Aries bu konuda övülürken, Thomas sınırlarını aşmakla, ya da daha doğrusu sınırlarında sendelemekle suçlanarak eleştirilir. Thomas, Heidegger'den şu alıntıyı yapar: "Bir insan yaşamaya başladığı andan itibaren ölmeye hazırdır" (SuZ 245). Thomas buna bir soruyla karşılık verir: "Açıkça ortada olan, biyoloji bilimlerinin tüm verileriyle doğrulanan ve demografi tarafından da kabul edilen bu (metafizik) gerçek, yaşam deneyimi düzeyinde herhangi bir anlam ifade eder mi?"[10] Gel gelelim, Derrida'nın da anlattığı gibi, Heidegger'e atfedilen bu deyişin, kendisinin açıkça *Der Ackermann aus Böhmen*'den yaptığı bir alıntı olması bir yana, bu sözler Heidegger'in, irdelemesini, her tür metafizik gerçek ve biyolojiye öncül kılmaya yönelik temel çabasına da ters düşmektedir (PF 319; A27).

Her ne kadar Derrida Thomas'ı, Heidegger'in ontik ve ontolojik arasında yaptığı ayrımı dikkate almamakla suçlasa da bu, Derrida'nın, "bilimsel felsefe olarak *SuZ*" yapısökümü aracılığıyla söz konusu ayrımı çürütme çabasının başlangıcıdır. Derrida *Aporias*'ta belli bir noktada, Heidegger'in yapıtının felsefi statüsünü korumakla ilgili temel sorunlara işaret eder. Bu sorunların başında, ölmek [*Sterben*] ve telef olmak [*Verenden*] arasındaki ayrımın geçerliliğini korumakla ilgili güçlük vardır; burada güçlük kısmen insanlar ve hayvanlar arasında yapılan kaba ayrımdan kaynaklanır, kısmen de ölüme doğru var olmanın sahih olanağının tanıklığını güvence altına almanın zorluğundan. Derrida, bu ayrımın katılığından ödün verilmesi durumunda, *Dasein*'ın irdelenmesi projesinin bütününün, temel kavramlaştırmaları açısından, tümden gözden düşmese de, bambaşka bir statüde ele alınacağını söyler (PF 321; A 31-32). Açıklamasını şöyle sürdürür: "Böylece *SuZ* ne bilime, ne felsefeye ne de şiire ait olurdu" (PF 321; A 32).

> Bu yüzdendir ki, bu büyük, tükenmez kitabı şu biçimde okuma eğilimim giderek güçleniyor: en azından son tahlilde, artık basit bir biçimde ontolojik zorunluluk ya da kanıttan ileri gelmeyen bir olay. (PF 321; A 32)

Bazıları bu deyişin *SuZ*'ın radikal bir sorgulanmasına işaret ettiğini düşünecek olsa da, bazısı da, Derrida'nın "kitabı bu biçimde okuma eğiliminin giderek güçlenmesinin" – yalnızca güçlenen bir eğilim bu – dikkat çekici bulacaklardır; hele ki bu tavır belli başlı Heidegger araştırmacıları arasında – özellikle Derrida'yı da okuyanlar arasında – epey bir zamandır oldukça yaygınken. Ne olursa olsun, varoluşsal ontolojik irdelemeyle kültürel irdeleme aynı sorunun parçalarıdır, tıpkı varlık idealarını dışarıda bırakma sorunu gibi. Gel gelelim, Derrida *Aporias*'ta *SuZ*'ın söylemini, bastırılanın geri dönüşü olarak metontolojiye başvurmak zorunda bırakılmış bir söylem olarak, yani, varolanın indirgenemezliğinin tanınması olarak sunmamıştır.[11] Fundamental ontolojiyle tarihin birbirinden ayrı olduğu ama yine de bir biçimde birinin diğerini içerdiği bir tür çifte okuma önermiştir.

Derrida *Aporias*'ın son sayfalarında, Heidegger'in irdelemesinin, filozofun yapıtını özellikle ayrı tutmaya çalıştığı üç kitabın dinlerine nasıl tanıklık ettiğini ele alır: "Bu ölüm irdelemesinin ne dili ne de yöntemi, Hıristiyan deneyimi olmaksızın, daha doğrusu irdelemenin bizzat kendisinin tanıklık ettiği Yahudi–Hıristiyan–İslam ölüm deneyimi olmaksızın mümkün olabilirdi" (PF 338; A 80). Diğer bir deyişle, Heidegger'in ölüm irdelemesi, düşüşe, gayri-sahihliğe, ihtimama, suça, kaygıya vs. yaptığı göndermelerde de görüldüğü gibi, ontoteolojinin "tüm temel motiflerini yineler". Gerçekten de, Derrida *The Gift of Death*'te, Heidegger ve Levinas'ın ölüme yaklaşımlarının Hıristiyanca olduğunun çok açık olduğunu söyler.[12] Derrida bu düşüncesini destekleyecek çok şey söylemez, ama Heidegger için zaten yeterince delil vardır; Heidegger'in, Derrida'yla Levinas'ın odağa aldığı birçok iddiasında bu rahatlıkla görülebilir. Heidegger'in "kimse bir başkasının ölümüne vekalet edemez" tezi; ölümün yalnızca *Dasein* tarafından üstlenildiği bağıntısal olmayan bir karakter taşıyan sahih bir "ölüme doğru var olmanın" varoluşsal bir yansımasını veren bu tez (SuZ 263), Luther tarafından öngörülmüş olması bir yana, büyük olasılıkla Luther'den esinlenilerek dile getirilmiştir. Luther'in "1522'deki Sekiz Wittenberg Vaazı" şöyle başlar:

> Ölümün çağrısı hepimize gelir ve kimse bir başkası için ölemez. Herkes ölümle bir başına, kendi savaşını vermek zorundadır. Birbirimizin kulaklarına bağırabiliriz, ama hepimiz kendi kendimizi ölüm saatine hazırlamalıyız, çünkü o saat ne ben sizinle olacağım, ne de siz benimle.[13]

Luther'in ölüme Hıristiyanca yaklaşımına Heidegger'in nasıl bir uyum gösterdiğini göz önüne aldığımızda, Derrida'nın "bölünmez bir çifte kapsam: Kapsayan ve kapsanan bu tuhaf sınır topografyasında düzenli olarak yer değiştiriyor" (PF 338; A 80) yorumuna ikna olmamız kolaylaşıyor. Bunu açıklamak içinse şöyle bir öneride bulunur; elimizde Philippe Aries tarafından yazılana benzer, "varoluşsal ölüm irdelemesi ve *SuZ*'a, ya da evrensel sınırlama"ya dayanan bir "Batıda ölüm tarihi" olabilir, ama diğer yandan, *SuZ* da bir ölüm tarihinde kapsanabilir. Bir yandan, "varoluşsal irdeleme, ölüm tarihçisinin ve tabii ki ölüm biyologunun, ölüm psikologunun, ölüm teologunun yapıtlarını aşar ve dolayısıyla onları önsel olarak kapsar", yani hepsi varoluşsal irdelemenin koşulladığı o yapıtlar tarafından önceden belirlenirler (PF 338; A 80); diğer yandan, "kişinin aklı *SuZ*'ı, Hıristiyan Avrupa'nın ölüm anılarının toplandığı dev arşivde, birçok başka belgeyle birlikte duran, küçük, geç bir belge olarak okumaya da çelinebilir" (PF 338; A 80-81). Buradaki mantık ilk bakışta Derrida okuruna hiç de yabancı gelmeyecektir. Evrensellik iddiasıyla Batı tarihini aşma arayışı içinde olan *SuZ*, sonuçta bizzat kendisinin de bir parçası olduğu bu tarihte çevrelenir.[14] Gel gelelim, Derrida'nın dikkat çektiği yer değişimi söz konusu ilişkinin ters yüz olmasına neden oluyor. *SuZ* diğer birçok belge gibi Batı'nın yazılı ölüm tarihi bünyesinde yer alır ama yine de bu tarihin yazılması için koşullar koyması bağlamında bu tarihi aştığı söylenebilir. Derrida'nın ölüm tarihçilerinden neden böylesi bir araştırmanın sınırlarına saygılı olmalarını, neden felsefi spekülasyonla meşgul olmamalarını, başlangıç noktalarının kültürel sınırlarını göz ardı etmemelerini istediği böylece anlaşılıyor. Ölüm tarihleri ancak bu yolla, kendi evrenselliğinde – en azından ilkesel olarak – sınır tanımayan Heideggerci irdeleme karşısında denge sağlayabilirler (PF 328; A52).

III

Heidegger'in *SuZ*'taki ölüm tartışması çifte bir rol oynar. Bölümün temel izleği, ölüm bir biçimde kapsanmadıkça *Dasein*'ın bir bütün olarak araştırma konusu olamayacağı gerçeğinden çıkar. Öte yandan Heidegger, buraya kadar yalnızca *Dasein*'ın gündelik yaşamı üzerine yoğunlaştığını, *Dasein*'ın sahihliğinin henüz araştırma kapsamında ele alınmadığını da düşünmektedir. İki izlek bu sayfalarda birlikte ele alınır ve bağlantısız olmadıkları da açıktır, ama

bölümün sonunda ilk görev, ontolojik denebilecek görev, açısından önemli bir ilerleme kaydedilmişse de, ikinci görev yarım kalmış, yani varoluşsal bünye [konstitüsyon], Heidegger'in kendisinin de ifade ettiği gibi, havada asılı kalmıştır (SuZ 267).

Ölüme doğru var olma tartışmalarının çoğunda, Heidegger'in, ölüm tartışmasına kitabın bütünü açısından nasıl bir işlev atfettiği göz ardı edilmiş gibi görünse ve bu durum, en azından yüzeysel olarak, Levinas'ın Heidegger'de ölüm konusunda yaptığı erken dönem eleştirilere kadar geriye götürülebilse bile, Levinas'ın 1975'teki ölüm ve zaman derslerinde hiç de böyle bir şey olmadığı kesindir.[15] Levinas bu derslerde Heidegger'in irdelemesinin yapısının, fundamental ontoloji bünyesindeki rolü tarafından belirlendiğini kabul eder. Yine de bu, *Dasein*'ın *Jemeinigkeit*'ı üzerine kurulu olan eleştirilerini geri çekmesine neden olmamıştır. Levinas şöyle yazar: "Ölmede, benimkilik, *Jemeinigkeit* olan ontolojik yapı ortaya çıkar" (DMT 44). Bu yorum Derrida'da da yankısını bulur: "*Jemeinigkeit*'ın kendiliği ölüme doğru var olmada kurulur ve kendisini bulur, yani vekalet edilemezliğinin farkına varır. Kişinin kimliği ölüm tarafından *verilir*, ona bir ölüm vaat eden 'ölüme doğru var olma' tarafından" (DM 49; GD 45).

Madde 223 - Mezarlıklarda her mezara bir ölü defnolunur ve mezarlıkların mebni olduğu arazinin tabiatına nazaran tayin olunacak zaman mürur etmeden aynı mahalde ikinci bir ölünün defnine ruhsat verilmez. Bu müddet beş seneden aşağı olmaz. Mezarlıkların vüs'ati müsait olan mahallerde münasip bir mahal ayrılarak isteyenlere aile mezarlığı olarak satılması caizdir.

Madde 224 - Ölülerin yakılması için fenni usulü dairesinde fırınlar yaptırmak istiyen belediyeler evvel emirde bu hususta Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekaletine müracaat ederek hazırlattıkları projeleri tasdik ettirip müsaade aldıktan sonra tesisata başlıyabilirler.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

Levinas, Derrida'nın haklı olarak vurguladığı gibi sorumluluğa bağlı olan, "benin tekilliği"ni inkar etmez (DM 46; GD 42), ama Levinas, Heidegger'in, Ötekinin ölümünü, irdelemenin dışında bırakmasına itiraz eder. Heidegger ölümün "her daim benimkilik" niteliğine fazla şey yüklemiştir. Bu da Heidegger'in ölümün varoluşsal-ontolojik yapısını, ölümün bağıntısal olmama, aşılamazlık, kesinlik ve belirsizlik nitelikleriyle sunumuna bağlıdır (SuZ 263-266). Hatta bu onu, "*Dasein*'ın mutlak olanaksızlığının olanağı olarak" ölümün, yani "artık orada olamama olanağı" olarak ölümün, tüm diğer *Dasein*'larla ilişkilerini bütünüyle fesheden *Dasein*'a karşılık geldiğini iddia etmeye bile götürür (SuZ 250). Öte yandan bu ilişkilerin koparılması hali, ölüm betimlemesi olarak sunulmaz, sahih "ölüme doğru var olma"da kişinin ölümü üstlenmesinin ne anlama geleceğinin biçimsel bir anlatısı olarak

sunulur ki burada ölüm, kişinin gayri-sahihliğin "onlar"ında kaybolan varlığının bir çözünümü olarak betimlenebilir.

Derrida *Aporias*'ta genel olarak tartışmasının arka planına Levinas'ı yerleştirmiştir. *The Gift of Death*'te Levinas'a daha önemli bir rol vermiştir, ama yine de, ikinci bölümde ölüm yaklaşımı bağlamında Levinas'ı Heidegger'e tabi kılmıştır. Sanki Derrida, Levinas'ın temel Heidegger eleştirisinin, Heidegger'in ne yapmaya çalıştığıyla ilgili klasik bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Derrida daha da ileri gidip, Heidegger'in Levinas'ın itirazını öngörmüş olduğunu söyler – "kendisini ona açan ama kendisini ondan peşinen muaf tutan" bir biçimde (DM 46; GD 42). Levinas yapıtlarındaki sayısız monologta, adeta, kurbanı, Heideggerci "ölüme doğru var olma"nın yanına yerleştirir, sanki bu ikincisi ilkini hesaba katmamış gibi. Derrida *The Gift of Death*'de durumun böyle olmadığını ortaya koyar (DM 46; GD 42). Heidegger'e göre, benim ölümüm, sahihlik içinde üstüme alabileceğim bir olasılıktır. Heidegger varoluşsal irdelemesinin gerekli kıldığı varoluşsal tanıklığı sağlamakta güçlük çekse de, öyle görünüyor ki, kişinin bir başkası için kendisini feda etmesi bunun gerçekleşebileceği yollardan biridir. Gerçekten de, Heidegger'in 1930'larda zaman zaman, Nasyonal Sosyalizm bağlamında böylesi bir anlayışı desteklemiş olduğuna inanmak için yeterince neden vardır.[16] Bu referanslardan çok, kurbanın, sanat yapıtının kökeni üzerine çalışmada, hakikatin gerçekleştiği yollardan biri olarak kapsanmasını düşünen Derrida,[17] Heidegger düşüncesinin de, en az Levinas düşüncesi kadar yoğun bir biçimde "kurbanın temel ve kurucu olanağına sürekli bir ilgi gösterdiğini" öne sürer (DM 46; GD 42). Gel gelelim mesele burada bitmez. Levinas başka bir yerde bir kurban etiğinin eksikliğini vurgular[18] ve dahası, Heidegger'in, kişinin neden, kendi ölümünü üstlenmektense, kendisini bir başkası ya da bir dava için feda edeceğine ilişkin soruya iyi bir yanıtı yoktur ve bunun nasıl mümkün olacağı da açık değildir.

Levinas'ın açıkça ve böylesine dramatik bir biçimde yöneltmediği, yine de Heidegger eleştirisinde ima yoluyla ortaya attığı diğer bir soru, benim ölümümün benim kendi ölümüm olup olmadığı sorusudur.[19] Heidegger'e göre, "Ölüm 'var' ise, özü itibarıyla daima benim ölümümdür" (SuZ 240). Levinas düşüncesindeyse aksine ölüm ötekidir ve bir Öteki gibi yaklaşır, bir katil ya da gece yarısı bir hırsız gibi. Levinas'ın ölümün benimkiliğiyle ilgili soruyu sormaya en çok yaklaştığı yer, herhalde yazdığı şu satırlardır: "Kendimi ölüme dahil edecek düzeyde sorumluluk duyduğum ölüm ötekinin ölümüdür" (DMT

54). Belki de bu sözler John Donne'ın şu sözlerinden o kadar da farklı bir şey söylemiyordur: "Her adamın ölümü tüketir beni, çünkü insanlığın parçasıyım, bu yüzden sakın çanların kimin için çaldığını bildiğini sanma; senin için çalıyor."[20] Levinas doğrudan Kitabı Mukaddes'ten alıntı yapmayı tercih eder. Saul ve Yonatan'la ilgili şu bölümü alıntılar: "Saul ile Yonatan hayatlarında tatlı ve sevimli idiler, Ölümlerinde de ayrı kalmadılar; Kartallardan daha çevik; Aslanlardan daha kuvvetli idiler."[21] Levinas bu satırları "Mourir pour" başlıklı bir yazısında alıntılamıştır, hatta bir yerden sonra aklının bu denemenin adını "Mourir ensemble" koymaya çelindiğini söyler (EN 227). Kitabı Mukaddes alıntısı Heidegger'e bir yanıt niteliği taşır: "Sanki, Heideggerci irdelemenin iddiasının aksine, ölümde Ötekiyle ilişki bütünüyle çözünmüyormuş gibi" (EN 228). Bunun yanı sıra, Levinas bir başka yerde, Heidegger'in "dünyevi" yorumuna gönderme yaparcasına, "ölüm dünyaya ait değildi" (DMT 130) demişse de, Levinas'ın düşünceleri "öte-dünya"yla ilgili düşünceler değildir; Levinas Kitabı Mukaddes'teki bu mısraların ölümden sonraki "başka bir yaşama" gönderme yaptığını düşünmediğini özellikle belirtmiştir.

Levinas, Ötekinin ölümüne yoğunlaşarak ve Ötekinin ölümünü ölümün anlaşılması için vazgeçilmez kılarak, Heidegger'in yorumunun temellerine itiraz ediyormuş gibi görünür. Bunu, Ötekilerin ölümüne, ölüyü gömme ve ölünün ardından yas tutmaya ilişkin kültürel biçimleri de kapsayacak biçimde, yenilenen bir felsefi önem atfederek yapar. Gel gelelim yapacakları bununla bitmez. Levinas, yalnızca ölümün anlaşılmasının değil aynı zamanda benin sorumluluğunun kaynağı olarak Ötekinin ölümünde ısrar ederek, tekilliğin anlamını radikal bir biçimde değiştirir. Levinas benin kendi ölümünü ihmal etmez. Hatta bu onun irdelemesinde vazgeçilmez bir rol oynar. Ama onun için ölüm daima bir rezalettir (DMT 130) ve özellikle de benin ölümü saçmalıktır, en azından yok yere gerçekleştiğinde. Öte yandan, "bu saçmalık … Ötekine karşı sorumluluğumun karşılıksızlığını mümkün kılar" (DMT 134). Öyleyse Heidegger'in yanıtlayamadığı soruya, kişinin neden kendi yaşamını bir başkası için feda edeceği sorusuna Levinas'ın önerdiği yanıt budur, ve böylece, öyle görünüyor ki, "benin ölümünden bağımsız" ölüme verilebilecek olanaklı kültürel anlamın dışlanması bir kez olsun irdelemeye geri kazandırılır. Ama, tabii ki, Levinas yaptığının bu biçimde tarif edilmesini kesinlikle kabul etmezdi.

Sorduğum soruları yanıtlamaya çalışmadım. Ama Derrida'yla birlikte, Aries ve Thomas'la uğraşırken, uzak durulması gereken belli başlı bir takım tavırlar-

la ilgili önemli uyarılarda bulundum. Ama belki de çıkarılacak daha önemli bir ders vardır. Felsefede ölüm geleneksel olarak, tümelden tekile geçiş alanıdır. Öyle görünüyor ki kişinin sürekli şu nakaratı duyması tesadüf değil:

> Bütün insanlar ölümlüdür.
> Sokrates bir insandır.
> Öyleyse Sokrates bir ölümlüdür.

Hem Levinas hem de Derrida, ölümle sorumluluk arasında, bu kavramların her ikisinin tikelle tümelin birleştiği alanlar olması olgusu temelinden hareketle, bir bağ kurarlar. Gel gelelim Levinas'ın etik tartışmasında çoğunlukla görmezden gelinen şey, din, ırk, ulus, kültür, cinsiyet vb. bağlamlarda tikelliğin önemidir. Levinas sadece ve sadece insan anlamında tekile saygıyı amaçlama eğiliminde olmuştur, bu yüzden tartışmanın tüm bu diğer öğeleri birer güçlük olarak görülür. Ama bunun anlamı, zulmedilen kişinin neden zulüm gördüğü temelinde bir değerlendirme sonucu değil – Yahudi olarak, Afro-Amerikalı olarak, kadın olarak – kendi tümelliğinde kucaklanmasıdır, ve bu, ötekinin umduğu/istediği karşılama değildir.[22] Levinas ve Derrida'nın ölüm tartışmalarında kültürün indirgenemezliğini tanımalarının üstünde durmamın nedeni kısmen buydu. Tabii ki Levinas, gelişiminde görece geç bir döneme kadar, Yahudiliğe duyduğu borcu yazılarına konu etmemiştir. O dönemden sonraysa, felsefi ve itiraf niteliği taşıyan yazıları arasında bir ayrım yapma yoluna gitmiştir ama uygulamada pek de öyle gerçekçi olmayan bir ayrımdır bu. Bu yüzdendir ki, Levinas'ın 1976'da kaleme aldığı bir denemede, Ernst Bloch'un tartışmasındaki Yahudi kökenli motiflere işaret etmek amacıyla, Bloch'un ölümle ilgili olarak hem Yunan hem de Yahudi kaynaklarına başvurduğuna açıkça gönderme yapması oldukça aydınlatıcıdır.[23] Levinas'ın yaklaşımıyla ilgili sorun, felsefi olarak tanımladığı kültürlerin tamamının Avrupalı olmasıydı – Kitabı Mukaddes ve Yunanlılar – ve bu kültürler onun için evrenselliği temsil ediyordu.[24]

Ölümle kültür ilişkisi Levinas ve Derrida'da aynı değildir, ama kültürü basit bir biçimde dışlamak ya da kültürün bu tür bir irdelemeye dahil edilmesini ertelemek isteyen Heidegger'in aksine, ikisi de ölüm kültürüne işaret ederler. Levinas'ta kültür hem, Kitabı Mukaddes'e ve Yunan felsefesine yaptığı göndermelerde olduğu gibi, tümel kılığında görünür, hem de, yasta ötekilerin ölümüne bağlanmamızda olduğu gibi, kendi başına. Buna karşın Derrida kültürün indirgenemez rolünü daha açık bir biçimde kabulleniyor-

muş gibi görünür, ama *Aporias*'taki yorumlarının bağlamının Heidegger'in fundamental ontolojisine yanıt niteliğinde olduğunun, böyle bir etik sorun üzerine kurulmadığının unutulmaması gerekir. Buna karşın Levinas'ta bu, etikle ontoloji arasında bir ilişki sorunudur. Levinas için bunun anlamı, her zamanki gibi, Kitabı Mukaddes'le Yunanistan arasındaki ilişkiydi. Eğer Levinas bunu her zaman açıkça dile getirmediyse, bunun sebebi felsefi söylemin özerkliğine duyduğu özel saygıydı. Ama, gördüğümüz gibi, böyle bir özerklik, ciddiyetle yaklaşacak olursak, mümkün değildir.

Çeviren: E.E.Ç.

Notlar:

1 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort,* Paris: Seuil, 1977, s. 109-112; İng. çev. Helen Weaver, *The Hour of Our Death,* New York: Vintage, 1982, s. 106-110. Ayrıca bkz. John McManners, *Reflections at the Death Bed of Voltaire. The Art of Dying in Eighteenth-Century France,* Oxford: Clarendon Press, 1975 ve Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying,* İng. çev. Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell, 1985.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen: Niemeyer, 1967, s. 238; İng. çev. John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time,* Oxford: Basil Blackwell, 1967, s. 284. Buradan sonra Almanca edisyona yapılan tüm göndermeler için: *SuZ*.

3 Bkz. Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme,* Grenoble: Jérôme Millon, 1990; s. 29 ve 39; İng. çev. William McNeill, *Heidegger and the Essence of Man,* Albany: State University of New York Press, 1993, s. 5 ve 13.

4 Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen.* Nachgelassene Manuskripte, cilt I, ed. John Michael Krois, Hamburg: Felix Meiner, 1995, s. 220; İng. çev. John Michael Krois, *The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms,* New Haven: Yale University Press, 1996, s. 201-202.

5 Bkz. M. Heidegger, E. Cassirer'in incelemesi, *Philosophie der symbolischen Former. 2. Teil: Das mythische Denken, – Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe vol. 3* içinde, Frankfurt: Klostermann, 1991, s. 255-270.

6 Ölüm için ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "Literary Attestation in Philosophy: Heidegger's Footnote on Tolstoy's 'The Death of Ivan Ilyich'," *Heidegger in Question,* Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993, s. 76-98.

7 Jacques Derrida, "Apories. Mourir - s'attendre aux `limites de la verité'," *Le passage des frontières,* ed. Marie-Louise Mallet, Paris: Galilée, 1994, s. 319; İng. çev. Thomas Dutoit, *Aporias. Dying - awaiting one another at the `limits of truth',* Stanford: Stanford University Press, 1993, s. 28. Buradan sonar: PF ve A.

8 P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours,* Paris: Seuil, 1975, s. 15. Bu bölüm İngilizce çeviride yoktur, *Western Attitudes toward Death,* Baltimore: Johns Hopkins University, 1974.

9 Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort,* Paris: Payot, 1976, s. 58. Bu kavgada taraf olmamakla birlikte, en azından, Thomas'ın Afrika'da ölüm karşısında alınan tavırlar konusunda Avrupa'nın bilgi birikimine büyük katkıda bulunduğunu teslim etmem gerekiyor. Bkz. Louis-Vincent Thomas, *La mort Africaine,* Paris: Payot, 1982, ve "Une coutume Africaine: L'interrogatoire du cadavre," *La mort aujourd'hui* içinde, ed. L. V. Thomas, B. Rousset ve Trinh van Thao, Paris: éditions anthropos, 1977, s. 229-249.

10 Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort,* s. 223. Aynı soru Thomas tarafından Heidegger'e atfen bir kez daha yöneltilir : *La mort en question. Traces de mort, mort des traces,* Paris: L'Harmattan, 1991, s. 311-312. İkinci kitapta Thomas'ın sürekli Levinas ve Jankélévitch'e gönderme yaptığı bilinmelidir.

11 Heidegger'in ontolojiğin ontikten ayrılmasının olanaksızlığına işaret etme yolu olarak metontoloji için bkz. "The Double Concept of Philosophy," *Heidegger in Question,* s. 25-39.

12 Jacques Derrida, "Donner la mort," *L'éthique du don,* ed. Jean-Michel Rabaté ve Michael Wetzel, Paris: Transition, 1992, s. 51; İng. çev. David Wills, *The Gift of Death,* Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 48. Buradan sonar: DM ve GD.

13 Martin Luther, "Acht Sermon gepridgt zu Wittenberg in der Fasten 1522," *Luthers Werke in Auswahl,* cilt 7, ed. Emanuel Hirsch, Berlin: Walter de Gruyter, 1962, s. 363; İng. çev. John W. Doberstein, "Eight Sermons at Wittenberg, 1522," *Luther's Works,* cilt 51, Philadelphia: Fortress Press, 1980, s. 70. Cassirer Heidegger çağırışımını yakalamıştır. Bkz. *Nachgelassene Manusckripte,* cilt I, s. 364 n 462; İng. çev. *The Philosophy of Symbolic Forms,* cilt 4, s. 203 n 37. Heidegger'in ölüm tartışması ve Luther çağrışımı için daha fazlası için bkz. Graham Parkes, "Rising Sun over Black Forest," Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources,* Londra: Routledge, 1996, s. 85 ve 110n30, ve John van Buren, "Martin Heidegger, Martin Luther," *Reading Heidegger from the Start,* ed. T. Kisiel ve J. van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994, s. 171.

14 Derrida'nın, *SuZ*'ın bir ölüm ve ölme tarihi bünyesindeki yerine ilişkin soruyu formüle ediş biçiminin kökeninde, Heidegger'in daha geç bir döneminin yapı-sökümü anlayışı olduğunun vurgulanması gerekir, filozofun *SuZ*'taki *Destruktion* anlayışına yabancı olan bir anlayıştır bu. Bkz. R. Bernasconi, "Seeing Double: Destruktion and Deconstruction," *Dialogue and Deconstruction,* ed. Diane Michelfelder ve Richard Palmer, Albany: State University of New York Press, 1989, s. 233-250. Heidegger'in irdelemesinin Luther vaazlarıyla benzerliği, amaç geleneğin *Destruktion*'u olduğunda bambaşka bir biçimde okunur.

15 Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps,* Paris: Bernard Grasset, 1993. Buradan sonra: DMT.

16 Bkz., örneğin, M. Heidegger, "Deutsche Studenten," *Freiburger Studentenzeitung,* VIII. Semester (XV), S. 1, 3. November 1933, s. 1. Alıntılayan Victor Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus,* Frankfurt: Fischer, 1989, s. 176.

17 M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes," *Holzwege,* Gesamtausgabe, cilt 5, Frankfurt: Klostermann, 1977, s. 49; İng. çev. Albert Hofstadter, *The Origin of the Work of Art,* New York: Harper and Row, 1971, s. 62.

18 E. Levinas, "Mourir pour," *Entre nous,* Paris: Grasset, 1991, s. 229. Buradan sonra: EN.

19 Blanchot, Levinas'ın bizi yönelttiği ama bizzat sormaya çekindiği soruyu, çoğunlukla yaptığı gibi, radikal bir biçimde sormuş, buna karşın, yine çoğunlukla yaptığı gibi, düşünceyi kişisize doğru bambaşka bir yere götürmüştür.

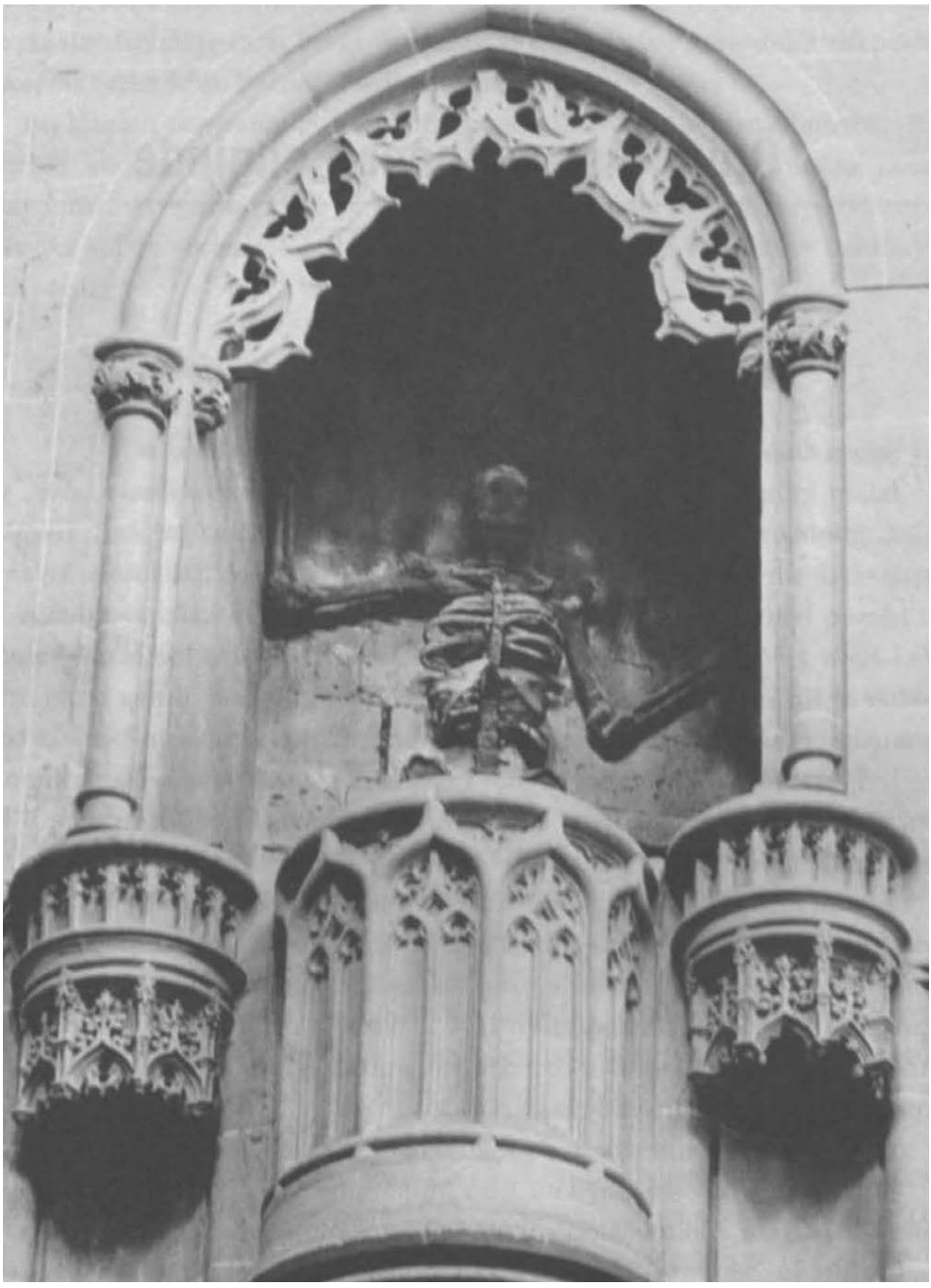
20 John Donne, "Devotions XVII", *Selections,* ed. John Booty, New York: Paulist Press, 1990, s. 268.

21 Samuel II, 1:23. Kuşkusuz Derrida, Levinas'ın son iki mısrayı insan ve hayvan arasındaki bir ayrıma işaret etme amacıyla okumasını sorgulamak isteyecektir.

22 Bkz. Robert Bernasconi, "The Invisibility of Racial Minorities in the Public Realm of Appearances," *Phenomenology of the Political,* ed. Kevin Thompson ve Lester Embree, Dordrecht: Kluwer, 2000, s. 169-187.

23 E. Levinas, "Sur la mort chez Ernst Bloch," *De Dieu qui vient à l'idée,* Paris: Vrin, 1986, s. 65-66.

24 Bu konuyu şurada incelemiştim: "Who is my neighbor? Who is the Other? Questioning 'the Generosity of Western Thought'," *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition,* Dokuzuncu Yıllık Simon Silverman Fenomenoloji Merkezi Sempozyumu, Pittsburgh: Duquesne Üniversitesi, 1992, s. 1-31.



Vaaz veren iskelet (16. yüzyıl), Velez Şapeli, Murcia Katedrali, İspanya.

Ölüm: Aşk ve İnanç Renginde

A. SAİT AYKUT

Şairin Ölümü

İslam kültürü dairesinde yazılan sohbet kitaplarının siyaset, savaş, yemek, günlük zevkler, saray hayatı, ticaret, ülkeler, inanç grupları, fıkralar, açık-saçık şiirler ve tarih bölümleri dışında; dünyanın geçiciliğini ve kıyameti işleyen bölümleri de vardır. Gerek, İbn Abdirabbih'in kaleme aldığı *el-Iqdu'l-Ferîd* gibi erken dönem edebiyat antolojileri, gerekse İbşihî'nin kaleme aldığı *el-Mustazraf* gibi Memlûk dönemi sohbet kitapları, ihtiva ettiği onca konuyla beraber ölüm ve ahireti de ele almıştır. Bu kitapların bizdeki benzerleri, *Marifetname*, *Envaru'l-'Aşıqîn* gibi klasiklerdir. Ancak bizim kitapların özellikle cinsel malumat kısmının daha sansürlü olduğu dikkatli bir araştırmacının gözünden kaçmaz.

İşte bu tür eserlerin çoğaldığı 1000'li yıllarda sadece aşklar ve aşıklarla ilgili kitaplar da zuhur etmeye başlamıştır Arap edebiyatında. Bu kitaplarda önce efsanevi Arap şair/aşıklarından bahsedilir; konu, İmrüü'l-Qays, Nâbiğa Zubyânî, Antere ve benzerlerinin lirik aşklarıyla açılır, sayfalar ilerledikçe Abbasi saraylarındaki yüksek sınıfın romantik aşklarına geçilir, sonra yerel emirlerin ve bedevilerin maceraları anlatılır.

Bu kitapların belli bir faslı da aşkından ölen zavallı sevgililerle ilgilidir.

Miladi 1106'da ölen Bağdatlı Ebû Muhammed el-Qârî'nin aşıklarla ilgili *Mesâriu'l-Uşşaq* adlı ansiklopedik derlemesi, kendi alanının en hacimli kitabıdır. Altı yüzden fazla kısa aşk hikâyesi nakleden yazar, konuları son derece gerçekçi bir dille işlemiş; aşkından ölen bahtı karalara epey yer vermiştir eserinde.[1]

Yazar kitabının ilk sayfalarında Peygamberden bir hadis nakleder: "Kim aşık olur da eline fırsat geçtiği halde günaha düşmekten uzak durarak iffe-

tiyle ölürse şehitler zümresindendir."[2] Aşkın her türlüsünün yer aldığı kitap, kuşkusuz Endülüs tarzı sevgi ve mizah derlemelerine göre daha edeplidir. Bazı hikâyeler kısa, bazıları hayli uzundur.

Bu kitabın demesine göre Şair Muraqqış'ın ölümü aşktan olmuştur. Esmâ adlı kıza kavuşamayan şairin acıklı hikâyesini beş sayfada anlatan yazar, olağanüstü zengin bir dille ve sürükleyici bir üslupla aktarır duyduklarını.[3] Yer yer şairin şiirleriyle bezenmiş uzun hikâyeyi biz kısa hikâye üslubuyla veriyoruz:

Muraqqış'ın Ölüm ve Ayrılıkla Dolu Aşk Hikâyesi

Bana Ebû Galip kanalıyla gelen bir hikâyede, Büyük Muraqqış'ın[4] Esmâ adlı kıza duyduğu sevgi şöyle anlatılır:

Muraqqış henüz bıyıkları yeni terlemiş bir delikanlıyken amcası Avf b. Mâlik'in kızı Esmâ'ya tutuldu. Kız da onu sevdi. Muraqqış onunla evlenmek istiyordu; babasına açtı konuyu:

"Var git iste onu bana!" dedi. Ama babası sakin bir dille;

"Hayır! Önce namını duyurmalısın obana, sonra isterim o kızı sana." dedi.

O çağda Rebîa kabilesi henüz Yemen topraklarından çıkmamıştı.

Kızı istemeye gideceklerine dair türlü türlü vaatlerde bulundu babası; ama hiçbir ilerleme olmayınca Muraqqış durmadı, dönemin Arap prenslerinden birinin huzuruna çıktı ve muhteşem bir methiye döktürerek rüştünü ispatladı. Artık saray halkındandı, namı dört yana yayılmıştı.

Zaman, kızın babası Avf'ın satvetini ve gücünü kırmış, zor duruma düşen adam, Benî Utayf kabilesinin Murad oymağından gelen zengin bir talip çıkınca yüz develik bir mehir karşılığında kızını evlendirmişti onunla. Murad soylu adam kızı alınca Benî Sa'd b. Mâlik kabilesinin kaldığı bölgeden ayrılıp gitmişti.

Muraqqış kendine duyduğu güven ve kazandığı servetle memleketine döndüğünde emmi kızının kapısını aşındırmak için her şeye sahipti. Öte yandan kızın kardeşleri endişelenmeye başladılar; genç şaire gerçeği söylemeye cesaret edemiyorlardı, kendi aralarında toplanıp bir çözüm buldular:

"Aman, Esmâ'nın kocaya varıp buralardan göç ettiğini söylemeyelim! Öldü diyelim, ama inandırıcı olsun!"

Sonra besili bir keçiyi kesip etini yediler, kemiklerini özenle bir çarşafa sarıp hemen yakında bir yere gömdüler, üstüne de mezarı andıran alametler koydular. Muraqqış geldi, er kişi olmanın şartlarını taşıyan olgun bir adam havasıyla, yiğit, zengin bir şair olarak kapıya dayandı. Kızın kardeşleri, dillerinde kilit, suratlarında bulutla karşıladılar şairi; alışılmış hoş geldin faslından sonra acı gerçeği açıkladılar;

"Esmâ öleli epey oldu…"

Muraqqış sendeledi, yüzü kederle kasıldı, bunca yılın gurbet hasretiyle büyüyen aşkının vuslatı olmayacak mıydı? Emmioğulları onu kamış koltuktan kaldırdılar, kollarına girip keçi kemiklerini gömdükleri tümseğe götürdüler.

"Burası, Esmâ'nın nazik teninin son durağıdır" dediklerinde Muraqqış'ın gözleri doldu, eğildi, bir avuç toprak aldı ve öptü. Şair o günden sonra düzenli olarak bu "kabre" uğrar, gözyaşı dökerdi.

Derin hüznüyle baş başa, günlerini anlamsız uğraşlarla geçiren ve ancak yorulup uyuyakalınca kendini ve biricik aşkını unutan Muraqqış, bir sabah yataktan kalktığında sersem sersem elbiselerini giyerken iki afacan yeğeninin bağıra çağıra didiştiklerini duydu; ufağı cıyak sesiyle garip bir konuda hak iddia ediyordu:

"Hey, dokunma benim kemiğime, bu güzel topuk benim!" Büyüğünün sesi daha baskındı:

"Neden senin olacakmış? Bunu babam verdi bana, şu öteye gömdükleri keçiden arta kalmıştı, daha dün gibi hatırlıyorum!" Sonra tüm çocuklar gibi sesli sesli sohbet ettiler, keçi kemiklerinin nasıl gömüldüğünü ve Muraqqış amcaya o zaman neler söylendiğini anlattı en büyük olanı. Şair pencereden başını uzattı, büyük yeğenini çağırdı, çocuk irkildi ve önce saklamak istedi gerçeği, sonra çözüldü ve tafsilatıyla aktardı olan biteni: O tümseğin altında bir keçi vardı ve Esmâ'yı, Muradlı bir adamla everip uzaklara göndermişlerdi.

Muraqqış'ın evinde hizmetçilik yapan genç bir kız vardı; Gafîle kabilesinden olan kocası da Muraqqış'ın ücretli işçisiydi. Şair hemen kapıya çıktı, genç hizmetçiye kocasını çağırmasını emretti; Muradlı adamı aramak üzere yola koyulacaklarını, bu yüzden uzun yola dayanıklı develeri derhal hazırlamasını istedi.

Hizmetçi kız, efendisinin emirlerini yerine getirdi, kocası da kısa zamanda develeri hazır edince üç kişi beraberce yola koyuldu. Haftalar süren çöl taraması şairin umutlarını tek tek söndürüyordu, o kum tepesi-

nin ardı, şu vaha, ötedeki kayalıklar derken çektiği acıların ağırlığına daha fazla dayanamayan Muraqqış hastalandı ve deveye binemez hale geldi, sedyeyle taşınmak zorundaydı. Üç kişilik aşk kafilesi Güney Arabistan'ın uçsuz bucaksız çöl ve kayalıklarında dönüp durdular. Herkes yorgundu, nihayet Murad kabilesinin yurduna yaklaştılar; Necran bölgesinin alt taraflarında bir kayalığa sığındılar. Muraqqış ateşler içinde yanıyordu, asla derin uykuya dalamıyor;

"Esmâ nerdesin, geldim, duy beni!" diye sayıklıyordu. Bir ara şair dalınca Gafîleli işçi karısına çıkışmaya başladı:

"Bırak şu adamı mağaraya! Çekip gidelim buradan; hastalandı, geberecek yakında, üstelik bizi de peşine taktı, Allah'ın dağına getirdi! O gidici, besbelli ama arkasından da biz gireceğiz çölün kumlarına! Ne yiyeceğimiz kaldı ne içeceğimiz!" Hizmetçi kız hıçkıra hıçkıra ağladı; adam diretiyordu:

"Eğer beni dinlersen ne âlâ, beraber gideriz buradan! Efendin de kalsın, ne hali varsa görsün! Ama dinlemezsen, ben çekip giderim!"

Muraqqış bu sözleri duyuyor ama yerinden kımıldayamıyordu. Babası onu ne kadar da severdi; henüz küçücükken kardeşi Harmale'yi ve onu okutmak için yazı ilmini bilen Hîreli bir Hristiyan Arab'a göndermişti. İhtiyar onlara yazı yazmayı öğretmişti. Muraqqış çocukluğunun mesut günlerinde gezinirken dinlenmişti biraz. Hizmetçiyle kocası mağaranın bir köşesinde uyuyup kalınca titreye titreye yerinden kalktı, ağrıyan kafasını fazla kaldırmadan en sevdiği devesine yaklaştı ve yerde geviş getiren hayvanın üstündeki yük heybesinin iç kısmına şu beyitleri yazdı:

Ah, benimle mağaraya düşen bedbaht yoldaşlarım,
Bekleyin biraz daha, ne olur, uçmayın yanımdan acele etmeyin!

Bu yalnız yolcunun ruhu, bir kuş gibi bağlı molanıza
Belki bir insan, belki bir cin, belki öğlen belki geceleyin,

Koşar adımlarla yaklaşır, yarıktan içeri süzülüverir de,
Muştular getirir, gül kokan ellerinden, sevdiğimin.

Ey yolcu, kim olursan ol, gör bunu, haber sal benden,
Dostum Sa'd oğlu Enes'e ve canım kardeşim Harmele'ye.

Allah sizi ve babanızı kutsasın, bereket yağdırsın obanıza
Gafîleli şimdi paçayı kurtarır ya da öldürülür ertesi gün.

Artık kim haber verecek obama bir Muraqqış vardı eskiden,
Yol arkadaşlarına yük oldu, mağaraya terk edildi hemen,

Uzaktan ulumalar geliyor; önce sırtlanlar belirecek sonra arslanlar, alıcı kuşlar,
Tenimi koklayacak, henüz Esmâ'ya değmemiş göğsümü parçalayan uçuşlar.

Gafîleli işçi sabahleyin karısıyla beraber çekip gitti. Nihayet evlerine döndüler ve Muraqqış'ın öldüğünü söylediler. Harmele en baştan beri kızgındı ona, ağabeyini alıp giderken niye haber vermemişti ki? Üstelik şair mahzundu ve yarı hastaydı yola çıkarken. Harmele devenin heybesini indirirken ansızın şiiri gördü, son satırlar güçlükle çiziktirilmişti. Hemen koştu, hizmetçi kadınla kocasını çağırdı ve korkuttu onları. İkisi de suçlarını itiraf ettiler, Muraqqış'ı mağarada nasıl bırakıp geldiklerini anlattılar. Harmele kılıcını kınından çıkardığı gibi ikisini de öldürdü, hemen yola koyuldu. Onlara duyduğu öfke, kellelerinden akan kıpkızıl kanla dinmişti ama şimdi de ağabeyini sağ salim bulamama ihtimalinin verdiği elemle kavruluyordu.

Tarif edilen kayalıklara vardı, o mağaraya yaklaştı; civarda dolaşan bir gruba ağabeyini sorduğunda ona olan biteni anlattılar. Çok geç kalmıştı ama yine de duyduklarıyla teselli buldu:

Civardakilerin anlattığına göre şair ağabeyi, hizmetçiyle kocası gittikten sonra orada dolaşan bir çobana rastlamış ve çoban mağaranın ağzına yanaşıp sormuştu:

"Sen kimsin, burada ne arıyorsun?"

"Ben Murad kabilesinden biriyim; sen nerdensin, kimlerdensin?"

Kendini Muradlı gibi tanıtarak kurtulmak istemişti belki. Adam cevap verdi:

"Ben de uzak sayılmam, Muradlı bir zenginin koyunlarını güdüyorum?"

"Öyle mi? nasıl biri? Evli barklı mı?"

"Evet, Esmâ adında bir eşi var."

Muraqqış heyecanlandı, sanki hasta bedenine yeni bir can üflenmişti.

"Uzaktan gelen bir gelin mi bu kadın?"

"Evet, evet, hem güzel de!"

"Sana bir şeyler söylesem, bunları efendinin hanımıyla konuşabilir misin?"

"İmkânsız! O kadına yaklaşamam bile! Ama başka türlü bir irtibat sağlayabilirim; her akşam onun cariyesi gelir ağıla ve sürüdeki hayvanları sağar, bakracı da dosdoğru Esmâ hanıma götürür."

"Ya, öyle mi? Al şu yüzüğü, cariye bu akşam geldiğinde takip et, süt bakracının içine at bunu; yüzük Esmâ'ya ulaşırsa benim bu civarda olduğumu anlayacaktır, inan çoban dostum, sen de bu işimi yaparsan, çok sevap kazanacak ve hiçbir çobanın başaramadığı bir iş başaracaksın!"

Çoban yüzüğü aldı, cariye süt sağdıktan sonra ayrılırken onu lafa tuttu, gönlünü okşayan sözler söyledi; cariye utanıp kızararak kanatlanırcasın oradan ayrılırken çoban gizlice yüzüğü bıraktı sütün içine.

Esmâ önüne konan sütün köpüğünün durulmasını bekliyordu, sonra yavaşça bakracı eğdi ve uzun ayaklıya doldurdu, çöl akşamında eski yarini ve ana-babasını düşünerek sütü yudumladı. Epey dalmıştı, başını ufuktan ayırdı ve önüne bakıp ayaklıdaki son birkaç yudumluk sütü de bir dikişte bitirdi. O da ne! Dişlerine sert, madeni bir halka takılmıştı. Hemen kandile tuttu halkayı, bu bir zamanlar kendisini isteyen genç şairin yüzüğüydü! Yüreği yerinden fırlayacaktı, dudakları titriyordu; cariyeyi çağırdı;

"Bu ne, nerede buldun?"

"Efendim, vallahi hiç haberim yok!"

Kıza kuşkulu kuşkulu baktı;

"Tamam, şimdi var git, efendiyi bul ve benim çağırdığımı söyle!"

Cariye koşa koşa çıktı evden, Necranlıların takıldığı meyhaneye ulaştı.[5] Esmâ'nın kocası ağzı şarap kokarak korkuyla vardı evine;

"Ne oldu, tehlike mi var, niye çağırdın beni?"

"Bir şey yok, sadece çobanın hangi Cehennemdeyse çağır da gelsin buraya!"

Çoban biraz sonra korka korka gelmişti. Esmâ;

"Sor bakalım ona, nerede bulmuş bu yüzüğü?" Çoban cevap verdi:

"Birkaç keçi, dağın eteklerinden yukarı doğru tırmanmıştı, onları indirmek için peşlerinden çıktım; bir de ne göreyim, bitkin bir adam! Benimle konuştu, ona sizden, efendiden bahsettim. 'Bu yüzüğü Esmâ hanımın içeceği sütün içine koyarsan çok sevap işlersin!' dedi. Kendisi hakkında fazla bilgi vermedi, zaten son nefesinde gibiydi, çok bitkindi."

Esmâ'nın kocası evin efendisi olmak sıfatıyla bu işten kuşkulanmıştı. Bu adam kimdi ve karısını nereden tanıyordu? Hışımla sordu:

"Bu yüzük de ne? Kim bu adam?"

"Bu yüzük bir zamanlar beni çok seven ve isteyen Şair Muraqqış'ın yüzüğü! Oradaki zavallı belki odur."

Esmâ ağlıyordu. Kocası karmaşık hislerin istilası altındaydı, gözünü çöle sabitledi sonra Esmâ'nın başını göğsüne bastırdı ve harasından iki küheylan çıkarılmasını istedi. İki soylu at hazırlandı; birine adam diğerine eşi Esmâ bindi, önce çorak çölü geçtiler, sonra kayalıklara ve arkasından çobanın tarif ettiği dağa yaklaştılar, geceyarısı gün ışıklarına yenilmeden mağarayı buldular. İçeri girdiler ve hemen yüklenip aşağı indirdiler.

Şair zar zor gördü onları, tek sermayesi olan şiir, olağandışı bir kudret ve inatla döküldü ağzından:

"Süleymâ tarafından doğan bir soğuk melek yaklaştı yanıma,
Uyandırdı beni ölümcül uykumdan yoldaşlarım uyurken,
Taş yatağımda dört dönüyorum, yöneliyorum kendime yavaşça,
Esmâ'yı anıyorum, insanlar adım adım uzaklaşırken benden.

Sonra belli belirsiz bir meşale geçti, fersiz gözlerimin kenarından
Salkım salkım Arta yemişinin[6] alevlerinde çıtırdadı, ümitsiz bakışlarım,
Meşalenin çevresinde yabani bir ceylan vardı, beyazdı gerdanı,
Ve yaban sığırları ve gazeller uyanmamıştı derin uykularından.

Yumuşak, alabildiğine yumuşak tenli kadınlar hiç bilmez mi acıyı,
Sokulan, sokuldukça ısıtan bakireler şimdi mi geçiyor yanımdan?
Yürürken seslerini duyamazsın onların, put kesilir bütün kainat,
Sarsıldıkça birinin bedeni, dökülür ipek giysileri dört bir yanından.

Ayrı düştüm, o yabani ceylanların mızraklarla korunan ormanlarından,
Ayrılık, nehir sözlerin kuruması, iri gözlerin ufkumdan silinmesiydi,
Ben nasıl bir tayfayım, gidip bağlandım ihanet denizinin kaptanına,
Ben nasıl bir avcıyım, vuruldum ve kovuldum kendi çayırlarımdan.

Öyle pürüzsüz yanakları var ki orada, utangaç bir tebessümle ışır da,
Saçın yavaşça kayıp düşmesiyle şakaklardan, açılır aşkın kuyusu,
Kalbin sesi bastırır tüm sesleri, ayrık beyaz dişlerden çıkan fısıltıyla,
Buz sarkıtları düşer çatılardan, saplanır göğsüme bir soğuk bakışla.

Ben de bir zamanlar bir güzel zalime yandım, yaktı bütün gençliğimi,
Soylular, prenslerin kabesi oldu, üstten gelen ağır kahkahaların,
Visal ümidiyle yanaşsam ona, yanaşmak işkencelerle süslenirdi,
Kavuşsa gözlerim, boynum ezilirdi, altında, paslı bukağıların.

Muraqqış'ın gözleri ölüm sarhoşluğuyla geriye doğru kaymıştı. Yüzü beyazdan kül rengine dönmüş, akşam çöken çöl soğuyuyla bedeni kaskatı olmuştu. Şairin son nefesi hafif ve zahmetsizdi. Esmâ ona sarıldı ve incelmiş belini sarstı, sonra kulağını parça parça elbiselerin altındaki tozlu göğse dayadı; ses yoktu.

Esmâ ağlamadı.

Muraqqış'ı Murad arazisine gömdüler.[7]

Sûfî Dilinde Ölüm: Beş Renkli Bir Tayftan Sağ Salim Geçmek

Sûfî bakışın egemen olduğu eski metinler, saf şiirin düzyazıya bürünmüş en güzel kızlarıdır. "Ne giyse yakışan" bu güzeller en çekici giysileriyle önünüzde belirdikte göz dalar, hayret makamı tüm mertebelerin yerini tutar; dil lâl olur, bir kısa şerh düşersiniz bu metinler üzerine, ama düştüğünüz şerh açmaz onları, belki sinelerini daha sıkı kapatır. Her cümle, başlı başına bir imge ırmağı olur ve siz kıyıdan uzaklaştıkça yavaş yavaş denize erişir, kendinizi sessizce dalgalara kaptırırsınız.

Madde 225 - Bir cesedi ihrak fırınlarında yaktırmak için aşağıda yazılı vesikaların vücudu lazımdır:

1 - Ölünün hastalığı esnasında tedavisiyle meşgul olmadığı malüm ve sabitolan resmi bir tabip tarafından verilmiş olup vefatın her hangi gayritabii bir sebepten mütevellit olmadığını bildiren bir rapor ve defin ruhsatiyesi.

2 - Cesedinin yakılmasını arzu ettiğini mübeyyin olup mevtanın hayatta ikenyazdığı vesika veya bu hususta şifahen arzu izhar ettiğini işitenlerden laakal üç zatın tahriri şehadet ve tasdikleri.

3 - Müteveffanın ölümünü mucip olan sebebin herhangi cinai bir fiilden münbais olduğuna dair hiç bir şüphe mevcut olmadığını bildiren ve mahalli polis idaresi tarafından verilen vesika.

İşbu vesikalar ihraktan laakal yirmi dört saat evvel mahalli belediyesine ibraz olunarak alelüsul vefat defteri mahsusuna işaret edildikten sonra ihrak müsaadesi verilir. Defnedilen ölülerin defninden sonra ihrak için kabirden çıkarılmalarına müsaade edilmez.

Madde 226 - İhrak neticesi cesetten hasıl olan bakaya hususi kablar derununda mezarlık dahilinde bir dairei mahsusada hıfzedilir.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, Birinci Fasıl, Mezarlıklar ve ölülerin defni]

Sûfî bakış, mahrem ve mayınlı alanları kelimelerle tarayan dervişlerin delici bakışıdır.

İbn Arabî konusunda sayılı otoritelerden olan ve en kapsamlı sözlüğü hazırlayan Dr. Suâd el-Hakîm'in de belirttiği gibi ölüm en çok sûfîlerin dilinde güzeldir. Sûfî için ölüm, beden zincirinden kurtulma, mutlak varlıkta fani olma ve Rahman'a kavuşma anlamına geliyorsa, son nefes, Hakk'a giden yolda bir tür taç giyme merasimi değil midir? Can uçar, ruh cesedi terk eder; artık yeni bir başlangıcın tüm güzelliklerine kapı aralanmıştır.[8]

Ölüm sûfî dilinde önce iki farklı anlama gelir. Ruhî ölüm, ilahi yansıma ve kalbî açılışların bitimini, bir tür mahrumiyet ve perdelenme halini ifade ederken; nefsin ölümü, bedenin arzularına köle olmaktan kurtuluşu ifade eder. Ayrıca, kim tutkularına köle olmazsa nefsini öldürmüş ve kendi ışığıyla yeniden diriltmiştir özünü.[9]

Tasavvufî düşüncenin önde gelen temsilcisi İbn Arabî'ye göre beden, şehir; ruh ise şehrin valisidir. Ruh sahip olduğu şehrin ihtiyaçlarını temin eder, maslahatlarını gözetir. İşte ölüm, bu valinin görevden azli anlamına gelir; o azledildiğinde önceki yetki ve sınırlardan kurtulmuştur ama mutlak varlıkla ilgisi devam etmektedir. O halde ölüm, özel bir tarzda özel bir geçiş sürecidir. Şöyle der İbn Arabî:

> Ölüm, hayatın tümden yok edilmesi değil, valinin görevden azledilmesidir.[10]

> Ölüm, bizim açımızdan, ruhlarımızın bedenlerimizle ilgili işleri bir kenara bırakarak çekip gitmesidir.[11]

> Ölüm Dünya konağından Ahiret konağına geçiştir.[12]

> Ölüm her nasılsa gelecektir bir gün... Ama ben ölümden başka bir şeyi değil, şu yurttan çekip gitmeyi anlarım. Şehitler ölümle nitelendirilmezler değil mi? Onlar için de bu diyardan göçüp gittiklerini söyleriz.[13]

Ölüm, insanın tüm cüzlerinin çözülmesi ve her cüzün asıl haline dönmesidir. Şöyle der İbn Arabî:

> Ölüm tüm işaretleriyle çıkıp gelince [beden] ülkesini boşaltır, ruh ile ceset birbirinden ayrılır ve her şey döner aslına. Ölüm bedeni tüm parçalarıyla toprağa teslim ederken ruhu alıp yükselir.[14]

> Ölüm gözlere ırak, sanki gözden silinmiş bir hayattır. Zira hayat iki kısımdır; biri telif halinde bulunan görülür hayat; diğeri ölüm diye adlandırılan çözülme halindeki hayat.[15]

> Ölüm derli toplu olanı dağıtıp bağlantıları koparark tüm sağlam kuşakları çözünce; bu hali ayrılık diye de adlandırmak uygun düştü.[16]

> Nefsin gıdası kesilince hareketleri zayıflamaya başlar ve [dört unsurdan havayla bağlantılı olan] havai tutkuları da kaybolur gider. Hava gidince [ateş unsurunca temsil edilen] şehvet yangınları söner, böylece nefis ölür. Nefsin ölümü, tamamen yok olması değil, ateşin çakmak taşına gizlenişi gibi, toprağa gömülen kemik ve diğer bedensel parçalara sinmesi demektir. Nasıl ki kıvılcım ansızın birbirine sürtülen çakmak taşlarından doğar ve ateş olur; işte öyle, ikinci üfleyişle canlanır ruhlar ve kurumuş kemiklerden diriltilir insanlar. Sura ikinci üfleyiş, ölümden sonraki hayat için diriliş parolasıdır.[17]

Ölüm renk renktir. Büyük sûfî Hâtem el-Asamm'ın da nitelendirdiği gibi yücelme yolunun yolcusu "sâlik", ölümün her renginden geçmelidir:

> Kim bizim yolumuza girerse nefsinde dört üstün hali yaşamalıdır: Açlık anlamına gelen beyaz ölümü, sıkıntılara direnmek anlamına gelen kara ölümü, arzulara boyun eğmeme anlamına gelen kızıl ölümü ve son olarak yeşil ölümü tatmalıdır; gerektiğinde yama üstüne yama atarak aynı elbiseleri defalarca giymekten bahsediyorum![18]

İbn Arabî de aynı tanımları alır ve kullanır ancak kendine özgü yorumları eklemekten geri durmaz:

> Beyaz ölüm somut duyularımızla aldığımız dayanılmaz acılar,
> Kızıl ölüm ruhsal acılarımız,
> Kara ölüm aklımızın tattığı acılar,
> Ve yeşil ölüm parça parça dökülen çiçektir.[19]

> Sıkıntılara katlanmaya siyah ölüm dendi, çünkü gam ve keder nefsi kuşatan karanlıktır. Karanlığı siyahtan daha iyi ifade eden renk var mı?[20]
> Nefsin arzularına karşı koyabilmeye kızıl ölüm dendi; çünkü nefse karşı

> koymak, kan gibi kızıl bir direniştir ve ihtiraslarına boyun eğmeyen adam nefsini kurban edip al kanlara boyanmıştır bence. Kızıl ölüm mertebesini hak edenler, ancak Melâmetî mizaçta olanlardır.[21]
>
> Şöhret ve övgüye değil, [doğal olarak] giyilen yamalı elbiseye yeşil ölüm dendi; çünkü nasıl ki yeryüzü çiçekler ve bitkilerle yeşilin tonlarını taşır; yamalı elbise de öyle görünür bana.[22]

Halkın Dilinde Ölüm ve Toprak

Halkın dilinde ve hafızasında ölümü aramak, bir anlamda, halka okunan ve onun muhayyilesini harekete geçiren klasikleri arayıp bulmak demektir. Halkın dilinde kabir, kimileri için ejderhalarla dolu bir Cehennem vadisi, kimileri içinse Cennet bahçelerinden bir bahçedir. Bu bağlamda, Ahmed Bîcan Efendi'nin, Anadolu'da yüzyıllar boyunca okutulan *Envâru'l-Âşıqîn* adlı eserinin "Kabir ve Ölüler" bahsini sunmadan geçemeyiz:

> Ve nakildir ki Sıhâh-ı Müslim'de Peygamber aleyhisselâm eyitdi: Haçan bir mümin kişiyi kabre koysalar Münker ve Nekir gelüb sual iderler; Rabbin kimdir? Ve dinin ne dindir? Ve Peygamberin kimdir? deyu. Cevap budur ki eyide: [: şöyle desin] Eşhedu en lâ ilâhe illellah ve Eşhedü enne Muhammeden abduhû ve resûluh ve dînî İslam [: dinim İslam].
>
> Peygamber aleyhisselâm eyitdi: 'Kabir dünyanın âhiridir ve ahiretin evvelidir. Herkim kabirden kurtuldu, gerü kalan azaplardan dahi kurtuldu.'
>
> Peygamber eyitdi: 'Bir kişinin ölümü şiddetlü olsa anın içun gussayaman ki [: kederlenmeyin], anın cemî hataları ölüm zahmetiyle gitdi, anınla Uçmak [: Cennet] arasında ancak ölüm kaldı. Ve nakildir ki İmam Gazâlî rahmetullahi aleyh eyitdi: Haçan bir mümin ölse ölenlerin canları anın ile buluşur; eyidürler [: söylerler ki]: Fülan kişinin hali nicedir? Ol kişi eyide: Hoşdur! Anlar eyideler: Ya fülan kişinin hali nicedir? Ol kişi eyide: Ya size gelmedi mi [onun hali hakkında bilgi] ? Anlar eyide: Hayır gelmedi! İmdi malum oldu ki ehl-i iman değil imiş. Gayrı yola gitdi diyeler.
>
> Peygamber aleyhisselâm eyitdi: Herkim Cuma günü atasının ve anasının kabirlerin ziyaret eylese Hak Teâlâ anların cümle günahın yarlıgaya ve kendünün günahın yarlıgaya. Bir mümini kabre koydukları vakit bir yeşil bağçede oturur ki ol bağçenin yetmiş arşun uzunluğu ola. Eger kafir olursa Tamu [: Cehennem] derelerinden bir dereye bırağurlar ve doksan dokuz ejderha Kıyamet'e dek ana azap iderler. Anunçun doksan dokuz ejderha oldu ki Hak Teâlânın doksan dokuz ismini inkâr eylediler. Hak Teâlâya

ol isimler sağışınca anlara azap eyleye ve doksan dokuz ejderhayı anlara musallat eyleye!

Müminler kabrini ziyaret eylemek sünnetdir. Amma ikindüden sonra ziyaret eylemek müstehapdır. Ve yine irtesi sabaha değin ve dûşenbe gün ve pençşenbe gün ve Arefe gün ve Bayram gün ve Âşûrâ gün ziyaret eylemek gerekdir. Zira o günlerde ervah [: ölenlerin ruhları] kabirlerini ziyaret idenlere nazar iderler.

Ve kabir ehline şöyle tazim eyleyeler ki diri iken ol kadar tazim etmiş ola. Yüzünü ve elini kabre sürmeyeler ki Nasârâ [: Hıristiyanlar] öyle eder idi, anlara benzemeyeler! Ve nakildir ki ölüm acısı bin kerre kılıç ile urmakdan artıkdur [: fazladır.] Bazı rivayetde üçyüz kere kılıç ile urmakdan artıkdur [dendi.] Ölümden sonra Uçmağa varınca yüz belâ vardır. Ve mümin azab-ı kabirden kurtulmaz meğer ki üç nesne ile kurtula; biri yalan söylememek ile ve biri bahillik [: cimrilik] eylememek ile ve biri kimseye sûizan eylememek ile ve biri şek [: kuşku, şüphe] getürmemek.

Kabir azabı ekser bevilden olur ki gövdesine değmiş ola da yumaya. Ve nakildir ki Peygamber aleyhisselâm eyitdi: Haçan bir kişi Âyetelkürsü okusa, sevabın kabir ehline bağışlasa Hak Teâlâ hazretleri ol kişiye peygamberler sevabın vire; her harfine bir ferişte [: melek] yarada, [bu melekler] Kıyamet'e değin ol kişi içun ibadet ideler.[23]

Ancak Ahmed Bîcân Efendi'nin bu yarı fakih, yarı derviş bakışının ötesine geçen ve toprakla hemhal olan sûfî şairler de yer etmiştir halkın hafızasında. Toprak Allah'ın en sevgili kullarının yattığı yerdir ve hor görülmez, ölenler de gittikleri yerden memnundurlar. Sûfî şairlerin eserleri nesiller boyu okutulmuş ve bugüne kadar gelmiştir. Ben kendi hesabıma dedemin dilinden dökülen eski bir Yunus divanındaki ölüm ve toprakla ilgili bazı beyitleri hiç unutmuş değilim. Henüz dört-beş yaşındayken bu beyitler kulağıma dökülürken belki de Türkçeye sevgimin ilk tohumları aşılanıyordu bana. Dedem önce kalın Siyer kitabından manzum bir fasıl okur, sonra kenarda haşiye kısmından Battal Gazi'ye geçer, ardından da uykumuz gelmeden Âşık Yunus'tan birkaç beyitle tamamlardı akşam sohbetini. Bu beyitler öylesine güzel ve dile tutunan cinstendi ki yıllar sonra bile bir ucundan başlayınca öbür ucundan çıktığım olurdu. İşte birkaçı:

Hor görmegiz toprağı, gördünüz kimler yatur,
Hanı bunca evliya, yüzbin peygamber yatur,

Cennetde buğday yiyen, gaflet gömleğin giyen,
Ka'be'ye bünyad ören Âdem Peygamber yatur.
Ol Tur Tağı'na çıkan, mevlâyile söyleşen,
Bin kelimatı kılan Mûsâ Peygamber yatur,
Ol şahin gibi duran, divlere hüküm kılan,
Tahtını yel getüren Süleyman Peygamber yatur,
Ol bazerganlar satub kuyuda dûşak olan,
Yakub Peygamber oğlu Yusuf-i Ken'an yatur,
Arkasıyla kum çeken, gözyaşıyla yoğuran,
Ka'be'ye bünyad uran Halil İbrahim yatur,
Kurban içun emralan, emre itaat kılan,
İbrahim peygamber oğlu İsmail kurban yatur,
Burağa binüb giden, yedi göğü seyreden,
Varuben dizar gören görklü Peygamber yatur,
Gündüz taam yemeyen, gün uyhusun görmeyen,
Ümmetiyçun kayıran server Muhammed yatur,
Dört kitabı okuyan, Şeytanı hem tokuyan,
Sineleri dolu Kur'an, Ebûbekr –Ömer–Osman yatur[24]
Selâsil-i şehrin yıkan, kafirin oda yakan,
Zülfikarını çalan, Ali-yi arslan yatur,
Ali'nin sülaleleri, Kur'an okur dilleri,
Fatıma ana oğulları, Hasan Hüseyin yatur,
İğnesin denize atan, balıklara getürten,
Tac u tahtı terk eden İbrahim Edhem yatur,
Gündüzler saim olan, Geceler kaim olan,
Evliyalar ârifi, Bayezid Bistam yatur,
Hakikat erenleri, geçti dünyadan her biri,
Konya'da Mevlânâ Hudavendigâr yatur,
Çoktur Hakkın has kulları, fikreyle sen hep bunları,
Zikreylesem erenleri, görsen ne sultanlar yatur,
Yunus sen de ölürsün, kara yere girersin,
Mürşidlerin ulusu, Emre-i Sultan yatur."[25]

Vahyin Dilinde Ölüm: Uyku, Huzur, Hüzün ve İntizar

Kur'an'da elliden fazla "mevt" ve birkaç yerde "memât" kelimesi geçer.[26] Ortaçağın meşhur dil ve *Kur'an* bilgini Râgıb İsfahânî, *Kur'an* sözlüğünde ölümün anlamlarını beş şıkta ele alır.[27] Buna göre ölüm, hayatın değişik anlamlarının karşıtı olarak;

Bitki, hayvan ve insanda var olan yaşama ve gelişme gücünün bitişidir. "O, ölü toprağı diriltir"[28] "Biz o suyla ölü bir beldeyi dirilttik"[29] ayetlerinde ölüm kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. İnsanda somut duyumsama kabiliyetlerinin yok olması da "ölüm" olarak nitelendirilir *Kur'an*'da; "o, 'Keşke daha önce ölüp gitseydim' der"[30], "o, 'Ölüp gittiğim zaman mı diri bir halde çıkartılacağım?' der"[31] ayetlerinde ölüm somut hislerin kaybolması anlamındadır. Anlama ve öğrenme kabiliyetinin yok olması yani cehalet de bir tür ölümdür: "O adam daha önce ölü değil miydi? Biz onu [bilgiyle donatıp] diriltmişizdir".[32] İsfahânî'ye göre Peygambere yapılan şu hitapta da "ölü" kelimesinden cahil ve anlayışsız kişiler kastedilmiştir: "Sen ölülere sesini duyuramazsın!"[33] Hayatı gölgeleyen derin hüzün de ölüm gibidir. Nitekim şu ayetteki ölüm bu anlamdadır: "Ölüm ona her köşeden gelir de ölemez bir türlü!"[34]

Ölüm uyku anlamına da gelir. Ölümün ağır ve uzun uyku, uykunun ise hafif ölüm olduğu vurgulanır klasik Arapça metinlerinde. Türkçeye vefat etme anlamında çevrilen "tüvüffiye" kelimesi de aslında, yerine getirilme, teslim alınma, ifa edilme anlamına gelir ve ölüm için kullanılır. Aynı kelime açıkça uyku için de kullanılmış, uykunun da ölüm gibi olduğu vurgulanmıştır. "Sizi gece teslim alan odur."[35] "Allah ölüm anında ruhları teslim alır, henüz ölmemiş olanın da uykusunda ruhunu teslim alır."[36]

"Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin; onlar Rab nezdinde diridirler."[37] İlk öldürülen insan Âdem'in oğludur, onu öldüren de kardeşidir. Bu olay, şöyle anlatılır *Kur'an*'da:

> Ve Âdem'in iki oğlunun haberini oku onlara,
> Hakikat neyse öyle oku,
> Hani ikisi de kurban sundu lâkin,
> Birisinden kabul edildi, diğerinden edilmedi,
> 'And olsun seni öldüreceğim!' dedi biri, diğeri cevap verdi:
> 'Allah, ancak hakkıyla Rabbini bilip sakınanlardan alır kurbanı,
> Ve and olsun, beni öldürmek için ellerini uzatsan,
> Ben sana kıymak için el kaldırmayacağım inan!
> Ben çekinirim, tüm evrenleri yaratan Rab'dan,
> Senden muradım, hem benim günahımı,
> Hem de kendi suçunu yüklenerek ateşe atılman,
> İşte böyle olur, böyle gelir cezası zalimlerin!'

An geldi, benliği azdı birinin ve itti onu cinayete,
Canına kıydı kardeşinin, kaybedenlerden oldu,
Ve Allah, yeri eşeleyen bir karga gönderdi; öğretsin o katile,
Masum kardeşini nasıl gömeceğini göstersin,
'Yazık bana, vay bana şu karga kadar olamadım,
Âciz kaldım biricik kardeşimi gömmekten'
O artık pişmankârlar zümresinden...[38]

Ölüm herkes için kaçınılmaz sondur ama bitiş değildir. Peygamber de ölüp gidecektir bir gün, o da insandır; önemli olan sözüdür: "Elbette, sen de öleceksin ve onlar da ölecek."[39] "Muhammed de ancak bir elçidir; ondan önce elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya katledilirse siz ardınıza dönüverecek misiniz? Her kim ardına dönerse elbette Allah'a zarar verecek değildir!"[40]

Ölüme dair ilginç yorumlardan biri de tabut üzerindeki örtüye yazılması âdet olan şu ayet hakkındadır: "Muhakkak, her nefis ölümü tadıcıdır."[41] Bazı *Kur'an* yorumcuları bu ayetin genel, düz bir anlamı bulunduğunu ve maksadın; "herkesin bir gün öleceğini vurgulamaktan ibaret" olduğunu savunmuşlardır. Ancak bazı eski yorumcular buna itiraz etmiş, ayette tatma anlamında "zewq" kökünün gelecek veya geniş zaman eylem kipinde (: yezûqu) değil, etken ortaç isim kipinde (: zâiqa) kullanıldığını; ismin süreklilik ifade ettiğini, dolayısıyla her insanın dünyada geçirdiği her an bir çözülme ve eskime yaşadığını; o halde can sahibi varlıkların her an bir tür ölüm yaşadığını/tattığını savunmuşlardır.[42] Burada ölüm hayatla daimi bir diyalektik ilişkiye girer; hayatın doğuşundan itibaren ölüm de var olur. Tanrı hariç hiçbir varlık bu diyalektik ilişkiden kaçamaz; *Kur'an*'da iyilik kötülük, dost düşman, gece gündüz, ölüm hayat gibi zıtlıklar çok yoğun bir şekilde işlenir ancak Allah hepsinin de efendisi ve yaratıcısıdır. Allah şeytanı da yaratandır, melekleri de; ölümü de yaratandır hayatı da. Dolayısıyla mümin insan için zıtlıklar ebedi tragedyaların doğuşuna yol açmaz, sadece dönemsel hakim renkleri ifade ederler. Ölümün ucu yaşam, sevmenin ucu uzaklaşma, gecenin ucu gündüzdür. Siyah olaylar için ayrı bir Tanrı beyaz olaylar için ayrı bir Tanrı, kötülük için özel bir Tanrı, iyilik için özel bir Tanrı, müminler için ayrı bir Tanrı, kafirler için ayrı bir Tanrı yoktur. Tanrı herkesin Tanrısıdır; yerin, göğün, taşın, toprağın, siyahın, beyazın, suçlunun, suçsuzun, Müslümanın, Mecusinin Tanrısı tektir. Ancak insanların bir kısmı Tanrı'nın her ismi ve niteliği adına ayrı bir maske yapmayı tercih

ederek pek çok ismini ayrı ayrı tanrılarmış gibi görüp panteonlar düzenlerler. Allah Qâhir (: her şeye egemen), Muhyî (: dirilten), Mümît (: öldüren) ve Qâdir'dir (: mutlak güç sahibi) ve bazıları bu nitelikler adına Tanrılar bulur; Zeus ve Hades'ten bahseder ya da Jüpiter adına heykeller dikerler. Allah'ın isimleri arasında Rahman ve Rahim gibi cemal (: ihsan, rahmet ve bağışlama) ifade eden isimler Müntaqim ve Qâhir gibi celâl (: kudret, egemenlik ve yargılama) ifade eden isimlerden daha çoktur.

Allah ölümü de hayatı da insanın kendi eylemlerinin sonuçlarına tanık olması ve imtihan için yaratmıştır.[43] Ölüm mümin için ne kaçılacak bir "sonsuz bunaltı kaynağı", ne de unutulup bir kenara atılacak fantazyadır. Ölüm hak, mahşer kesindir. Âhiret belirsiz bir manzara değil, alabildiğine canlıdır ve hesaba çekilme de kaçınılmazdır. Tragedya, tanrılar panteonunda tanrıların ebedi kavgası ve bunun insanlara yansıması sonucu çözülmeyen dertlerin çıkışıyla doğar. Oysa mümin için Tanrı tektir ve çözülmeyen yumak, dönüşmeyen hal yoktur. Ölü bir gün dirilir, diri bir gün ölür, said şakî, şakî said olur, mümin kafir, kafir mümin olur; kalpler Tanrı'nın iki parmağı arasında alt üst olur; bir ırmaktan çıkar, başka ırmağa "meyleder." Ölüm mümin için sadece zulüm ve yaradılışı bozmaya yönelik günahlar işlemişse korkutucudur. İnanmış ve salih amel (: Tanrı rızasına uygun, iyi, yararlı iş) işlemiş bir insan için ölüm, dosta varıştır: "Ey tatmin olmuş ruh! Haydi gel, hem hoşnut hem de sevilen biri olarak dön Rabbine!"[44]

Madde 227 - Cesetlerin tamamiyle tahallül ve tefessühünden evvel mezarlar açılarak ölülerin çıkarılması için behemehal mahalli belediyesinin müsaadesi alınmak lazımdır. Bu hususta sıhhat memurlarının mutalaası alınmalıdır. Adli-otopsiler bu hükümden müstesnadır. Yalnız mahalli belediyesine keyfiyet bildirilir.

Madde 228 - Bir ölünün gerek defninden evvel ve gerek defninden sonra bir kasabadan diğerine nakli için vefat veya defin mahalli olan şehir veya kasaba belediyesinin vesikası istihsal olunur. Bu vesikanın alınması için ölü henüz defnedilmemiş ise defnine ruhsat verildiğini mübeyyin vesikanın ibrazı lazım gelir. Defnedilmiş ölüler için evvelce vefiyat hakkındaki defteri mahsusuna işaret edilmiş olan kayıtların bir sureti çıkarılır ve bundan başka da her iki halde vefatın sebebi nakli halinde sıhhi bir mahzur tevellüt etmiyeceğine dairtabibin tasdiki iktıza eder.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, İkinci Fasıl, Ölülerin çıkarılması ve nakli]

Ölümün izi ve kabirler de korkutucu değildir. Mezarlar evlerin kıyısında, dirilerle yan yana ibret verici levhalar halinde kendilerini gösterirler. Mezarlardan hortlak çıkmaz; dolayısıyla kuzey ülkelerinin o derin korku edebiyatının tadına varmak zordur bir mümin için. İyi insanların kabrinin ne denli küçük ve mütevazı da olsa çevreye ferahlık ve huzur verdiğine, kötülerin kabrinin ise ne denli büyük, muhteşem de olsa tiksinti, soğuk-

luk ve kaçma hissi uyandırdığına inanılır. Kabrin küçük ve sevimli olanı makbuldür. Devasa kabirler boş ve anlamsız bir gurur hissinin dışa yansımasından ibarettir. Peygamber pek çok hadisinde kabirlerin mütevazı yapılmasını vurgulamış, mezarları puthaneye çevirmemek gerektiğine dair uyarılarda bulunmuştur. Kabir bedenin doğal bir biçimde çözülerek en kısa zamanda tekrar toprağa kavuşmasını sağlayacak şekilde yapılır. Uygulama biçimi ta peygambere dek uzanan cenaze geleneğinde ölünün bedeni dualarla "toprağa verilir". Ölünün bedenini, toprakla temas etmekten koruyacak demir dolap, ağır maun tabut ve kilitli taş oda gibi sert kapalı bir cismin içine koymak doğru değildir. Ölünün ruhu yaşamaktadır ve bedenin toprakta çözülememesi onu rahatsız edecektir, tıpkı arkasından bağıra çağıra ağlamanın ya da alkışlı anmaların onu rahatsız ettiği gibi. Tabut sadece bir araçtır; görevi, cenazenin yıkanıp içine konmasından mezara gömülmesine kadar birkaç saat sürer ve biter. Cenaze çok önemli bir sebep olmadıkça geciktirilmez; sağ yanı üstüne uyur vaziyette canlı bir insan gibi yatırılır kabre ve yüzü kıbleye çevrilir. Daha sonra kabrin kapatılması esnasında geri doldurulacak toprağın sert bir şekilde naaşa çarpmaması için tedbir alınması, gerekirse tahta perde çekilmesi doğru karşılanmıştır. Defin işlemi bitince orada bulunan herkese, "topraktan geldikleri, yine toprağa dönecekleri ve zamanı gelince tıpkı bir tohum gibi yine topraktan dirilecekleri" hatırlatılır. Mezarın kime ait olduğunun bilinmesi için baş tarafa temiz bir taş, düzgün bir tahta konması ve üstüne isminin yazılması en uygun muameledir. Şaşaalı kabirler, büyük mermer lahitler, sarayvari anıtlar dikilmesi uygun görülmemiştir.

Ölü ciddiyet ve sükûnet ister; kendisi hakkında iyi şeylerin söylenmesini arzular, çünkü ruhu artık yeni ithamlara cevap verecek donanım ve boyutta değildir. Bu yüzden Peygamber "ölüler hakkında hayır konuşmanın gerekliliğinden" bahseder; bu emrin içine girmeyenler, zararı umum halka dokunan zalimlerdir. Ölü son yolculuğuna çıkmadan önce Peygamberin onayladığı gibi güzelce yıkanır, tertemiz kefenlenir ve yanına herhangi bir şey konmadan gömülür. Bazı âlimlere "kendi vasiyetnamesi uyarınca ölünün yanına *Kur'an* ayeti yazılı bir kağıt konması doğru olur mu?" diye sorulmuş ama bunun bile kerih yani hoş sayılmayan bir talep olduğu cevabı verilmiştir.

Ölüm çeşitli dini törenlerle de anımsanan, içselleştirilen bir şeydir ama bu içselleştirme günlük hayatın ana uğraşlarından ve zevklerinden vazgeç-

me anlamına gelmez. Örneğin hac, dünya tarihinde bilinen en büyük ve etkili sosyal ibadettir. Yüzbinlerce insan aynı anda secdeye varır, aynı anda şeytan taşlar, aynı anda Lebbeyk çeker. Kitle psikolojisinin en uç noktalarda diriltildiği, dini cümlelerin binlerce ağız tarafından heyecanla söylendiği bu olağan dışı manevi esrime anında insanlar bir kefeni andıran bembeyaz ihram giysisiyle mahşer provası yaparlar. Zengin ve fakir, yönetici ve halk tabakasından yüzbinlerce insan, mahşer meydanına yürürcesine Arafat'a yürür. Ama ölümün bunca anıldığı aynı hac ibadeti, yeni ticari ilişkilerin ve yeni dostlukların kurulduğu bir mevsimde cereyan eder.

Mümin için yaşam, ölümle iç içedir ve doğaldır; ancak bu durum, ölümü istemenin ya da ölüm peşinde koşmanın iyi bir tavır olduğu anlamına gelmez. Hayat ciddi bir iştir ve ancak gerektiğinde ölüme gidilir. İnsanoğlu şu kısacık hayatında en yakınlarını kaybetmekten sakat kalmaya, tecavüzden iftiraya kadar bedensel ve ruhsal onlarca ağır acıyı tadabilir. Peygamber de Kıpti asıllı Mısırlı Marya'dan olan oğlu İbrahim'i çok sevmiş ve yavrucak öldüğünde gözyaşı dökmüştür.

Peygamber ağır acılarla yananlar için şöyle der bir hadisinde:

> Sizden biriniz başına gelen bir beladan ötürü hemen ölümü arzulamasın! Eğer ölümü arzulatacak kadar büyük bir acıyla kavruluyorsa 'Ey Rabbim! Yaşamak benim için hayırlı oldukça yaşat beni! Ölüm benim için hayırlıysa, yanına al beni!' desin.[45]

Başka bir hadiste ise ölüm asla temenni edilmemesi gereken bir gerçek olarak nitelendirilir:

> Hiçbiriniz 'Ah, keşke ölseydim.' demesin! Eğer iyi biriyse ve güzel eylemlerde bulunuyorsa yaşadığı takdirde yaptığı iyilikleri artırmaya devam etmesi ümit edilir. Eğer günahlara batmışsa, bir gün yaptığı kötülüklerden vazgeçip Allah'ın hoşnutluğunu kazanabilir.[46]

Ölüm, hayatın içinden çıkıp gelen; alabildiğine tanıdık bir gerçektir derin mümin için. Bu sakin ama tevekküllü tavır, yaşamı sevmemekten değil, hayatın ölümle bir anlam kazandığına inanmaktandır.

Notlar

1 Ebû Muhammed el-Qârî, *Mesâriu'l-Uşşâq,* I-II, Dâru'n-Nefâis, Beyrut: 1997
2 Ebû Muhammed el-Qârî, a.g.e., c. 1, s. 14
3 Ebû Muhammed el-Qârî, a.g.e., c. 1, s. 227-231
4 Cahiliye dönemi Arap şiirinde Muraqqış adlı başka şairler de vardı.
5 Ar.: "fe erselethâ mewlâhâ ve huwe fî şerbin ey fî cemâa yeşrebûne'l-hamre bi Necrân"
6 Hünnaba benzeyen bir çöl bitkisi.
7 Sürprizlerle dolu ve iyi kurgulanmış, belki de gerçek olan Muraqqış hikâyesini farklı tarzlarda, defalarca çevirdim; en iyi sandığım tarzı yukarıda sundum. Ancak hikâye içindeki bazı beyitlerin çevirisini yine de mükemmel bulamıyorum; özellikle vahşi hayvanların yaklaşmasıyla yoğunlaşmış ölüm korkusunu olağanüstü bir müzikle yansıtan beyitler, tüm güzelliğiyle asla çevrilemez gibi geldi bana. Ayrıca hikâye içindeki imgeler, metni çift katmanlı kılıyor. Süt, yüzük, cariye, Murad, Esmâ ve Gafîle gibi kelimeler hem Arap klasik şiirinde hem de sûfî edebiyatında en çok kullanılan alegorilerdendir. Örneğin süt arı sevgiyi, yüzük dünyaya bağlılığı, cariye akıp geçen dünya zevklerini; Murad özel isim olma dışında hem murad-ı ilâhîyi yani kaderi, hem manevi sevgiliyi yani Tanrı'yı, hem de dostu ifade eder. Esmâ Tanrı'nın isimlerini çağrıştırır. Gafîle de bir yandan gafleti, diğer yandan manevi alanın kilitdarını ve kapıcısını (: gaffâl, gafîl) çağrıştırır. Şairin ismi "Muraqqış" bile süsleme ustası/söz sanatkârı/noktalandırıcı – yanlış anlama yol açan noktalamalar kullanarak metni tahrif edici gibi anlamlara gelir.
8 Bundan sonraki İbn Arabî yorumlarında da yazarın abidevî sözlüğünden faydalandık. Bkz.: Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime,* Beyrut: 1981, s. 1028-133.
9 Abdülmün'ım el-Hafenî, *Mucemü'l-Mustalahâti's-Sûfiyye,* Beyrut: 1987, s. 250.
10 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye,* Dâr-ı Sadr, Beyrut baskısı (tarihsiz), c. 4, s. 289,
11 İbn Arabî, a.g.e., c. 2, s. 351.
12 İbn Arabî, a.g.e., c. 4, s. 290.
13 İbn Arabî, a.g.e., c. 4, s. 67.
14 İbn Arabî, a.g.e., c. 4, s. 381.
15 Suâd el-Hakîm, a.g.e., s. 1029; alıntı yapılan kaynak: İbn Arabî, *Bulgatü'l-Gavvâs,* s. 84,
16 İbn Arabî, *el-Futûhât,* c. 3, s. 24.
17 İbn Arabî, *Şaqqu'l-Cuyûb,* Matbaatü's-Saâde, Kahire: 1325 h., s. 25
18 Abdurrahman es-Sülemî, *Tabaqâtu's-Sûfiyye,* Kahire: 1969, s. 93
19 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 4, s. 352
20 İbn Arabî, a.g.e., c. 1, s. 254.
21 İbn Arabî, a.g.e., c. 1, s. 258 ve c. 2, s. 187.
22 İbn Arabî, a.g.e., c. 2, s. 187 ve c.1, s. 258.
23 Bu metni, dedemden kalma son derece güzel bir hatla kaleme alınmış, büyük boy, taş baskı 459 sayfalık bir nüshadan aynen aldım. Bkz.: Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân, *Envâru'l-'Âşıqîn,* Matbaa-yı Osmâniye, İstanbul (tarihsiz) s. 361-362. Kitabın başında baskı tarihinin Abdülhamid devrine rastladığı belirtilmiş ve kitabın Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an dışında başka kaynaklardan da faydalanarak hazırlandığı vurgulanmış: "Bu kerre Ahmed Bîcân kuddise sirruhû hazretlerinin nazm u telifi ki Envâru'l-Âşıqîn cemî ehâdîs-i qudsiyyeyi ve kelimât-ı qudsiyyeyi ve ne dürlü hitâbât-ı ilâhiye var ise; Tevrat'dan ve Zebur'dan ve İncil'den ve Qur'an'dan anın misüllü kelimât-ı rabbâniye var ise suhuf-i enbiyâdan… işbu kitabda cem olunarak nusha-i aslıyesinden tahrir olunub…" (s. 1).
24 Dedem çizgiyle işaretlediğim kısımları geçişli okurdu: "Ebûbek röme rosman" şeklinde.
25 *Âşık Yunus Emre Divanı,* İstanbul: 1328 h. (taşbaskı), s. 68-69. (orta kısım)

26 Muhammed Hüseyin Ebu'l-Fütûh, *Qâime Mu'cemiyye bi-Elfâzı'l-Qur'âni'l-Kerîm ve Derecâti Tekrârihâ,* Beyrut: 1990, s. 116 ve 113.
27 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât-ı Elfâzı'l-Qur'ân,* Beyrut: 1992, s. 781-782.
28 *Kur'an-ı Kerim*, Rum Suresi, ayet: 19.
29 *Kur'an*, Qaf Suresi, ayet: 11.
30 *Kur'an*, Meryem Suresi, ayet: 23.
31 *Kur'an*, Meryem Suresi, ayet: 66.
32 *Kur'an*, Enâm Suresi, ayet: 122.
33 *Kur'an*, Neml Suresi, ayet: 80.
34 *Kur'an*, İbrahim Suresi, ayet: 17.
35 *Kur'an*, En'âm Suresi, ayet: 60.
36 *Kur'an*, Zümer Suresi, ayet: 42.
37 *Kur'an*, Âl-i İmran Suresi, ayet: 169.
38 *Kur'an*, Maide Suresi, ayet: 27-31, çeviri, şiir veya uzun düzyazı tarzında değil *Kur'an* nazmının cümlelerini andıracak şekilde yapıldı.
39 *Kur'an*, Zümer Suresi, ayet: 30.
40 *Kur'an*, Âl-i İmran Suresi, ayet: 144.
41 *Kur'an*, Âl-i İmran Suresi, ayet: 185.
42 El-İsfahânî, a.g.e., s. 782.
43 *Kur'an*, Mülk Suresi, ayet: 2.
44 *Kur'an*, Fecir Suresi, ayet: 27-30.
45 Sahîh-i Müslim, 4/2064.
46 Sahîh-i Buhârî, 8/130.



De humani corporis fabrica'dan André Vesale imzalı illüstrasyon (1543). Bibliothéque des Arts Décoratifs, Paris.

Ölüm Döşeğinden Mezara

PHILIPPE ARIES

Ölüm Döşeği

Bu [yazıda] ölüm döşeğinden cesedin gömülmesine kadar kat edilen yolu tasvir eden bir dizi imge üzerinde duracağız. Bu yolun belli aşamalarını imleyen tepe noktaları, yani cesedin hazırlanması, cenaze alayı ve kilise ayininin simgesel anlamları, yüzyıllar içinde ağırlık birinden öbürüne kayarken, çeşitli değişimlere uğramıştır. Söz konusu değişimler ele alacağımız imgelerde de karşılığını bulmuştur.

Burada örnekleri verilmiş olan, ortaçağdan günümüze kadar farklı tarihlerde üretilmiş imgeler, kadim vasiyetnamelerde "hasta yatağı" olarak geçen şeyi ya da Amerikalı antropologların diyeceği biçimde, "ölüm döşeği sahnesi"ni tasvir etmektedir.

Öncelikle serinin bütününe hızla bir göz atalım. Her dönemin özgünlüğünü yansıtan biçemsel farklılıklara rağmen, hepsinde var olan çarpıcı benzerliğe dikkat etmemek zordur: Hepsinde de ortam aynıdır, imgenin ortasında

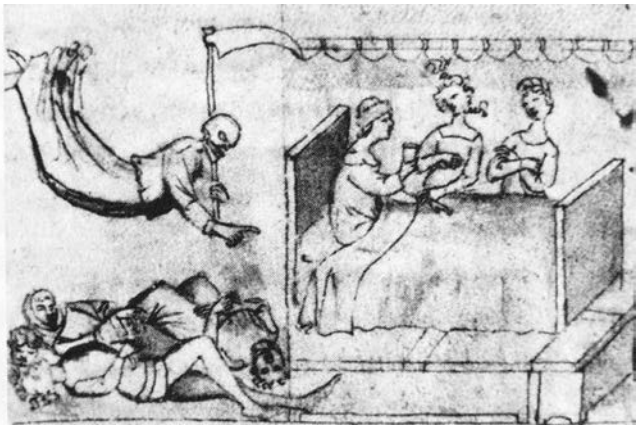
Madde 229 - (Değişik: 15/6/1942 - 4255/1 md.)
Kolera, veba, çiçek, şarbon, cüzam ve ruam hastalıklarından vefat edenlerin nakli memnu olduğu gibi kolera, veba, çiçek veya lekeli humma hastalıklarından vefat etmiş olanların bir sene geçmedikçe mezardan çıkarılarak başka bir mahalle nakilleri de memnudur.
Madde 230 - Bir şehir ve kasabadan diğerine nakledilecek ölülerin Sıhhat velçtimai Muavenet Vekaletince tertip edilerek belediyelere tebliğ olunacak talimatnamede mündemiç fenni usuller dahilinde tabutlanması lazımdır. Bu tarzdatabutlanmayan ölülerin nakline mümanaat edilir.
Madde 231 - Şimendiferlerle nakledilecek ölüler 228 inci maddede gösterildiği surette müsaade alındıktan ve ölünün tabutlanmasının usulü fenniyesi veçhile yapıldığı tevsik olunduktan sonra şimendifer idaresine teslim ve ancak seyri seri ile naklolunur. Hava tarikiyle sevkedilecek ölüler için aynı surette muamele olunur.
[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, İkinci Fasıl, Ölülerin çıkarılması ve nakli]

daima yatağa düşmüş hasta bir insan vardır ve oda başka insanlarla doludur. Kalabalık sadece aile üyelerinden ibaret kalsa bile, bu kişiler sayısızmış gibi görünür ve sıkışık düzen durmaktadırlar. Ölüm döşeği boşluktan nefret eder; eylem herkesin önünde yapılmaktadır. Dikkatimizi çeken ilk şey budur.

Şimdi duruma biraz daha yakından bakalım. Koleksiyonumuzun içinde bir takım ayrımlar yapılabilir. İlk olarak, birbirinden çok farklı iki grup çıkar karşımıza; birinci gruptakiler Hıristiyan ölümünü, ikinci gruptakiler



1



2

ise görece laik denebilecek bir ölümü tasvir eder. Bunlar mutat bir biçimde karşı karşıya konmuştur – kabul etmek gerek.

İlk olarak, ölüm alametini ele alalım. Eskiden ölüm haber vermeden saldırıya geçmezmiş. San Millán de la Cogolla'da (onbirinci yüzyıl), bir adam yatağında yatıyor, kalın bir battaniyenin altında, bir elini havaya kaldırmış (Resim 1); yatağın ayak ucunda duran bir melek ona ölmek üzere olduğunu [*transitus*] işaret ediyor.

Ortaçağın sonuna doğru Bocaccio'nun yaptığı bir illüstrasyonda, veba salgını hızla sürerken, melek rolü havada süzülen ölüme verilmektedir; ölüm alıp götüreceği bir sonraki hasta adamı parmağıyla gösteriyor (Resim 2).

Adam sonunun yaklaştığını biliyor: Odada, yatağın çevresinde bir tür toplumsal tören başlamıştır. Ortaçağın sonundan itibaren sık sık tasvir edilen bir ritüeldir bu, ama ikonografide daha önceki dönemlerde bu ritüelin sadece azizler için resmedildiği de bir gerçektir. Her ne kadar azizlerin ölümlerinden sıradan insanların ölümlerine doğru gidildikçe yoğunluk, ciddiyet ve ayinlerin sayısı azalsa da – hatta niteliksel olarak önemsizleşse

de – azizlerin saygıya değer ve istisnai ölümleri ile daha sıradan insanların ölümleri arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu kabul etmeliyiz.

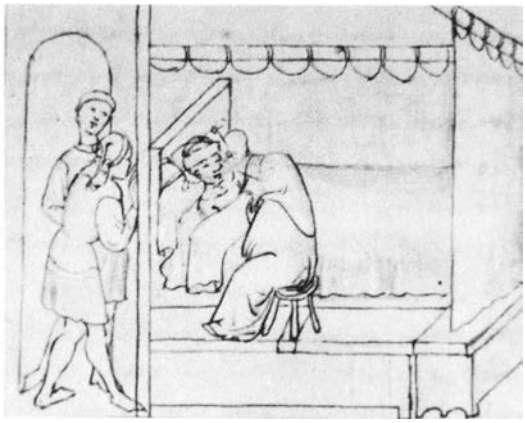
Ortaçağın ortasından onyedinci yüzyıla kadar, ölüm en çok Bakire Meryem'in ölümü olarak tasvir edildi. Bu ölüme istinaden kullanılan *dormitio* (uyku) kelimesi Kilise'nin ilk dönemlerindeki kadim cenaze terminolojisinden alınmıştı. Onyedinci yüzyılda, Aziz Yusuf'un daha az mucizevi – ve aynı zamanda daha yalnız değilse bile daha mahrem – ölümü popülerle-



3



4



5

şinceye kadar, yüzyıllar boyunca iyi ölümün tipik temsili *dormitio* olarak kaldı.

Sayısız örnekten sadece ikisi, Metz'in (Resim 3) ya da Triel'in (Resim 4) uyku temsilleri, ilgili ritüeli yeniden inşa etmemizi sağlamaya yeterli. Bakire Meryem çok büyük bir yatakta yatıyor. Havariler çevresine toplanmış, normalde din adamlarına düşen rolü üstlenmişler. Bir tanesi, ölmek üzere olan Meryem'in eline bir mum yerleştirmekle meşgul – Bakire'nin elinde o mumu tutacak güç kalmamış. Diğerleri bağışlanma ayinini gerçekleştiriyorlar: Başpiskopos pelerininden tanıyabileceğimiz Aziz Petrus, bir çömezin tuttuğu kaba batırdığı kutsal su serpicisiyle Bakire Meryem'i kutsuyor. İkinci bir havari-rahip buhurdanlığındaki közlere üflüyor. Bir başkası da önünde açık duran bir kitaptan" bağışlam duasını" [*absolution*] okuyor.

Bugün bağışlanma olarak bilinen ve onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda ilk sözcüğü *"libera"* kelimesiyle tanınan ilahidir bu. Kilisede tabutun ya da mezarın başında bu söylenirdi ki hâlâ da söylenir. Burada ise ölüm döşeğinin başında, ölümden hemen önce söyleniyor. Yatak odasında ölüm döşeğinin

başında bağışlanma ayini yapma uygulaması daha sonra kaybolmuş, muhtemelen onun yerini Boccaccio'da (Resim 5) görüldüğü gibi özel günah çıkarma almıştır.

Yeni ölmüş Bakire Meryem'in örtüye sarılmakta olduğu – hem de büyük bir özenle! – *Pamplona tympanum*'da (Resim 6) boşluğu dolduran kalabalık, annesinin ruhunu almaya gelmiş olan Mesih'e eşlik eden dizi dizi meleklerle daha da büyümüştür.



6



7

Bu tür bağışlanma sahneleri Bakire Meryem'in uykusuyla sınırlı değildi: Azizler için de aynı türden sahneler yaratılıyordu. Beden daima bir yatağa yatmış durumdaydı; ama ilk dönemlerde bu onbeşinci ve onaltıncı yüzyılların büyük ve geniş yatağı değil, gece konaklayan yolcuların kullandığı türden portatif bir yataktı. Daha sonra azize dönüştürülen keşiş ve piskoposlarla ilgili temsillerde, can çekişen adam kiliseye taşınır, orada son komünyon ayini ve yağ sürme gerçekleştirilir, ölür ve "bağışlanmak" üzere hazırlanırdı. Bu sahnelere o kadar önem verilirdi ki zaman zaman mezarlara da bunların tasvirleri konurdu – Perpignan'daki bir duvar mezarında olduğu gibi (Resim 7). Aşina olduğumuz ayin başkişilerini burada da görüyoruz: Haç taşıyıcı, iki tane mum taşıyıcı, su serpici ve kutsal su kabını taşıyanlar, bir de buhurdanlığı tutan din adamı, can çekişen kişinin çevresini sarmışlar.

Aziz Francesco'nun ölümü de geleneksel Bakire Meryem'in ölümü temsilini model alır. Ondördüncü ya da onbeşinci yüzyıldan kalma 8 numaralı

tabloda Aziz, ahşap çerçevesine iplerle tutturulmuş yelken bezinden bir sedyede yatıyor. Ayini gerçekleştiren rahip azizin bedenini buhurdanlıkla kutsarken tasvir edilmiş. Keşişlerden ve kilise görevlilerinden oluşan kalabalık da sıkışık düzen dizilmişler.

Tek bir alçak kabartmada genellikle sırayla iki sahnenin, dolayısıyla iki bağışlanmanın tasviri bulunur: Önce ölüm döşeği, sonra da defnedilme. Bu ikisi ortaçağın ilk yarısı boyunca – hatta kimi durumlarda daha sonra da –





8



9

cenaze ayininin iki tepe noktası olmuştur.

Burgos'taki bir ondördüncü yüzyıldan kalma mezarda (Resim 9) İspanyol sanatının genel özelliklerinden olan ilave bir ayrıntı bulunur: Yas tutanların jestleri (Resim 10). Akdeniz ülkelerinde aşırı hüzün ifadeleri genellikle yatak odasında, yatağın çevresinde sergilenirdi. Onun dışındaki yerlerde daha sakin sakin yas tutulur ya da yas dinginleşir, törenselleşirdi; ve aynı zamanda, tercih sonucu, cenaze alayına saklanırdı.

Aziz olmayan Hıristiyanların ölüm sahneleri daha nadirdir ve daha geç tarihlidir. İlk başta, azize dönüştürülen önemli kilise görevlilerinin ve din adamlarının ölümü model alınıyordu: Raymond Béranger'in Ripoll'de korumaya alınan mezarı (Resim 11) aynı modele göre tasarlanmıştı ve aynı tepe noktalarını tasvir ediyordu.

Onbeşinci yüzyıldan itibaren tema daha yaygın bir hale geldi. İlk başta okuma yazması olan kilise görevlileri için hazırlanan, ama sonra matbaa makinesi sayesinde daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan ibadet kitap-

larındaki illüstrasyonlarda bulunabiliyordu artık. Söz konusu kitaplar dua saatlerini düzene koyan kitaplardı.

1547 tarihli bir gravürde yaşlı bir kadının ölümünün, hayatın son aşamasının takvimdeki son ayla nasıl uyuştuğunu (Resim 12) gösteren bir tasviri yapılmıştır. Figürlerin düzeni hâlâ bize Bakire Meryem'in ya da azizlerin ölüm sahnelerini hatırlatmaktadır. Tıpkı Metz'in uyku sahnesinde olduğu gibi, bir rahip can çekişen kadının eline mum yerleştiriyor. Erkekler ve kadınlar merakla çevreye toplanmışlar, ama bağışlanma ilahilerine dair bir iz görülmüyor.



10



11



12

Bu ilahilerin yerine ya kişisel günah çıkarma (Resim 5) ya da eski ayinde daima önemli ve ağırbaşlı bir ritüel olan ve bugün artık cenaze ritüelinin temeli haline gelen son Komünyon ayini geçmiştir. Bir onbeşinci yüzyıl tablosu (Resim 13) bunu çok güzel anlatır; bu tablo muhtemelen tarikat üyelerinin yaptığı iyi işleri temsilen bir şapelin duvarını süslemiştir. Bir dominiken keşişi; yatağında, bir hizmetçinin ve eşinin yardımıyla doğrultulan hasta bir adama Komünyon ekmeği veriyor. Eve manastır kilisesinden gelmiş, en az on iki kişilik (havarilerin sayısı?) bir topluluğun başını çekmiş. Adamlardan biri fener, öbürleri de mum tutuyorlar ellerinde.

Bu sahne o sıralar çoktan yerleşiklik kazanmıştı ve yirminci yüzyılın başlarına kadar hemen hiç değişmeden pek çok kez tekrarlandı. Ölümün en yaygın imgelerinden birini sunuyordu. Komşular, dostlar, akrabalar ve yoldan geçenler, elinde *Corpus Christi*'yi tutan ve önünde fener ve çan taşıyan bir kilise görevlisi yürüyen rahibin peşine takılır (belki de onunla sokakta rastlantı eseri karşılaşmışlardır). François Brillaud'un gösterdiği gibi (Resim 14), onunla birlikte eve girer ve artık ölünün özel mekânı olmaktan çıkıp kamusal bir buluşma ve ibadet mekânı haline gelmiş olan yatak odasına geçerler.

Şimdi de ölüm döşeği sahnesi örneklerimiz arasında bulunan ikinci grup resimlere gelelim. Burada ilk dikkatimizi çeken, dinsel göndergelerin kaybolmuş olmasıdır.

İlk olarak, kadim putperest dönemden gelen büsbütün yeni modeller belirmiştir; onsekizinci yüzyılda bu modellerin popülerliği onların bir ihtiyaca cevap verdiklerini gösteriyor. Bu resimlerde bir bilgenin – Sokrates (Resim 15), Cato (Resim 16) ya da Seneca'nın – ölümü tasvir ediliyor: İrade dahilinde gerçekleştiği gizlenmenyen bu ölüm, bu intihar; gelenek-





13



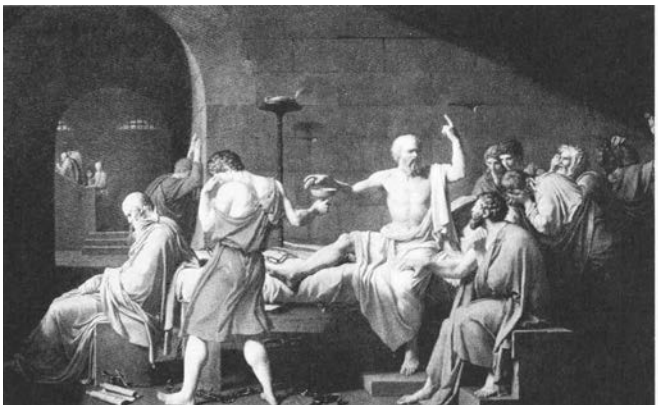
14

sel ölüm biçiminin, en azından kamuya açıklık ilkesinin içini doldurmuş görünüyor.

Onsekizinci yüzyılın filozofları ve ondokuzuncu yüzyılın "laik" ahlakçıları ve ateistleri bu türden sahnelerle özdeşleşip onları Hıristiyan modellerine karşı kullanıyorlardı. Hıristiyan modelleri de bu arada gittikçe saldırganlaşmış, özgür-düşünürlere karşı fiili saldırılar gibi algılanmaya başlanmışlardı.

Bu yeni ölüm imgesinin "ölüm takıntılı Katolizmin" (R. Favre'nin deyişiyle *catholicisme morticole*'un) reddini ilan ettiğine kuşku yoksa da, dikkati elden bırakmamalıyız: Ölümün ahlaki önemini reddetmez, ölümü hiçliğe geçiş olarak sunmaz. *La Nouvelle Héloise*'de Julie'nin ölümü, kendine özgü daha basit ve doğal bir yolla, kadim "azizlerin" ulvi örneklerine bağlanır. R. Favre'ın alıntıladığı bir notta J.J. Rousseau şöyle der: "Ölüm, yaşamdan bile daha fazla, yeni bir rolün (Hıristiyan eskatolojisinin gösterdiği rolün) vesilesini sunmaktan ziyade *derin varlığı* [italikler bana ait] ifade etmelidir. Julie açısından ölüm bir bolluk anı, yaşamın bilincine varma anıdır: "Ah

ölüm, ne zaman gelebilirsen gel." G. Chaussinand-Nogaret'in tanımına göre Mirabeau için de durum tam olarak böyledir: "Sade bir biçimde öldü, bir Hıristiyanın teslim oluşuyla değil, kadim bir bilgenin kararlılığıyla, tıpkı bir Stoacı gibi, dostları tarafından çevrelenmiş halde, onlarla bu dünyayla ilgili şeylerden konuşarak, inanmadığı bir 'öte'nin sıkıntısını duymadan... Ertesi sabahın ilk saatlerinde, 2 Nisan'da kendini ölüme hazırladı. 'Dostum,' dedi Canabis'e, 'bugün ölmeliyim. Kişi bu noktaya ulaşınca, artık yapacak tek



15



16

şey kalır: Güzel kokular sürünmek, çiçekten taçlar takmak [Antik çağların etkisi] ve kendini müzikle çevreleyerek hiç uyanmayacağın bir *uykuya* [italik bana ait] makul bir tarzda dalıp gitmek.' Sonra konuşma yeteneğini yitirdi."

Greuze (Resim 17) ile birlikte resim türü yeniden bu temaya döndü. Daha önceki temel özelliklere şimdi gururla ve açıkça iki yeni psikolojik unsur eklenmişti. Bunlardan birincisi *pathos*tu. Ne ortaçağın ölüm sahneleri ne de David'in Socratesi'nin ölümü hakikaten acıklıdır. Greuze ya da Guerin'in Cato tablosunda (Resim 16) tasvir edilen ölüm ise kesinlikle acıklıdır.

Ama Caravaggio tarafından tasvir edilen ölüm zaten acıklıydı: Onun resimleri benim gözümde iki imge arasındaki, yani Hıristiyan ölümü ile laik ölüm arasındaki bağı temsil ediyor. Onun *Bakire Meryem'in Ölümü* (Resim 18) adlı eserinde münhasıran Hıristiyan sayılabilecek bir şey var mıdır? Tek yaptığı insanlarla dolu bir odada sıradan bir kadının ölümünü resmetmektir.

Ondokuzuncu yüzyıl Hıristiyan ressamları, hiç kuşkusuz bilinçsiz bir biçimde, artık Hıristiyan olmayan bir ikonografinin modellerini takip ediyorlardı. Jacquand'ın 1875 tarihli tablosu (Resim 19) bu anlamda dikkat

çekicidir. Aziz Petrus'u temsil eden, sahneye eklenmiş ürpertici bir ilave gibi duran rahip figürünü çıkarın, geriye Greuze tarzı bir kompozisyondan başka bir şey kalmayacaktır (bu arada, resmin sağ tarafındaki küçük çocuğun varlığının 1875 tarihinde hiç öyle şok edici bir etki bırakmadığını da geçerken belirteyim).

Rahip figürü ortadan kaybolmuştur: Temel gerçek budur. Bir iki – muğlak sayılamayacak – ayrıntı kalmıştır: Yatağın yukarısında bir İsalı haç,



17 18

çocukların kavuşmuş elleri (Resim 20); ama artık Hıristiyan ölümünün batıl addedilen ağırbaşlı ilahilerinden uzak durulmaktadır.

Pathos ile yaklaşık olarak aynı zamanlarda ortaya çıkan ve onunla birleşen diğer bir psikolojik unsur, eninde sonunda ölüm döşeği sahnesinin anlamını büsbütün değiştirdi. Günümüze kadar gelen bir sürece, ölümün özelleştirilmesine damgasını vuran da bu unsur olmuştu belki de. Yeni unsur mahremiyetti. Onsekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıktı – daha doğrusu ilk olarak Püriten İngiltere'de onyedinci yüzyıl ortasında görüldü. Samuel Pepys'in bir akrabasının cesedi çok kötü kokmaya başlayınca avluya çıkarıldı (ama yine de kokuya daha dayanıklı olan iki uşak cenazenin yanında kaldı). Yatak odasında toplanma daha sınırlı bir hal aldı. Ölüm döşeğine düşenin yatak odasında bulunmak, günümüzde bize en yakın olan ve arkamızdan en çok yas tutacak (çocuklar dahil) akrabalara indirgenmiş durumda (Resim 21).

Yine de ölüm döşeğindeki kişi yalnız bırakılmıyordu; odada insanlar bulunuyordu, ama artık oda herkese açık değildi. Ölmüş ya da ölüm döşe-

ğindeki kişi ile birkaç akraba arasındaki gerçek ya da hayali konuşmalar ise varlığını devam ettirdi.

Mahremiyete doğru bu ilk eğilim ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kesintiye uğramış gibi görünüyor. Ölüm döşeğindeki kişinin kısa bir süre önce boşalmış olan yatak odası yeniden doldu ki bu durum yirminci yüzyılın başlarına – ölüm konusunda çok takıntılı olan Munch dönemine – ait bir Alman tablosunda görülmektedir (Resim 22). Heyecanlı kadınlar can çekişen kişinin çev-



19



20



21

resini sarmışlar. Bu kişilerin hepsinin kadın olması, ayrıca 14 numaralı neredeyse günümüze ait resimde de durumun aynı olması bir rastlantıdan mı ibaret acaba? Ölüm artık kadınlara göre bir meseleye mi dönüşme eğilimindeydi?

Tüm ailenin ölüm döşeğinin başına toplanmasının – kelle sayısını artırmak için damatları ve gelinleri de almaya hevesli büyük bir aile – geri dönüşüne (eğer gerçekten de durum böyle ise) tanıklık eden bir resim daha vardır. Ondokuzuncu yüzyıl sonuna ait İtalyan mezar heykelini ele alalım. Kadınlar kadar erkekler de var; bu heykelde yas tutma tekeli kadınların elinde değil. Hepsi orada bulunan endişeli aile bireyleri, ya sevdikleri akrabalarının son nefesinde orada olmak, ya da yanında kalarak onun varlığını devam ettirmek istiyorlar, ayrılığı kabullenmeyi reddediyor gibiler (Resim 23).

Ölüm anı önemli ve ciddi kalırken, *pathos* ile aile yakınlığının karışımı onu bir ayrılık anına, tesellisi imkansız bir kedere dönüştürmektedir.

Onsekizinci yüzyıl sonunda tasvir edilen mahrem ölüm ile yalnız ölüm arasında temel bir farklılık vardır.

Aslında ortak görüş uzun süre yoksulluğu yalnızlıkla özdeşleştirmek yönünde olmuştur. Yoksul adam öncelikle yalnız adamdır (Michel Mollat). Ölüm anında dahi yalnız kalma tehlikesi içindedir.

Ortaçağda en nefret edilen ölüm yol kenarında ya da su başında terk edilmiş yolcunun ölümüydü. Ondokuzuncu yüzyıldaki laikleşme bu en zor katlanılan andaki tecride duyulan nefreti hiçbir şekilde değiştirmedi: Harap kulübesinde ölü bulunan kadını gösteren sahnede, yalnızlık yoksulluğu daha



22



23

da kötüleştirmektedir (Resim 24). Keza proletarya için ölümün bir kurtuluş olması da buna katlanmayı kesinlikle kolaylaştırmamıştır (Resim 25).

Gelgelelim, bazı durumlarda, hatta kadim zamanlarda bile, yoksulluk söz konusu değilken, ölüm döşeği sahnesinin bağrında şaşırtıcı bir yalnızlığın ortaya çıktığı olmuştur. Münzevi azizlerin çöldeki ölümlerini bir yana bırakalım. Heures de Rohan'daki, onbeşinci yüzyıl başından kalma bir minyatürde (Resim 26), dehşetli ondördüncü yüzyıl sonu ikonografisinin yarattığı yeni bir figürün yaklaşmasıyla yatak odası boşalır: Bu yeni figür ölümdür ve çürümekte olan bir ceset, bir *transi* ile temsil edilmektedir. Omzunda bir tabut ile kendinden emin bir şekilde içeri girer ve odayı doldurmuş olan kalabalığı kaçırır. Yalnızca merhumu hazırlamakla görevli iki kadın odada kalır; cesedin kollarını nasıl düzelttiklerine dikkat edin.

Dehşetli ölüm figürü korkutucu olmasına korkutucuydu, ama her şeyin ötesinde, eşi bulunmaz hayatın mucizelerinden acılı, mecburi bir ayrılığı simgeliyordu. Kendinin bilinci ve dünya sevgisiyle beslenen aşırı bir bireyselcilik, ölmekte olan kişiyi cemaatin ve ailenin sunduğu geleneksel

dayanışmayı reddetmeye, kendini tecrit etmeye yöneltmiştir. 26 numaralı resimde – Hıristiyanca ya da başka türlü – umuttan eser bile olmadığına dikkat edin. Onyedinci yüzyılın dindar çevrelerinde, rahiple baş başa kalmanın yalnızlığı, ölüm sancılarını önceleyen dönemi de içine alacak şekilde genişlemişti: Ölüm döşeğindeki kişi geleneksel olarak, kimi zaman geniş de olabilen maiyetine veda ettikten sonra Tanrı ile baş başa bırakılmak isterdi.



24



25



26



27

Ortaçağın sonunda alışılmadık bir yalnızlığın hâkim olduğu iki başka durum daha vardı: Kişisel günah çıkarma (Resim 5) ve – hâlâ pek sık olmayan – tıbbi müdahale (Resim 27). Kolektif yaşamın rastlantısallıklarından henüz soyutlanmış bu iki uzamsal boşluk, ölüm döşeğindeki kişiye rahiple ya da cerrahla baş başa kalma şansı tanıyordu.

Önce yoksulluk ve sonra (daha gizlice yapılan) ben sevgisi ile günah çıkarma uygulaması ve tıbbi müdahale: Ölmekte olan kişiyi cemaatinden ayırıp kendine döndürmeye başlayan üç faktör bunlardı.

Hıristiyan ve felsefi ölüm kavramlarının her ikisi de yalnızlığın aşırı uçlarından kaçındılar.

Dahası, her ikisi de yalnızlık ve aleniliğe yönelik ortak bir arzuyu ifade ediyor ve nihai ana – farklı türden de olsa – eşit derecede itibar atfediyorlardı.

Gelgelelim, yirminci yüzyılın ortalarında Batı toplumlarının entelektüel seçkinleri arasında insani düşünce tarzları üzerinde ciddi etkileri olan yeni bir model ortaya çıktı.

Mebzul miktarda seçenek sunan daha önceki türden modellerin aksine,

bu modeli imgeler yoluyla temsil etmek zordur. Münasip denebilecek tek görüntü evin yerine ikame edilmiş olan hastanenin görüntüsü olabilir. Ama yeni tıbbi teknikler sayesinde, hastanede ölen ağır hastalar prensipte her türden iyileşme şansına sahiptir; en umutsuz vakalarda bile, onların kendilerini ölümle özdeşleştirmelerini önlemek için her türlü düzenleme yapılmıştır.

O yüzden, bu sefere mahsus resim yerine yazılı metnin soyutlamasını kullanacağız. Aşağıdaki iki alıntıda, biri Amerikalı tarihçi Paul Robin-



28

son'a, diğeri Fransız felsefecisi Bernard Rousset'ye ait iki yorum bulunmaktadır:

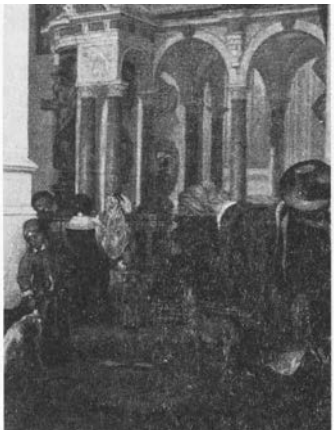
> Belki de daha temel bir düzeyde, Ariès'in önerisine, yani ölümün en büyük varoluşsal hakikatlerden biri olduğu ve gerçekliğini sürekli yeniden olumlamamız gerektiği fikrine karşı çıkıyorum. Ölümün ihmali – "sıradan bir olayın değersizliğine indirgenmesi" – bana kalırsa ruhsal olgunluğun ölçütlerinden biridir... Ölüm eskiden böyleydi [hayatın merkezinde duran büyük bir olguydu] belki, ama insani deneyimin periferisine doğru itilmesinin hiçbir şey kaybettirmediğini – ve pek bir şey kazandırmadığını – düşünüyorum.
>
> Paul Robinson, "Ölümün Beş Modeli," 1981

> Ölüm ile ölü, hiçlik hakkındaki hakikati maskeleme ayartısı devasa boyutlardadır – ve bu büyük bir tehlikedir. Geleneksel toplumlar ölümün bir anlam ima ettiğini ve taşıdığını, üstelik bu anlamın daha yüksek bir türden olduğunu düşünüyordu. En metafizik sistemler onları takip etti;

> ölümü ve ölüyü bünyesinde barındırmaktan aciz günümüz uygarlığının olumsuz veçhesine ağırlık veren sosyal bilimler de çoğunlukla aynı şeyi yaptı. Ama hakiki bir felsefi sağduyu onların verdiği örneği takip etmemelidir. Ölüm ve ölünün hiçbir şey olmadığını ve hiçbir anlam taşımadığını [kabul etmelidir].
>
> Bernard Rousset, "La Philosophie devant la mort," 1975



29



30



31

Günümüzün en radikal ölüm anlayışı bu iki yazıda çok iyi tanımlanmaktadır (bir azınlığın anlayışı olması muhtemel, ama gittikçe yerleşiklik kazandığı da ortada). Bu anlayışları göz önüne almalı ve ölüm döşeği hakkında daha önce söylenenlerle kıyaslamalıyız. Bunlar arasında göze hemen çarpan bir fark vardır: Hıristiyanın ölümünün ya da bilgenin ölümünün, aralarındaki karşıtlığa rağmen, aynı uygarlığa ve aynı varoluşsal arka plana ait olduğu açıktır. Asıl büyük kültürel uçurum bu ikisi arasında değildir. Bir yanda, ister Hıristiyan olsun ister laik, büyük bir kurgu olarak ölümün engin nüfuz alanı ile, öte yanda dar bir kurgu olarak, daha onsekizinci yüzyıl sonunda belli belirsiz işaretleri verilmiş olan günümüz ölümü arasındadır.

Cesedin sergilenmesi ve tabuta yerleştirilmesi

Ondokuzuncu yüzyılda ve yer yer günümüzde de, cenaze ortaçağda yatağa yatırılan figüre benzer bir pozda ölüm döşeğinde sergilenmektedir ve

bugünlerde cesede en kaliteli bayramlığı, Pazar ayinine giderken giydiği kıyafeti ya da gelinliği/damatlığı giydirilmektedir (Resim 28).

Bu eski bir adet değil, olsa olsa ondokuzuncu yüzyıla kadar geriye götürülebilir. Franklar zamanından kalma Merovingian mezarlığında bulunan erkek ve kadın cesetleri muhtemelen giydirilmişti, ama ortaçağda bu uygulama ortadan kalktı veya sadece kilise görevlileri, din adamları, krallar ve şövalyeler için devam etti. Bunlar mevkilerine ya da mesleklerine uygun kostümler içinde gömülüyorlardı (Madame de Sévigné, Grinan'da "mavi



32





33

brokar elbise içinde" gömülmüştü). Rahipler konusunda ise bu gelenek varlığını sürdürdü.

Tüm diğer cesetler iç çamaşırı giydiriliyor ya da çıplak bırakılıyorlardı – ama bu uzun sürmüyordu, zira kısa bir süre sonra yatak odasından çıkarılmaları gerekiyordu.

Ondokuzuncu yüzyılda cesedi hazırlama ve onu giydirme işi muhtemelen ölüm anı ile ziyaretçilerin gelişi arasında yeni bir zaman aralığına karşılık geliyordu. Yatak odası ölüm anına kadar sadece aileye ayrılırken, ziyaretçiler sonradan geliyor, müstakbel yenilikçi Amerika'da kullanılan deyimle, "gerisini görüyorlardı" (daha önce ziyaretçiler ölüm öncesinde ya da can çekişme sırasında geliyorlardı).

O günlerde cenaze yatak odasında, ölüm döşeğinde sergileniyordu. Daha önce de (onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar) sergileniyordu, ama çok kısa bir süre için ve evin içinde değil (aristokratların durumu haricinde) kapının önünde, sokakta. Cenaze bir hasırın üstüne yatırılıyordu – muhte-

melen alçakgönüllülük arayışını ifade eden manastırlara özgü bir ritüeldi bu ve Hollanda'da Kalvinist dönemde de uygulanmaya devam etti. Onbeşinci yüzyıldan ve onaltıncı yüzyıldan sonra, sazdan örülmüş o basit hasır tabakası, başı desteklemesi için bir tarafı kıvrılıp yükseltilmiş bir hasır döşeğe dönüştü. Bu döşeğin bir örneği, bir veba salgınını tasvir eden 29 numaralı illüstrasyonda görülebilir. De Witt'in Orange'lı William'ın Delft'teki mezarını resmettiği tablosunda da (30) aynı imge görülebilir. Ondokuzuncu yüzyılda







34 35 36

hasır döşek ortadan kalksa da, cenazenin tabutta sergilenmesi devam etti. 31 numaralı resim bir Breton denizcinin cenazesinde bu durumu göstermektedir. En nihayetinde bu uygulama aynı yere, ev ile sokak arasındaki geçiş noktasına bir ölüm ilanı asılması biçimine büründü.

En eski ortaçağ temsillerinde ceset ölümden önce bile sergilenmektedir. Daha sonra ceset bir sedyede lahde taşınır ve bir çarşafa (ya da örtüye) sarılarak yerleştirilir. Daha çok ahşap tabutların kullanıldığı (ya kişisel, daimi bir tabut ya da geçici, sırf cesedi taşımak için kullanılan ortak bir tabut) ortaçağın ortalarından sonra cenaze derhal kefen [*sudarium*] adı verilen bir çarşafa ya da örtüye sarılmaya başlandı; cenaze varlıklı bir kişiye aitse bir tabuta yerleştiriliyordu. *Heures de Neville*'den bir minyatürde (Resim 32) böyle bir sahne tasvir edilmektedir. Kutsal su kabı ve serpici yere konmuş; daha önce bunlar yatağın başucundaydı. Bana öyle geliyor ki, bu kutsama ritüeli artık terk edilmiş olan bağışlanma ayininden miras kalmıştı. Yakında bir kadın yoksullara ekmek dağıtıyor, orada bulunan diğerlerine ise kumaş hediye ediliyor. Onyedinci yüzyılda ve hatta daha sonra İngiltere'de kurdeleler, eldivenler ve yüzükler dağıtılırdı.

Ama, onsekizinci yüzyılın sonuna kadar, herkesin kendine ait bir tabut edinme hakkı yoktu – hatta durum böyle olmaktan çok çok uzaktı.

Heures de Rohan'dan bir minyatürde (Resim 33), zeminine kemikler saçılmış bir mezarlıkta yere yatırılmış farklı kategorilerden cesetler görülmektedir. Cesetlerden biri çıplak olarak pahalı bir kumaşın üzerine yatırılmıştır. Bu ceset oradan alınıp bir taş lahdin içine ya da ahşap ya da kurşundan bir tabuta konacaktır. Bu önemli bir kişidir. Diğer ikisi kefene sarılmış, kefen baştan



37



38

ayağa dikilerek kapatılmıştır (dikiş izleri kolayca görülebilir). Bu cesetler büyük ihtimalle aynen böyle defnedilecek, dilencilerin mezarlarının bulunduğu yerde tabutsuz olarak doğrudan toprağa verilecektir. Onyedinci yüzyılda bu ucuz kefen bezi *serpillières* (bir nevi çuval bezi) olarak bilinirdi.

On sekizinci yüzyılda Brugge hastanesinde cesetler, manastır adetlerine göre sergilenmeleri için üzerine yatırıldıkları hasıra sarılırdı (Resim 34).

Cesedin sergilenmesinde izlenen yol konusunda kuzey ile güney arasındaki bir farka dikkat çekmek yerinde olacaktır. Kuzey kültürlerinde ceset tamamen örtülüyor ve kefen baştan ayağa dikiliyordu ki onüçüncü yüzyıldan (Resim 35) onyedinci yüzyıla (Resim 36 – Lagniet'in atasözleri için bir illüstrasyon) kadar tarihlenebilecek sayısız illüstrasyonda bu durum gözlenebilir. Güney toplumlarında ise tam tersine ortaçağın başlarından kalan eski uygulama devam ettiriliyor ve ceset ya da en azından cesedin başı açıkta bırakılıyordu. Bu uygulama neredeyse günümüze kadar devam etmiştir; tabut mezarlığa ulaşıncaya kadar kapatılmıyordu ve cesedin yüzü görülebilsin diye kefen açık bırakılıyordu (Resim 37). Hatta, Bologna'daki San Petronio kilisesinde bulu-

nan bir freskte, günümüzde California'da kullanılan tabutları andıran tuhaf bir tabut bulunmaktadır: Bu tabut bir azizi taşımak için kullanılmıştır ve azizin yüzü görülebilsin diye kapağın bir kısmı kesilmiştir (Resim 38).

Cenaze alayı

Ortaçağın başlangıcında cenazenin evden alınıp gömüleceği manastıra (ya da tüm vadinin paylaştığı büyük bir mezarlığa) taşınması hakkında hiç-



39



40



41

bir tasvir olmaması bunun son derece önemsiz bir iş olduğunu gösteriyor. Tek bildiğimiz bu taşıma işinin azizlerin kalıntılarının taşınmasına benzediği – Aziz Stephen'in durumunda olduğu gibi (Resim 39), erkeklerin omzunda ya da mesafe büyük olduğunda at ya da katırla (Resim 40) taşınıyordu cenazeler. Bu iki örnekte tabutun önünden haç taşıyan bir rahip yürümektedir. Elle taşınan tabut hem kentte hem de hayli popüler olduğu kırda uzun zaman kullanıldı, ama özel teşebbüs ya da belediyeler tarafından cenaze merasimlerinin ticarileştirilmesiyle birlikte onun yerini atların çektiği cenaze arabaları aldı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda İngilizler Paris'te yoksul çocuklarının tabutlarının hâlâ elde taşındığını tahayyül ediyorlardı (Resim 41). Belki de bu doğruydu.

Ama ortaçağın ortalarından itibaren cesedin mezarlığa taşınması o eski işlevsel sadeliğini yitirdi. Yirminci yüzyıla kadar geçen süreçte (onsekizinci yüzyılın sonunda kaderinde bir iki değişiklik olsa da) daha önce sahip olmadığı bir önem kazandı. Önce dini, sonra laik bir formda ciddi bir merasim alayına dönüştü.

Bu tür bir törenselleşme bazı protokollerin ve görevlilerin ortaya çıkmasına neden oldu.

Dini görevlilerden başlarsak: İlk olarak, özellikle kentlerde, "dört dilenci tarikat" vardı – Dominikenler (Resim 42), Fransiskenler, Karmelitler ve Augustinciler. Bunun yanında bir de ölülerin gömülmesini hastaları ya da hapisteki talihsizleri ziyaret etmekle kıyaslanabilir bir hayır işi sayan dindar kimselerin kurduğu dernekler bulunuyordu. Bu dini derneklere kardeşlik,





42



43

hayır kurumu ya da birlik adı veriliyordu. Daha sonra cenaze levazımatçılarının yaptığı işi kilise mıntıkalarında biraderler yerine getiriyor, aynı zamanda yoksulları gömme işini de üstleniyorlardı. Bunlar kendi şapellerinde buluşuyor, gerekli malzemeleri de – özellikle de cenazelerde ya da başka törenlerde taşıdıkları çubukları ve fenerleri – yine bu şapellerde tutuyorlardı. Bu şapellerden birinde, Vétheuil kilisesinin şapelinde süslemeler ve mefruşatın bir kısmı korunmuştur. Şapel çok ilgi çekicidir. Büyük bir onsekizinci yüzyıl tablosunda işlerini yapan biraderler gösterilir (Resim 43). Aynı şapelde onaltıncı yüzyıldan kalma daha eski bir resmin de izleri bulunur; büyük ölçüde silinmiş olan bu resimde benzer bir defin sahnesi bulunmaktadır ve başlıklarından anlaşıldığı kadarıyla cenaze töreninde kadınlar da vardır (Resim 44).

Bu kardeşlikler kırsal bölgelerde uzun süre faaliyet gösterdi. Ulysse Butin'in bir tablosunda (Resim 31), cenaze alayının önündeki iki adamın omuzlarında gözyaşları ve haç şeklinde kemiklerle – ait oldukları kardeşliğin nişanı – süslü atkılar vardır.

Vétheuil biraderlerinin kısa tunikleri vardı (Resim 43). Görevliler daha

çok, güneydeki egzotik tövbeci kardeşliklerin üyelerinin yaptığı gibi, uzun ve kukuletalı cüppeler giyerlerdi. Aslında bu, cenazeye katılan herkese dağıtılan yas peleriniydi. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılların, cenaze alayı sahnesine özel bir önem veren cenaze sanatı, uzun cüppeler içindeki yaslıların pek çok temsilini üretmiştir (Resim 45). *Heures de Condé*'de (Resim 46) Abner'in tabutunu taşıyan dört kişi, cüppelerine ve kukuletalarına bakılırsa, büyük ihtimalle bir kardeşliğin üyeleriydi.



44



45



46

Bu dönemden sonra, cesedi ya da tabutu kiliseye ya da mezarlığa taşırken uzun bir dini yürüyüş yapılacaktı (Resim 42). Ölen kişinin toplumsal hiyerarşide sahip olduğu mevkiye göre bu törenin ciddiyeti değişecekti.

Cenaze merasiminin tepe anı artık yatak odasında veya mezarlıkta ya da mecburen kilisede değil, cenaze alayının yürüyüşü sırasında gerçekleşmeye başladı.

Kilise töreni

Günümüzde Roma Katolik Kilisesi'nin tek cenaze ritüeli kilise törenidir. Gelgelelim, en eskisi değildir. Seküler bir seçkin tabaka eski bir dini adeti, mezarlığa gitmeden önce cenazeyi sunak önünde yapılacak bir tören için kiliseye götürme adetini ancak ortaçağın sonuna doğru benimsedi.

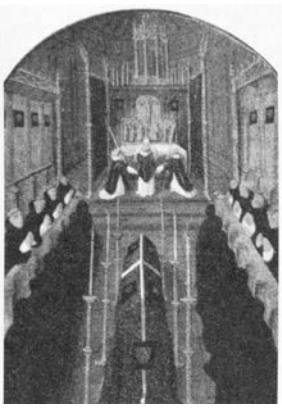
Yavaş yavaş, ruhun huzur bulması için, kilisede bir yüksek ayin yapmak amacıyla merhumun ve yakınlarının kilisede toplanmaları bir adet haline geldi. Bu ayinler, öte tarafta bir hak iddia etmek için kurulan sistemin bir parçasıydı – bu sistem yıllardır işletiliyordu ve hem yüksek hem de sıradan

pek çok ayin içeriyordu. Bu törenlere parası yetmeyen yoksullar kardeşliğin hizmetiyle yetinmek zorundaydılar. Kardeşlik cenaze alayını organize ediyor ve son bağışlanma ayinini yapıyordu. Bu yüzden yoksullar, daha önceleri din adamları ve büyük toprak sahipleri dışındaki herkesin başına geldiği gibi, kilisede durmadan doğrudan mezarlığa götürülüyorlardı.

Artık kilisede ayinin yapıldığı sunağın önüne yerleştirilen tabutun çok derin bir anlamı vardı: Hem yücelten, hem de kamufle eden etkileyici bir



47



48





49

ortamın merkezi haline gelmişti. Bir platformun üzerine konup bir çarşaf ya da tabut örtüsü ile örtülüyor, kimi zaman üzerine bir tür çatı bile yapılıyordu, hepsinin ötesinde, çevresine dizilen meşaleler ve mumlar sayesinde bir şapel gibi aydınlatılıyordu – böylece tabut için "şapel" kelimesi kullanılmaya başlandı. Günümüzde ise katafalk [*catafalque*] kelimesi tercih ediliyor. Ondördüncü yüzyıldan itibaren merkezinde tabut bulunan bu ortam, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda hayli abartılı bir hal alacaktı. Cenaze törenleri şatafat bakımından opera sahneleriyle yarışmaya başlayıp Barok teatralliğinin başka bir ifadesi haline geldi. Ama ölçek bakımından oluşan farklar, yüzlerce benzerleri arasından seçilmiş olan 47 ve 48 numaralı resimler (onbeşinci yüzyıldan kalma) ile 49 numaralı resim (onsekizinci yüzyıl başlarından kalma) arasındaki sürekliliği ortadan kaldıracak kadar büyük değildi. Şahsen bu farklı ortamlar ve altlarında yatan farklı güdüler arasındaki benzerlikleri şaşırtıcı buluyorum. İşte bu yüzden, aradaki uzun süre içinde bu alandaki temel kültürel gelişmenin, ortaçağın ikinci yarısında, kilisede, merkezinde bir tabut içindeki ceset bulunan dekoratif bir ortamın yaratılması olduğunu düşünüyorum.

Aslında, ölünün yüzünün görülmesi için geleneksel olarak açık bırakılan yer dışında, ölü ya tabutun içinde saklı duruyordu ya da karmaşık bir dekorun içinde kaybolması sağlanıyordu.

Ama aşağı yukarı aynı zamanlarda başka bir adet daha ortaya çıktı, o da eşit derecede şatafatlıydı ve tam tersi bir etki bırakmayı amaçlıyordu – cenaze töreni sırasında kilisede ve akabinde mezarda merhumun tablosunun sergilenmesiyle, varlığı sürekli kılınmaya çalışılıyordu. Gerçekten



50



51



52

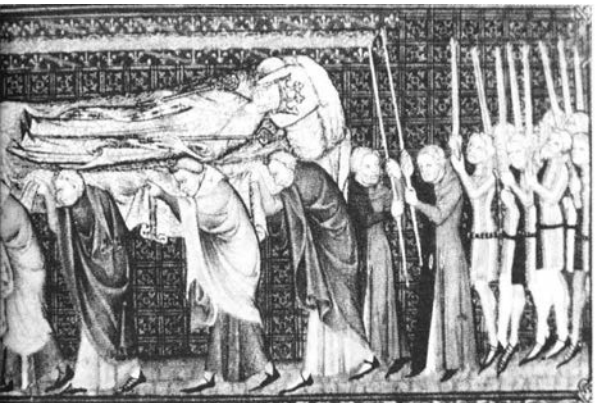
tuhaf bir tarihsel ardışıklık söz konusuydu: Artık merhumun yüzünün görüntüsünü sergileyerek onun şahsiyetini olumlama yönünde yeni bir arzu çıkmıştı ortaya. Ortaçağın başlarından itibaren kilise ya da manastır cemaatlerinde ölmekte olan kişinin bir sedye ya da ayaklı tabut altlığı ile taşındığını hatırlayalım. Taşındığı şeyin üzerinde ölüyor, yerleştirildiği sunağın başında dualar ediliyor ve ayin düzenlenirken orada kalıyordu. Daha geç dönemlerden kalan, ama önceki dönemlere atıfla eski uygulamaları kayıt altına alan dokümanlarda bu türden sahnelerin tasvir edildiğini görebiliriz (Resim 50).

Onüçüncü yüzyıl civarında cesedin sergilenmeye uygun olmadığı düşünülmeye başlandı ve bu yüzden dikilmiş bir örtü, bir tabut ya da katafalkla cesedi gizleme adeti ortaya çıktı. Ama papazların ve ister din adamı olsun ister başka işlerle uğraşsın yüksek mevkidekilerin cenazelerinde eski gelenek bir süre daha devam etti. Kraliyet ailesine gelince, monarşi kültünün gelişimi bu geleneği destekledi: Krallar ölmez. Bu yüzden aynen korunmalı ve öldükten sonra sergilenmelidirler – ölü bir adam olarak değil, çağdaş bir Kaliforniyalı

gibi, her yanından yaşam fışkırırken. Bu uygulama aristokrasi tarafından da taklit edildi ve ortaçağın sonunda mumyalamanın ortaya çıkmasına yol açtı.

51 ve 52 numaralı resimlerde gösterildiği gibi, beden ondan sonra sergileniyordu.

Daha sonra, kraliyet ailesinin üyeleri de cesedin görüntüsünden pek hoşlanmamaya başladılar. Bu hoşlanmama durumu toplumun her düzeyini etkiledi ve en muhafazakar aristokrasi çevrelerine kadar ulaştı.



53





54

Bu noktada yeni bir fikir bulundu – merhumun bir kopyası yapılacaktı. Ceset hemen teslim alınıyor, yerine uzun süre sergilenmek üzerine "temsil" denen bir şey konuyordu – yani ahşap ya da mumdan bir kukla.

Yeni mezar 53 numaralı resimde gösterildiği gibi, üzerinde bir kuklanın yattığı bir tabuttu. Fransa'da onaltıncı yüzyılın sonunda bu uygulama terk edildi, ama İngiltere'de sürdürüldü. Kraliyet ailesi üyelerinin temsilleri halen Westminster Manastırı'nda korunmaktadır.

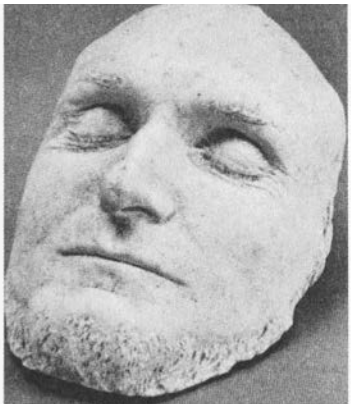
Ancak gerçek olana mümkün olduğunca benzerse temsilin bir anlamı olacaktı. Böyle bir benzerlik de merhumun yüzünün alçıdan kalıbını çıkarmakla mümkün olabilirdi. Benzerliği daha da artırmak için ölüm belirtileri temsilde yeniden yaratılıyordu. Böylece ölüm maskeleri gerçek bir benzerlik yakalamanın yanında – tuhaf bir biçimde – bir hayat yanılsaması da yarattılar. Onaltıncı yüzyılda, Toulouse'deki Saint-Sernin manastırının ambülatörü için pişmiş topraktan heykeller yapan atölyede, heykelleri hayattaymış gibi göstermek için ölüm maskeleri kullanılıyordu. Bu heykeller "kontların" mumyaları (Resim 54, 55) olarak biliniyordu, çünkü orta-

çağda manastıra bağışta bulunan Toulouse kontlarını temsil ettiklerine inanılıyordu.

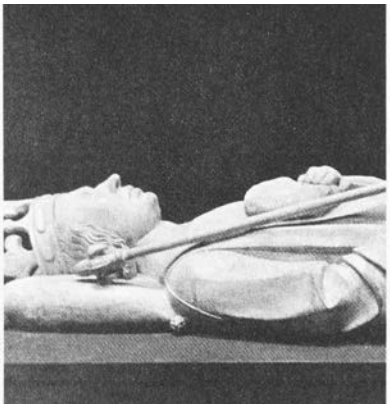
Ölüm maskesi çıkarmak artık standart bir uygulama haline geldi. Örneğin Pascal'ın maskesi çok iyi bilinir. Tuhaf bir şekilde, Saint-Sernin heykellerinde görülen o çarpıcı dehşetli gerçeklik niteliği zaman geçtikçe ortadan kayboldu ve onların yerini yüzlerine sükunet ifadesi ve hatta güzellik emareleri oturtulmuş heykeller aldı. Ölüm maskeleri artık hayatı taklit etmiyor,



55



56



57



58

ondokuzuncu yüzyılda ölümün ayrıcalığı olarak görülen ideal tavrı kayıt altına alıyordu (Resim 56). Kişinin bunun gibi ölüm maskelerini evine asması hiç de öyle zevksizliğine verilmiyordu.

Cesedin sergilenme süresinin uzatılması, gömülmesi için en iyi yerin seçimi ve ölüyü uzak savaş meydanlarından eve getirme pratiği, ortaçağın ikinci yarısında mumyalama işini iyice popülerleştirdi.

Bedenden çıkarılan iç organlar çoğunlukla ayrı bir mezara konuyordu. V. Charles'ın mezarında olduğu gibi (Resim 57) bağırsaklar için mezarlar, hatta daha sık olarak kalp için ayrı bir mezar vardı (Resim 58). Kalp çok büyük bir simgesel anlam kazandı ve Kutsal Kalbe sadakat dönemi olan onsekizinci yüzyılda bu anlam tepe noktasına ulaştı. Ama o anlam artık kaybolduğundan kalp de herhangi bir organ muamelesi görmektedir. Bu simgesel anlam kalbin korunmasının neden o kadar önemli görüldüğünü ve kalbe bedenin yolundan ayrı bir menzil belirlemeye neden o kadar özen gösterildiğini açıklıyor. İngiltere'de, ondokuzuncu yüzyıl başlarına kadar, kraliyet ailesi üyeleri hâlâ mumyalanıyor ve iç organları ayrı bir yere gömülüyordu.

Defin işlemi

Şimdi "son yolculuk" programının son aşamasına geliyoruz: Defin ya da gömme işlemi. Ortaçağın ilk yarısında, cenaze alayı daha önce gördüğümüz biçimde önem kazanıncaya kadar, defin işlemi ölüm döşeğiyle simetrik bir ilişki içinde kaldı. Mezarların üstünde çoğunlukla bu iki sahne yan yana tasvir ediliyordu (Resim 59) ve her koşulda aynı bağışlanma ayini imgeleri tekrarlanıyordu: [...] Bu ayinin tasvirini, cenazenin, *viri religiosi* tarafından





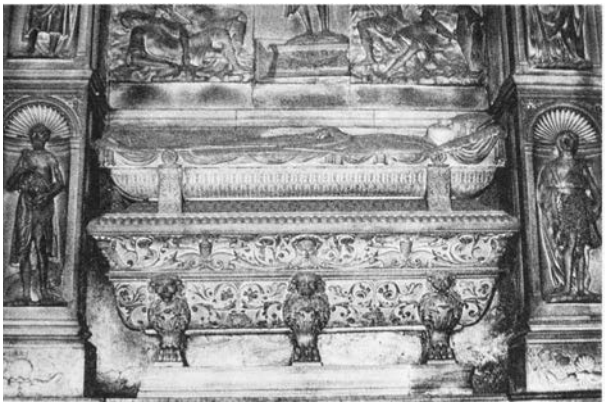

59 60 61

konduğu lahdin yanı başında buluyoruz. Bu imgeler günümüze kadar aynı formu korumuştur; tek bir temel fark dışında: günümüzde (bazı istisnai durumlar dışında) bağışlanma ayini defin yerinde değil kilisede söylenmektedir. Ardından din adamları çekilir ve cesedi cenaze levazımatçısı ile en yakın akrabalarına bırakır. Tarih göstermiştir ki, süreç pek düzenli işlememişse de, defin işleminin önemi aşama aşama azalmıştır.

Daha önce de gördüğümüz gibi bu süreç, daha önce defin işlemine verilen özel önem cenaze alayına ve kilise ayinine geçtiğinde başlamıştır. Ölünün kiliseye gömülmesi uygulaması arttıkça bu süreç de hızlanmıştır. Gelgelelim, defin işlemi ortadan kalkmamıştır ve tasvirleri de devam etmiştir. Dua saatleri kitaplarında sık sık resmedildiği görülmektedir (Resim 60). Bu kitaplar cenaze alayının ve sunağın önündeki ayinin ikonografisini geliştirmişse de, onlarda mezarlıktaki bağışlanma törenlerine ilişkin de pek çok temsile rastlanmaktadır. Böylesi sahneler kardeşliklerin sunak-arkalıklarında da gözümüze çarpmaktadır, çünkü bu dernekler hayır amaçlı definlere – yani kiliseye mezarlığa uğramadan gelen yoksul kimselerin defnedilmesi-

ne – eskisi kadar önem vermeyi sürdürmüşlerdir. Hiç kuşku yok ki, sıradan insanların, halk sağlığı konusunda kaygıları olan seçkinlerin onsekizinci yüzyıl sonunda cenaze işlemlerini reforme etme çabalarına ciddi bir şekilde direnmelerinin nedeni budur. Seçkinlere bakılırsa mezarlığa kirlenmiş bir alan muamelesi yapılmalı, buralar halka kapatılmalıydı.

Yukarıdaki gözlemler özellikle, ortaçağın ortalarından itibaren başlamak üzere, cesedi kamufle etmenin alışkanlığa dönüştüğü bölgeler için geçerlidir.



62



63

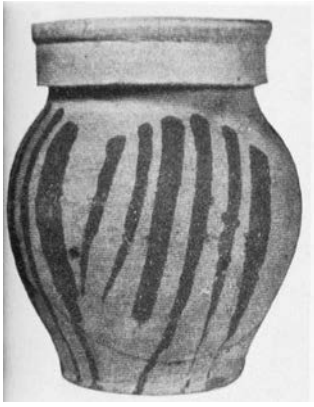


64

Cesedin açıkta sergilenmeye devam ettiği İtalya'da, bu sergileme işi sunağın önünde değil, defin yerinde yapılıyordu – en azından, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllardan kalma bir dizi enteresan lahdin üstündeki figürlerden böyle anlaşılmaktadır. Gerçi insan bu görüntülerin aslında hayali sanatsal simülasyonlar olduğundan kuşku duymadan edemiyor: ne olursa olsun, ortada bir tür psikolojik baskı olduğu kesin.

Önce Roma'da bulunan Santa Maria del Popolo'nun lahitlerine bakalım. Merhumun yattığı sedyenin çubukları çıkartılmıştır (Resim 61); heykeltıraş kancaları da kabartmaya eklemeyi ihmal etmemiştir. Sedye ya doğrudan açık lahtin üstüne ya da kapağın çukur tarafına yerleştirilmiştir ve iki tanesini görebildiğimiz dört tuğlanın üzerinde dengede durmaktadır (Resim 62). Bu uyumsuz düzenlemenin gerçeğin yansıması olmaktan çok, geleneğin kaybolmaya başladığı bir dönemde ölüyü sergileme yanılsamasını korumak ve aynı zamanda bu sergilemeyi klasik "yatan figür" temsili içinde eritmek için sanatın prestijini kullanma arzusunun bir ifadesi olduğunu düşünüyorum – ama emin değilim.

Cenaze törenleri ve son yolculuğun tepe noktalarında meydana gelen kaymalar yoluyla geçmişi bugüne bağlayan sürekliliği bozan tuhaf bir dönem vardır. Çok eski dönemden kalma putperest uygulamaları bu dönemde yeniden ortaya çıkmış ve aynı derecede anlaşılmaz bir şekilde yok olmuşlardır. Yakın geçmişteki kazılarda arkeologlar onüçüncü yüzyıldan, hatta daha sonradan kalma mezarlarda cesedin yakınına yerleştirilmiş ya da serpiştirilmiş bir takım nesneler bulmuşlardır. Bu türden nesneler 63 (gü-



65



66



67

ney Fransa, onüçüncü yüzyıl) ve 64 (Senlis, onaltıncı yüzyıl başı) numaralı resimlerde açıkça görülmektedir.

Carnavalet Müzesi'nde kömür (Resim 65) ya da tütsü taşıdığı sanılan küçük delikli kaplar bulunmuştur. Bu kaplar mezarların içinde bulunmuştu, ama cesedin yanında da olabiliyordu ki Aziz Louis'in oğlunun cenazesinin resmedildiği bir sahnede (Resim 66) bu durum görülebilir.

Aix-en-Provence'den arkeologların çeşitli mezarlıklarda yaptıkları kazılarda buldukları bir dizi eşya 1981 Temmuzunda Sénanque'de sergilenmiştir (Resim 67, 68). Bu kaplarda ne vardı? Kapların orada olmasının anlamı neydi? Bu eşyaların Hıristiyanlık öncesi ritüellerin devam ettirildiğine işaret ettiğine inanmak ilk başta ikna edici görünüyor. Bu eski ritüellere göre ölüye, kayıkçıya ödenecek geçiş ücreti gibi, bir takım hediyeler verilirdi. Ama bu türden hediyeler verme adeti daha ortaçağın başlarında yok olmuştu ve ancak birkaç yüzyıllık boşluğun ardından ona benzeyen bir adet ortaya çıkmıştır ki o da onaltıncı yüzyılda ya da biraz daha yakın bir tarihte ortadan kaybolmuştur.

Bu sözünü etmeye değer bir durum: Hiçbir yazılı kayıtta bulunamayacak adetlere bir örnek oluşturuyor; bu adetler yazı dünyasının öncesine aittir. Kesinlikle belli anlamları vardı ve okuma yazması olan seçkinler bunları hoş görüyor olmalarına rağmen, gelecek kuşaklara kayıtlarını bırakmamayı tercih etmişlerdi.

İşte bu yüzden, ortaçağın ikinci yarısından başlayarak çok uzun yıllar boyunca defin işleminin önemini azaltma yönünde bir eğilim olmuştur



68



69

– zamana ve mekana bağlı olarak bu eğilim kimi zaman zayıflamış, kimi zaman güçlenmiştir.

Gelgelelim, ondokuzuncu yüzyılda bu eğilim açıkça tersine çevrilmiştir. Defin işlemi hem çoğunluğu oluşturan dini cenaze törenlerinde hem de nadir olmaya devam eden laik cenaze törenlerinde çok ciddi bir önem kazanmıştır.

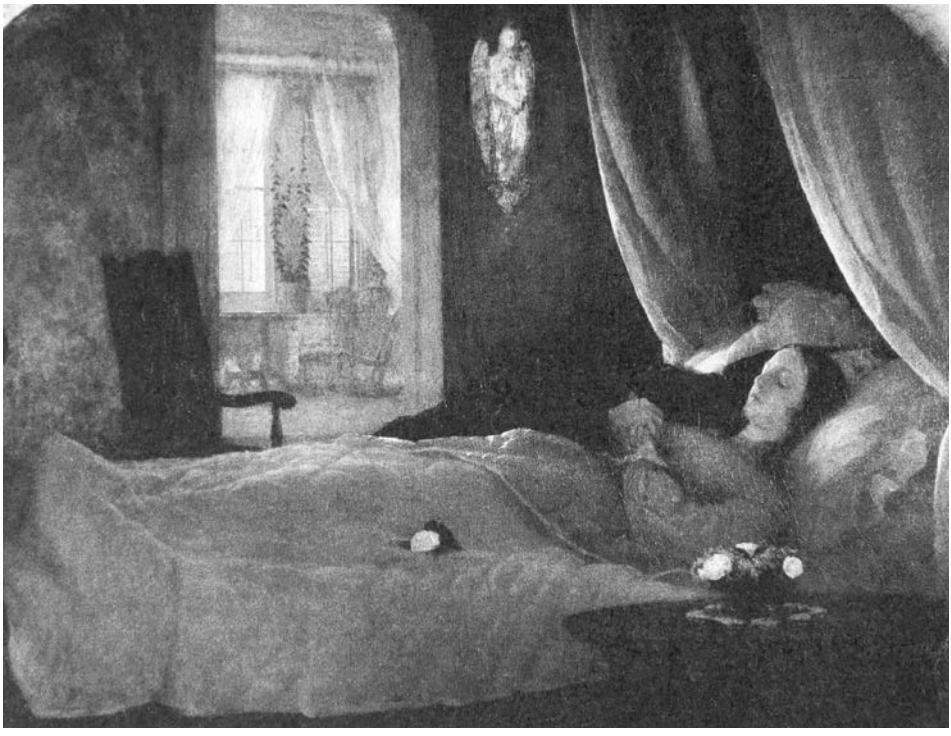
Bu durum mezarlığın yeni çağın anlayışında yeni bir yer edinmesi sonucu meydana gelmiştir. Courbet'in bir resminde (Resim 69) tüm cemaatin, tıpkı aile üyeleri tarafından ikame edilmeden önce ölüm döşeğinin başında toplandıkları gibi, açık mezarın başında toplanmış olduklarını görüyoruz.

Çeviren: Bülent O. Doğan

RESİM ALTLARI

1 San Millán Sandukası (1053-1067). San Millán de la Cogolla Kilisesi, Old Castille.
2 Boccaccio'nun *Decameron*'undan (on dördüncü yüzyıl) illüstrasyon. Milli Kütüphane, Paris.
3 Jan Polak, *Bakirenin Uykusu* (on beşinci ya da on altıncı yüzyıl). Musée de Metz.
4 Jean le Prince, *Bakirenin Uykusu* (on altıncı yüzyıl). Triel-sur-Seine Kilisesi, Yvelines.
5 Boccaccio'nun *Decameron*'undan (on dördüncü yüzyıl) illüstrasyon. Milli Kütüphane, Paris.
6 *Bakirenin Uykusu*. Pamplona Katedrali, Navarre.
7 Mezar Levhası (on üçüncü yüzyıl. Perpinan Katedrali.
8 Iacopo Avanzi, *Aziz Francesko'nun Cenaze İlahileri* (on dördüncü ya da on beşinci yüzyıl). Vatikan Pinacoteca, Roma.
9 ve 10 Piskopos Gonzola de Hinojosa'nın (ö.: 1320) mezarı. San Gregorio şapeli, Burgos katedrali.
11 Raymond Bérenger III (ö.: 1131). Santa Maria Manastırı, Ripoll, Katalonya.
12 *Heures à l'usage de Toul* (1547). Lorrain Müzesi, Nancy.
13 *Son İlahiler* (on beşinci yüzyıl). Bonnat Müzesi, Bayonne.
14 François Brillaud, *Vendée'de Son İlahiler* (1910).
15 Jacques Louis David, *Sokrates'in Ölümü* (1787). Metropolitan Sanat Müzesi, New York.
16 Pierre Narcisse Guérin, *Utica'lı Cato'nun Ölümü* (1797). Güzel Sanatlar Okulu, Paris.
17 Jean-Baptiste Greuze, *Cezalandırılan Oğul* (1778). Louvre Müzesi, Paris.
18 Caravaggio, *Bakire Meryem'in Ölümü* (1606). Louvre Müzesi, Paris.
19 Claudius Jacquand, *Bakire Meryem'in Ölümü* (1875).
20 Bir ölüm döşeği gravürü (on sekizinci yüzyıl sonu). Carnavalet Müzesi, Paris.
21 Achille Devéria, *Yas Günü* (c. 1835). Carnavalet Müzesi, Paris.
22 A. Jank, *Ölen Adamın Çevresinde* (Almanya, c. 1900). Dekoratif Sanatlar Kütüphanesi, Paris.
23 Mezar heykeli. Staglieno Mezarlığı, Cenova.
24 Léonie Humbert-Vignot, *Sefil Halk* (1908).
25 Nanteuil'nün A. Etex'in anısına yaptığı litograf, *Bir Proleterin Ölümü* (1844). Milli Kütüphane, Paris.
26 Heures à l'usage de Paris'ten, *Rohan Saati* olarak bilinen tezhip (c. 1418). Milli Kütüphane, Paris.
27 Galen ve diğ., *İlaç Konusunda İnceleme ve Yorum*'dan tezhip. Belediye Kütüphanesi, Rheims.
28 *Ölüm Döşeği*, 1900.
29 *Veba* (on altıncı yüzyıl sonu). Tıp Tarihi Müzesi, Paris.
30 Emmanuel de Witte, *Delft Kilisesi'nde Suskun William'ın Mezarı*, ayrıntı (1656). Palais des Beaux- Arts, Lille.
31 Ulysse Butin, *Bir Denizcinin Cenazesi* (1878).
32 Heures de Neville'den (c. 1435) tezhip. Milli Kütüphane, Paris.
33 *Heures à l'usage de Paris*'ten, *Rohan Saati* olarak bilinen tezhip (c. 1418). Milli Kütüphane, Paris.
34 Anonim tablo (on sekizinci yüzyıl). Memling Müzesi, Hôpital Saint-Jean, Brugge.
35 Lazarus'un dirilişinin bir katedralin sütun başlığındaki tasviri (on üçüncü yüzyıl). Tudela, Navarre.
36 Lagniet'ten bir gravür (on yedinci yüzyıl). Tıp Tarihi Müzesi, Paris.
37 Naomi'yi kocası ve oğullarının başında yas tutarken gösteren tezhip. *Miroir de l'humaine salvation*'dan (on beşinci yüzyıl). Condé Müzesi, Chantilly.
38 *Aziz Petronio'nun Yaşamından Kesitler* (ayrıntı). Bolognini şapelinden fresk, San Petronio bazilikası, Emilia-Romagna.
39 Aziz Stephen'in kalıntılarının taşınması. Chevet sütun başlığı.
40 Raymond Bérenger III'ün (ö.: 1131) mezarı. Santa Maria Manastırı, Ripoll, Katalonya.
41 Reinhart, *Paris'te Bir Çocuğun Cenazesi* (1880). Dekoratif Sanatlar Kütüphanesi, Paris.
42 *Histoire d'Olivier de Castille et Artus Algabre*'dan tezhip (on beşinci yüzyıl). Milli Kütüphane, Paris.
43 ve 44 Freskler (sırayla on sekizinci ve on altıncı yüzyıl) Vétheuil Kilisesi, Yvelines.

45 Jean sans Peur ve Marguerite de Bavière'in (ö.: 1419) mezarı başında yas tutanlar. Güzel Sanatlar Müzesi, Dijon.
46 Davud'u Abner'in cenazesinde yas tutarken gösteren tezhip, Miroir de l'humaine salvation'dan (on beşinci yüzyıl). Condé Müzesi, Chantilly.
47 *Heures à l'usage de Rome* (c. 1480). Milli Kütüphane, Paris.
48 Vincent de Beauvais'nin *Le Biroir historial*'ından tezhip (on beşinci yüzyıl). Condé Müzesi, Chantilly.
49 Bir Saksonya prensi için yas sahnesi (Almanya, on sekizinci yüzyıl başı). Carnavalet Müzesi, Paris.
50 Venedik Merhamet Hemşireleri'nin baş rahibesine saygılarını sunanları tasvir eden minyatür (on altıncı yüzyıl).
51 Jean Parréal, *Kraliçe'nin Cenazesinin Gelişi ve Kardinal Jean de Luxembourg Tarafından Teslim Alınışı* (1515). Petit-Palais Müzesi, Paris.
52 *Grandes Chroniques de France*'dan (c. 1375) Jeanne de Bourbon'un cenazesinin tasviri. Milli Kütüphane, Paris.
53 Jean Parréal, *Kurtarıcı Kilisesinde Ayin*, Blois (1515). Petit-Palais Müzesi, Paris.
54 ve 55 "Kontların Mumyaları" (c. 1500). Augustins Müzesi, toulouse.
56 Alexis Dupont'un ölüm maskesi (on dokuzuncu yüzyıl). Hagley Müzesi ve Kütüphanesi, Wilmington, Delaware.
57 V. Charles'ın iç organlarının bulunduğu mezarın üstünde uzanmış figür (on dördüncü yüzyıl). Louvre Müzesi, Paris.
58 Coucy senyörü VII. Enguerrand'ın kalbi için lahit levha (on dördüncü yüzyıl). Belediye Müzesi, Soissons.
59 Piskopos Gonzola de Hinojosa'nın (ö.: 1320) mezarı. San Gregorio şapeli, Burgos Katedrali. Aynı zamanda bkz. 152a ve 152b.
60 Defin (on beşinci yüzyıl). Belediye Kütüphanesi, Lyons.
61 Kardinal P. Mellini'nin (ö.: 1483) mezarı. Santa Maria del Popolo Kilisesi, Roma.
62 Kardinal Bernandino Lonati'nin mezarı (on altıncı yüzyıl başı). Santa Maria del Popolo Kilisesi, Roma.
63 Cenaze ayini emanetleri (on üçüncü yüzyıl). Lagayole Kazıları, Var.
64 Cenaze ayini emanetleri (on altıncı yüzyıl başı). Saint-Pierre Kilisesi, Senlis.
65 Pişmiş topraktan vazo (on üçüncü yüzyıl), yükseklik 13,5 cm. Saint-Pierre-de-Montmarte Kazıları. Carnavalet Müzesi, Paris.
66 Aziz Louis'nin en büyük oğlu Prens Louis'nin mezarından alçak kabartma (c. 1260). Carnavalet Müzesi, Paris.
67 Cam su kabı (on dördüncü yüzyıl), yükseklik 13,7 cm. Saint-Pierre şapeli, Cannes.
68 Cam kadeh (on ikinci ya da on üçüncü yüzyıl), yükseklik 9,6 cm. Papalık sarayı, Avignon.
69 Gustave Courbet, *Ornans'ta Cenaze*. Güzel Sanatlar Müzesi, Besançon.



Eski Türklerde Ölüm

YAŞAR ÇORUHLU

Eski Türk topluluklarının ölüm hakkındaki çeşitli düşünceleri, inanışları, mitleri çeşitli kitap ve makalelere konu olmuş durumdadır. Bunların sanat ve arkeolojiye yansımaları üzerinde de bazı çalışmalar olmakla birlikte konuya Türk sanatının bütünlüğü açısından değinen pek çıkmamıştır. Biz buradaki çalışmamızda ölüm düşüncesinin sanat tarihimize yansımasını Türk sanatının gelişimini göz önünde tutarak ele almaya çalışacağız. Bu nedenle ayrıntılı biçimde, mezar mimarisini ya da mezar taşlarını ele alacak değiliz; ki zaten bu konuda bilhassa Türk-İslam dönemi için çok sayıda çalışma vardır. Bizim burada yapmak istediğimiz ölüm konusunun sanat/arkeoloji alanında nasıl yer aldığı hususunda bir sınıflandırma yapmak ve "ölüm karşısında duyulan yas"ın maddi kültüre ne şekilde yansıdığının izini sürmek olacaktır. Bu söylediklerimizden dolayı da konuya başlangıç olarak, MÖ 3000-2000 yıllarından itibaren ortaya çıktığını kabul edebileceğimiz Proto-Türk dönemi ele alınacak ve bilhassa Müslüman olmayan erken devir Türklerinin sanatları üzerinde yoğunlaşılacaktır.[1] Türk İslam sanatlarındaki yansımalara ise kısmen değinilecektir.

Kurganlar ve diğer mezarlar

Miladdan önceki devirlerden günümüze kadar olan çok uzun zaman diliminde varlığını sürdürmüş ve özellikle Avrasya' nın çeşitli bölgelerine yayılmış Türk topluluklarında bazıları ön plana çıkmak üzere maddi kültür eşyası üreten veya maddi kültür eşyasına yansıyan defin şekilleri şu şekilde sınıflandırılabilir:

Toprağa gömme

• Doğrudan doğruya toprağa gömme.

• Bir kurganın altına (kurgana) gömme: Burada defin suni bir tepenin altında ve yer seviyesinin aşağısında kurganın içinde bir ahşap lahitte olabileceği gibi, yapılan ahşap odanın döşemesi üzerine de uzatılmış olabilir. Pozisyonlar muhtelif olabilir, en çok görülen tarzlardan biri cesedi yan tarafı üzerine yatırmaktır. Bu türden bir yapı oluşturan mezarların değişik şekilleri vardır ve bunların bir bölümü araştırmacılar tarafından kurgan olarak anılmamaktadır. Mezarların içinde cesedin doğrudan toprağa gömüldüğü durumlar da söz konusu olabilmiştir. Hatta bazı kaynaklar oturur pozisyonda gömü yapıldığından da söz ederler.[2] Muhtelif şekillerde cesedin zemine uzatılmasının dışında *hocker* tarzı gömü de başka topluluklarda olduğu gibi Türk topluluklarında da görülmektedir. İnsanın ana karnındaki vaziyetini temsil eden bu gömme şeklinde "yeniden doğuş" arzusu vurgulanmaktadır.

Öte yandan bir kısım kurganlarda (Bazı Pazırık kurganları, Şibe kurganı, Ukok kadın asilzade kurganı vb.) cesetlerin mumyalanarak gömülmesi de yeniden dirilme olayının gerçekleşebilmesi için cesedin mümkün olduğu kadar sağlam tutularak kemiklerin muhafaza edilmesi fikrine dayanmaktadır.

Madde 232 - Uzun müddet devam edecek nakiller için veya sıcak mevsimlerde, sıhhat memurlar tarafından talep edildiği takdirde, ölülerin tahnit edilmesi mecburidir.

Madde 233 - Deniz tarikiyle yapılacak ölü nakliyatı için evvelce ait olduğu makamdan istihsal edilen vesikalar ölünün gemiye tahmilinden evvel bulunduğu limandaki Hudutlar ve Sahiller Sıhhat Umum Müdürlüğünün memuruna veyahut hudutlar ve sahiller sıhhat işlerine nezaret edenlere tasdik ettirilmelidir. Başkasuretle ölülerin gemilere yükletilmesi memnudur.

Madde 234 - (Değişik: 15/6/1942 - 4255/1 md.) Ecnebi memleketlerden getirilen ölülerin nakline müsaade edildiğini ve naklinde sıhhi mahzur bulunmadığını tevsik için mahalli idareden verilmiş ölü nakil vesikası ibraz edilmesi mecburidir.

[Hıfzısıhha Kanunu, Onuncu Bap, Mezarlıklar, ölülerin defni, mezardan çıkarılması ve nakli, İkinci Fasıl, Ölülerin çıkarılması ve nakli]

• Taş parçalarıyla çevrilmiş bir alanın içine açılan çukura gömme: Bu açılan çukur değişik şekilde veya alanın değişik bölümlerinde olabilir.

• Başına stel ya da dikit (bu geyik taşı veya bir heykel de olabilir) dikip doğrudan doğruya toprağa gömme: Bununla birlikte bir taşın ya da heykelin bulunduğu her yerde mezara rastlanmamıştır. Bu tip geyik taşları veya heykeller başka şeyleri de ifade ederler. Bir kısım heykel sadece ölen birinin tasviri olup onun hatırasını yad ederler.

• Küp içinde toprağa gömme: Daha çok proto-Türk dönemde görülen ve Eski Dünyada Avrasya'nın çeşitli yerlerinde yaygın olarak görülen bir gömme şeklidir.

Cesedi Yakma

Çeşitli tarihi kaynaklarda da vurgulandığı gibi bazı Türk toplulukları ölen kişinin kalıntısını yakmışlardır.[3] Yakılan cesedin külleri doğrudan doğruya veya bir kap (testi, küp veya vazo şeklinde kül kabı) içinde gömülmüştür.[4] Bazı Ortaçağ kaynaklarında külün havaya savrulduğu veya kutsal sayılan su ruhlarına izafeten nehre döküldüğü anlatılmaktadır.[5] Göktürklerde de belli bir döneme kadar görülen bu uygulama şekli eski Türk topluluklarında ateşin kutsal, temizleyici sayılması bazen de ona bir ruh atfedilmesi ile ilgilidir. Ateşin yandığı ocak aynı zamanda kozmik sembolizmle ilgili bir simge olarak görülüyordu.

Cesedi toprak üzerinde yapılan bir düzenlemeyle çürümeye bırakma veya gömme

Bu uygulamalar muhtelif şekillerde olabilir. Kültigin, Bilge Kağan ve Tonyukuk mezar külliyelerinde olduğu gibi yer üstünde yapılmış mezar anıtları bu türlerden birini oluşturur. Her ne kadar bu tür yapılarda ceset bulunmamışsa da belki yakma söz konusu olmuştu veya bu tür yapılar birer makam mezarı gibi ölüyü yıldönümlerinde Devlet töreniyle anmak için yapılmıştı. Türk mezar mimarisinde içinde ceset olmayan ama ölen kişinin anısına yapılmış başka türden mezar örnekleri de vardır.

Bir diğer uygulama şekli tabutlar içinde ağaca asma veya ağaç dalları üzerine yerleştirme biçimidir. Çok yaygın olmamakla birlikte Türkler arasında bu uygulama da görülür. Temelde iki esasa dayanır: Etlerin kemiklerden ayrışması ve kemikler vasıtasıyla dirilme; Dünya ve hayat ağacı kavramlarına bağlı olarak ağaçtaki yuvalarda doğan insanlara kuşlar vasıtasıyla can kazanarak yeniden doğma. Bu gruba bağlı sayılabilecek diğer bir örnek de (bazı şaman cesetlerinin bu şekilde bırakıldığı ifade edilmiştir) ormanlık veya ağaçlık bir alanda ağaç ayaklarla yerden yükseltilmiş bir ahşap lahit içine cesedin yatırılması şeklidir.

Mezar yapımında çoğu yerde malzeme olarak ağacın seçilmesi (ağaç lahitler, kurganların altındaki ağaç tomruklarından yapılmış cenazelik/ceset odaları – ki bunlar Türk İslam anıtları olan Kümbetlerin cenazelik/mumyalık kısmını meydana getirmiştir –, ağaçtan yapılmış çeşitli eşyalar) yine kutsal ağaç ve ondan can alma tasavvuruna işaret eder. Ölünün kadavrasının yüksek yerlerde bırakılması aynı zamanda Gök tanrısına veya iyi vasıflı gök ruhlarına yakın olma amacına da yönelik olmuştur. Aslında kurganlar üze-

rindeki suni tepecikler hem dünyanın merkezi olan kutsal dağa atıf yapmakta hem de Gök tanrısına yakınlığı vurgulamaktadır.[6]

Bütün bu gömme veya ölümden sonraki yolculuğa uğurlama şekillerine bağlı olarak sanat tarihi ve arkeolojiyi ilgilendiren yapılar ortaya çıkmıştır. Bunlar sanat tarihi ve arkeolojinin başlıca uğraşı konularındandırlar.

Bu tür defin tarzları başka birçok maddi kültür eşyasının da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kurganlarda ağaç lahitler, ölüye hediye olarak sunulan eşyalar, ya da ölünün ölüler dünyasında bu hayattakine benzer bir yaşantı süreceğine inanıldığı için yapılmış bazen minyatür boyutta olan çeşitli nesneler, küçük masalar, yiyecek (et) doldurulan kaplar, yere yayılan veya duvara asılan, keçe, halı ve diğer dokumalar, ölünün başının altına konulan yastıklar, yanına konulan silahlar, bazen bacak arasına konulan kaplar, ölünün mezar giysisi, ölüye ait at kadavraları (ki bunların kuyrukları yas alameti olarak kesilmiş veya düğümlenmiştir), at koşum takımları vb. nesneler çoğu kere birer sanat eseri hüviyetinde olup cenazeye ait maddi kültür unsurlarıdırlar.[7] (Resim 1 a – b)

Yine bu kurganlarda ve başka bazı mezar yapılarında çeşitli ülkelerden gelen ithal eşyalar, paralar da yer almıştır. Mezar envanterinin azlığı ya da çokluğu ekonomik duruma göre değişmektedir.

Ölüyü temsil eden dikitler, heykeller, taşlar

Günümüze ulaşmış Osmanlı mezar taşlarına baktığımızda, kadınlar ve erkekler için ayrı tip mezar taşlarının söz konusu olduğunu görüyoruz. Erkek



Kazakistan Issık kasabasında milattan önceki devirlere ait, kazısı yapılmamış kurganlardan birinin dış görünüşü (Foto T. Çoruhlu).



Ukok Platosu'nda kazısı yapılmış ve muhtemelen Hun dönemine ait kadın soylunun kurganında ağaç lahit içinde bulunmuş mumyalanmış cesedin *in situ* görünüşü (N. Polosmak'dan).

mezar taşlarında çeşitli meslek veya kişisel özelliklere işaret etmek üzere değişik başlık tiplerinin olduğu dikkati çekmektedir. Özellikle başlıklı mezar taşları genel görünüş itibariyle insan heykeli olarak yorumlanabilir. İşte bu bakış açısı bizi bu mezar taşlarının Orta ve İç Asya'daki kaynaklarına götürür; çünkü bunların sözü edilen bölgelerde gelişen erken Türk devirlerinde mezarların (kurganların) üzerine konulan ve orada gömülü olan kişiyi tasvir veya temsil eden heykellerle bağlantısı vardır. Bazen bu heykeller iki veya daha fazla sayıda olabilirdi. Sadece erkek veya sadece kadın olan örneklere rastlandığı gibi, kadın ve erkek çift heykel örnekleri de görülmekteydi. Söz konusu heykeller bazen mezar olmasa dahi, ölen önemli bir kişiyi temsil etmek üzere gidiş geliş güzergahları üzerine yerleştirilirdi. (Resim 2) Anlayabildiğimiz kadarıyla bu heykellerin kökeni; bronz çağından itibaren Orta ve İç Asya'da ortaya çıkan ve "geyik taşları" olarak anılan, üzerinde tanrı veya ruh tasvirleri ya da kozmolojik simgeler olan, baş kısmı geyik veya koç başına benzer taşlardır. Onların da kaynağı daha erken devirlerde ortaya çıkmış olan menhirlerdir.

Demek ki Türklerde mezartaşı denilen, bir bölümü şekillendirilmiş taşlar, bir stel anlamında olmaktan ziyade ruhları, tanrıları veya ataları ifade



Kırgızistan'ın Karakol kentinde yeni ismiyle Gebze caddesi kenarındaki parkta bulunan ve muhtemelen Göktürk devrine ait olan taş babalar. Ölçüleri 86 x 32 cm. ve 70 x 30 cm. (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu).

eden birer heykel veya dikit şeklindeydi. Bu nedenle, Orta ve İç Asya'daki heykeller, geyikli taşlar veya dikili taşlar mezar taşı olarak değil bu belirttiğimiz şekilde yorumlanmalıdır.

Gerek Osmanlı döneminde yapılmış, gerekse Anadolu ortaçağ mezarlıklarında bulunan, üzeri bezemesiz veya kadınlar için bezenmiş mezar taşlarının kaynakları için de Orta ve İç Asya'ya kadar uzanabiliriz. Vasıfsız olarak dikilmiş, Anadolu'da çoğunlukla şehit mezarı denilen taşların ve kaya parçalarından dörtgen şekilde çevrilen mezarların benzerleri yüzyıllar boyunca Orta ve İç Asya'da Türk toplulukları tarafından yapılıyordu.

Kabaca yontulmuş, düzeltilmiş, bazılarının üst kısmı yine kabaca insan başı biçiminde şekillendirilmiş taşların *balbal* olduğu ileri sürülmektedir.[8] (Resim 3) Özellikle Göktürk devrinden (MS 552-745/753) itibaren ortaya çıkan bu kavrama, Göktürk harfli yazıtlarda da muhtelif yerlerde rastlamaktayız. Bununla birlikte günümüze kadar yapılan çalışmalarda *balbal* konusu çözülmüş değildir. Bahsedilen kelimenin tam olarak neyi ifade ettiği dahi anlaşılamamıştır. Bilindiği kadarıyla bu kavramın ortaya çıkış sebebi Proto-Türklerden itibaren belirginleşen bozkır toplulukları ve Türk topluluklarının inanışlarıdır.



Tonyukuk mezar külliyesinin doğusunda dikilmiş balballardan bir görünüş
(Sertkaya- Alyılmaz-Battulga' dan).

Kurgan dediğimiz tümülüs tarzında yerin altına ev gibi inşa edilmiş, üstüne de suni bir tepe yapılmış çeşitli sembolik anlamları olan mezarlar ölünün bu yaşanılana benzer diğer bir *paralel* dünyada yaşayacağına inanıldığını gösteriyor. Tabii bu husus evin bir mikrokozmos sayılmasıyla da ilişkilidir. Bu dünyada öldükten sonra yaşanılacak bu *paralel* dünyada, kişinin benzeri bir hayatı sürdürebileceği eşyalar çoğu kere belli ritüel kurallar gözetilerek yerleştirilmiştir. Böylece ölen kişinin paralel dünyadaki yaşamında rahat edebileceği düşünülmüştür. Bu düşünce bir anlamda onun yaşayanlar arasına geri dönmemesini sağlamak içindir; çünkü özellikle yeni gömülerde ölünün insanlar arasına alıştığı yaşamına geri dönmek istediğine inanılıyordu.

Çin kaynaklarının Türkler için anlattığı cenaze ve yas törenleri de aslında ölüyü yeni hayatına alıştırmak için yapılan bir düzenlemedir. Orta ve İç Asya Türk toplulukları ve Anadolu'da yapılan derlemelerden ölünün geri dönmemesi için başka uygulamaların da yapıldığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan bazı kurgan veya mezarlarda ölü ile beraber gömülen kadın veya çocuklara rastlanması dikkati çekmiştir. Herhalde bunlar geç dönemlerde aşağı yukarı aynı zamanda ölenlerin gömülmesiyle olmuştur ama çok daha erken devirlerde, kurban edilerek gömülme söz konusu olabilir.[9] Çünkü Milattan az önceki veya milat sıraları ve daha sonraki dönemlerde kurgan ve diğer mezarlarda bir kese içinde veya çantada tutam halinde veya örülmüş olarak kadın saçlarının gömülmesi bu eski adete işaret edebilir. Bununla birlikte çoğu kere araştırmacılar bunu bir matem alameti olarak görmüştür. Başlangıçtaki kurban anlamı değişerek bu âdet bir yas işaretine dönüşmüş olmalıdır; çünkü Türklerin sürekli ilişki içinde bulunduğu Çin kültür çevresinde ve Asya'nın başka yerlerinde eskiden beri insan kurban etme âdeti vardı. Çinliler daha geç dönemlerde insan kurbanını ifade etmek için değişik uygulamalarda bulunuyor ya da mezarlara ölüye öteki dünyada hizmet edecek heykeller koyuyorlardı. Qin Shihuangdi'nin mezarının yakınında kazılarla ortaya çıkarılmış Ünlü terrakota askerler ordusu da (MÖ 221-210) bu düşüncenin bir ifadesi olabilir.[10] Böylece az yukarıda sözünü ettiğimiz balballar da bu konuyla ilişkili olarak düşünülebilir. Eski çağda ölüye yapılan kurbanlar erken ortaçağda ölen kahramanın daha önceleri öldürdüğü düşmanlarını *paralel* dünyada hizmetkâr olarak kullanma fikrine dönüşmüş olabilir.

Bu konuyla ilişkili bir diğer husus ise şudur: Eski Türkler ruhları veya tanrıları temsil etmek üzere yaptıkları heykelleri veya dikitleri canlı sayıyor-

lardı. Bu bakımdan ölen önemli bir kişinin heykelini yapmak da onun canlı olduğuna veya canlanacağına işaret sayılmış olabilir. Bu nedenle mezar üstüne heykel dikmek öteki dünyada o kişinin canlı olarak yaşayacağına bir işaret sayılmış olmalıdır. Dolayısıyla bir savaşta yenilmiş olan önemli bir kişiyi *balbal* kılmak, yani onu öldürdükten sonra, mezarına, onu temsil eden ve bazen heykel sayılabilecek bir taş yerleştirmek; o kişinin *paralel* dünyada canlı olarak var olup, yeni bir hayata doğduğu ve burada onu *balbal* yapan kişiye köle olacağı inancıyla ilişkili olabilir. Daha ortaçağlarda Türklere ait birçok heykelin başının koparılması da onların öteki dünyada canlanmasını önlemek amacıyla yapılmış olmalıdır.

Yine bu konuyla ilişkili olarak Asya Türk toplulukları arasından yapılan derlemelerde ortaya atılan bir düşünce de bu durumu destekler. Bu anlayışa ve inanışa göre benim *paralel dünya* olarak nitelediğim öteki dünyada (bu İslam'ın öteki dünya anlayışından farklıdır) var olan her şey bu dünyadakinin tersidir. Örneğin ırmaklar kaynaklarına doğru akmaktadır. Ağaçların kökleri yukarıda dalları aşağıdadır (bu son örnekte İslami inanıştaki cennette bulunan Tuba ağacını hatırlamamak olanaksızdır), gece gündüz, gündüz gecedir. Kısaca her şey bu dünyadakinin tersidir. Buna göre Osmanlı cenaze alaylarında ölünün atlarının eyerlerinin ters vurulmuş olması, belki de öteki dünyada düz olarak kullanılabilmeleri içindi.[11] Muhtemelen yas törenlerinde ters giyme adeti de[12] bu konuyla ilişkiliydi. Bu gelenek Türkiye Türklerinde günümüzde de yaşamaktadır. Nitekim Kars'ın ve Van'ın bir köyünde kadınların belli bir süre yas belirtisi olarak elbiselerini ters giydikleri tesbit edilmiştir.[13] Taştan bir heykel ya da balbal *paralel* dünyada canlanıyorsa, aynı şey bir tasvir veya resim için de geçerli olmalıdır. Birçok mezarda mezar nesnelerinin, eşyaların minyatür boyutta yapılması, yaşanılacak olan öteki dünyada onların normal boyutlarında (yani tersi durumda) yer alacağının ifadesi olabilir.

Doğal olarak bir büyük hükümdarın veya reisin, ya da kahramanın *balbal* kılacağı kişi alelade bir insan olamaz. Öldürülen sıradan bir asker veya haydut ya da çapulcu öteki dünyada da ölüyken canlandığında benzer niteliklere sahip olacağından bu düşünülemez bile. Bu yüzden *balbal* yapılan kişiler hükümdarlar ya da büyük kahramanlardır. Yenilerek veya ölerek kayıtsız şartsız boyun eğmiş sayılırlar. Nasıl, yenildiği zaman düşmanına silahını teslim etmek ve bazı başka davranışlarda bulunmak bir teslimiyet işareti ise,[14] savaşta düşmanı tarafından öldürülmek de aynı anlama geliyor olma-

lıdır. Onların *balbal* (köle) olması demek simgesel olarak temsil ettikleri toplumun da benzer şekilde başka bir topluma (galip durumda olan topluma) bağlanması, köle olması demektir. Nitekim uygulamalar da böyle olmuştur. Hükümdarı yenilen bir Türk uruğu veya yabancı bir topluluk, zafer kazanan Türk topluluğuna bağlanmış, devletin bünyesinde teba olarak yer almıştır. Orta ve İç Asya coğrafyasında yapılmış yüzlerce heykel, dikit, balbal kanımızca bu tür fikirlerin şahitleri olarak hâlâ ayakta durmaktadır.[15]

Yuğ/yoğ töreni ile ilgili tasvirler

Sanat tarihimizde Türklerdeki ölüm fikri ve geleneklerini ifade eden başka yansımalar da söz konusudur. Bunlar arasında en ilginçleri cenaze töreni (yuğ/yoğ töreni) sırasında yapılan davranış ve uygulamalarla ilgili olarak görünür.[16]

Çin kaynaklarının bilhassa Göktürkler için aktardığı defin ve matem geleneklerinde, ölen kişinin cesedinin önce bir müddet bir mikrokozmosu ifade eden çadırda bekletildiği dikkati çeker. Benzeri uygulamaların bütün Türk devirlerinde görüldüğü anlaşılmaktadır. Çadırın böylece ölünün sağlığında yaşadığı evi temsil ettiği ve inşa edilen mezarın ise onun *paralel* dünyada yaşayacağı evi olduğu ve yine mikrokozmos sayıldığı anlaşılıyor. Böylece cenaze törenlerinde maddi kültüre yansıyan en önemli yönlerden biri budur. Çünkü çadır (özellikle yurt denilen çadırlar) Türk İslam döneminde kurgan ve stupalardan da etkilenerek ortaya çıkan Türk türbe ve kümbet mimarisinin oluşumunu büyük oranda etkileyecektir.

Çin kaynaklarının aktardığı bir diğer husus, ceset çadırda iken at üzerinde törene gelen insanların çadırın etrafında dönmesi ve aynı işlemi ceset kurgana gömüldükten sonra da tekrarlamasıdır. Bu tavaf konusu ata kültüyle ilgilidir. Ölen saygın bir kişi zaman içerisinde bir kült haline gelmekte, bir çeşit ruh veya tanrı gibi algılanmaktadır. Dolayısıyla onun kozmik anlayışa uygun olarak merkezde yer almasıyla etrafında tavaf yapılması, onunla bütünleşmek için en uygun yol olarak görülmüş olmadır. Sanat tarihimizde gerek bu evren anlayışını ve gerekse tavafı yansıtan galerili mezar anıtı örnekleri veya tekke semahaneleri ve başka yapılar vardır.

Aynı kaynakta aktarılan bir diğer husus törene katılan insanların ne kadar üzüldüklerini göstermek amacıyla feryat edip ağlarken, kesici aletlerle yüzlerini çizerek veya keserek kanla karışık gözyaşlarını akıtmasıdır. Bu geleneğe bilindiği gibi Kültigin kitabesinde (732) Bilge Kağan tarafından da

değinilmektedir. Başka ortaçağ kaynaklarında da bu durum ifade edilmektedir. Sözü edilen Çin kaynaklarında değinilen bir diğer bir yas alameti de, insanların kendi saçlarını, kulaklarını kesmeleri gibi, atlarının da kuyruklarını kesmeleri veya bağlamaları ya da örmeleri olayıdır. Yukarıda da değindiğimiz gibi bazen kadın saçları da mezara konmaktadır. Kurganlardan çıkarılan çeşitli at kadavraları (Pazırık kurganları ve diğer çeşitli kurganlarda) ve bunların kesilen kuyrukları ya da doğrudan doğruya mezarda bulunmuş örgülü at kuyrukları bunu ifade etmektedir. Bu gelenekler Anadolu'ya ve günümüze kadar ulaşmıştır. Buraya kadar yorumladığımız Çin kaynaklarından birinin tercümesi şöyledir:

> Ölüyü çadıra korlar. Oğulları, torunları, erkek kadın başka akrabası atlar ve koyunlar keserler ve çadırın önüne sererler. Ölü bulunan çadırın etrafında at üzerinde yedi defa dolaşırlar. Kapının önünde bıçakla yüzlerini kesip ağlarlar. Yüzlerinden kan ve yaş karışık akar. Bu töreni yedi defa tekrar ederler. Sonra muayyen bir günde ölünün bindiği atı, kullandığı bütün eşyayı ölü ile beraber ateşte yakarlar; külünü yılın muayyen bir gününde mezara gömerler. İlkbaharda ölenleri sonbaharda, otların ve yaprakların sarardığı zaman gömerler. Kışın veya güzün ölenleri çiçekler açıldığı zaman [ilkbaharda] gömerler. Defin gününde ölünün akrabası, tıpkı öldüğü günde yaptıkları gibi, at üzerinde gezer ve yüzlerini keser ağlarlar. Mezar üzerinde kurulan yapının duvarlarına ölünün resmini, hayatında yaptığı savaşları tersim ederler. Bu ölü ömründe bir adam öldürmüş ise mezar üzerine bir taş [balbal] korlar. Bazı ölülerin mezarında bu taşlar yüze, hatta bine baliğ olur. Atlar ve koyunları kurban ettikten sonra kafalarını kazıklar üzerine korlar.[17]

Başka bir Çin kaynağında Çin imparatorunun yazıta kazınmış sözleri, türbenin inşası işlerinde çalışmak üzere altı usta gönderdiğini belirtir. Bu metinde yazıların, türbe ve heykellerin güzelliğinin (daha evvel Göktürk ülkesinde böyle güzel yazılar ve eserler yapılmadığı ileri sürülerek) Bilge Kağan'ı etkilediği ve Bilge Kağan'ın kardeşiyle ilgili tasvirlere bakarken üzüldüğü belirtilmektedir.[18] Bu metin bir yayında şu şekilde aktarılmaktadır:

> 732 yılında Kül Tigin öldü... İmparator [Hüan-tsung] ölen için bir mezar taşı yaptırdı ve yazısını kendisi te'lif etti. Bir mab'ed yapdırdı, taştan bir heykel dikdirdi ve [ma'bedin] dört duvarına, ölenin savaşlardaki Alpliğini

> tasvir eden resimler yaptırdı. İmparator bu iş için, altı tane meşhur ressam yolladı. [Ressamlar] resimleri öyle canlı yapdılar ki, Türkler hiç böyle canlı resimler görmediklerini söylediler. [Kül Tigin'in kardeşi] Mo-Ki-lien [Türk Bilge Kağan] resimlere bakdıkça ağlardı.[19]

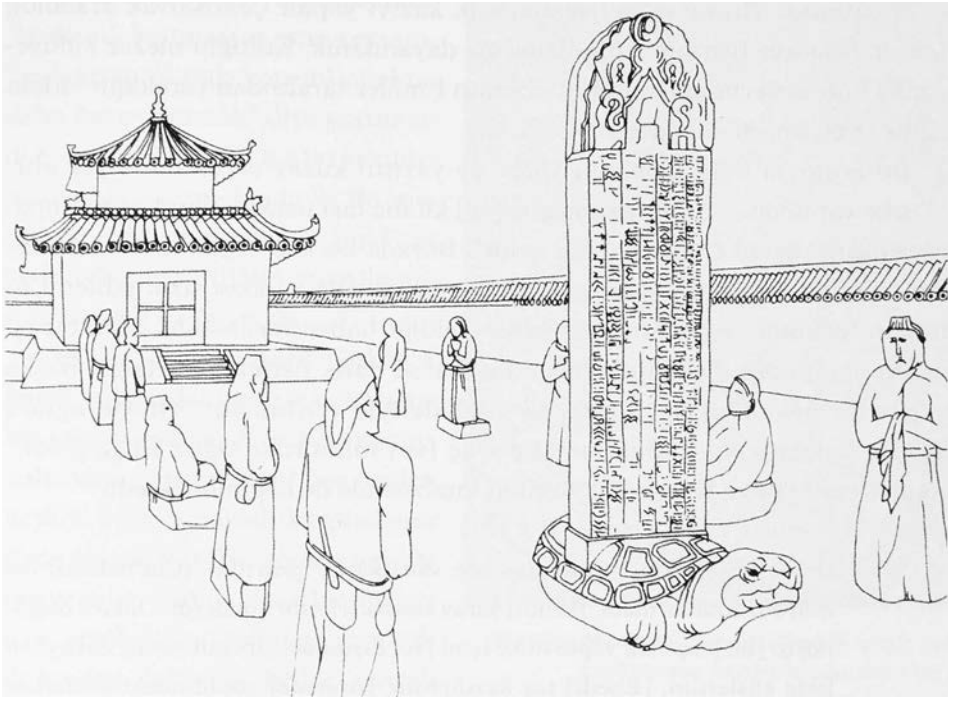
Görüldüğü gibi bu ifadelerden, resimleri de Çinlilerin yaptığı sonucu çıkıyor. Yukarıda daha önce ele aldığımız metin ise bunun genel bir işlem olduğunu ve Türkler tarafından yapıldığını ifade ediyordu. İkinci metin Bilge Kağan'ın bazı ifadelerinde olduğu gibi abartma ve propoganda havası taşıyor. Dolayısıyla biz birinci metnin gerçeğe daha uygun olduğunu düşünüyoruz.

Çeşitli eski metinlerde bu bilgiler doğrulanmaktadır. Öneğin İbn Fadlan, Oğuzlar ile ilgili aktardığı bilgilerde ölü için çadır kurulduğunu belirtir. Ayrıca onun gömülüş şeklinden bahsettikten başka, ölünün hayvanlarının kurban edildiğini, bunların etlerinin yenilip baş, ayak, deri ve kuyruklarının bir tarafa ayrıldığını, kazıklar üzerine yerleştirerek asıldığını söyler ve kurban edilen bu atların "ölünün cennete giderken bineceği hayvanlar" olduğuna inanıldığını da belirtir. Bunların dışında *balbal* kavramını ifade eden bilgiler de verir:

> Eğer ölen kimse, sağlığında insan öldürmüş kahraman biriyse öldürdüğü insanların sayıları kadar, ağaçtan suret yontup, bunları kabrinin üzerine dikerler. "Bunlar onun hizmetçileridir. Cennet'te ona hizmet edecekler" derler.[20]

Tekrar ilk bahsettiğimiz Çin kaynağına dönecek olursak, çeviri metindeki ifadelerin genel olarak kurgan yapısına uyduğu dikkati çeker. Daha önceki bir yazımızda bunu böyle yorumlamıştık.[21] Bununla birlikte Çin kaynağındaki bu ifadeler yer üstünde düzenlenmiş bir yapı olan Kültigin Mezar Külliyesi (Resim 4) ve benzeri düzenlemelerdeki cenaze törenini anlatıyor da olabilir.[22] Bilhassa buradaki "mezar üzerine kurulan yapının duvarlarına ölünün resmini, hayatında yaptığı savaşları tersim ederler" şeklindeki ifade buna işaret edebilir. Nitekim Külliye içinde yer alan Kültigin kitabesinde bu konudan bahsedilmektedir, ancak burada Çin hakanından sanatçı istendiği de söylenmektedir.

Bununla birlikte Kültigin kitabesindeki bu ifadeler bize göre yanlış yorumlanmakta ve dolayısıyla doğru olmayan sonuçlar çıkartılmaktadır. T. Tekin' in çevrisini ele alarak bu konuyu izah edebiliriz:



Kültigin Mezar Külliyesi'nin bir restitüsyon çalışması (Nowgorodowa' dan).

> Ben ebedi taş diktim, Çin hakanından ressam ve heykeltıraşlar getirttim, [Kül Tigin'in türbesini] süslettim. [Çinliler] benim sözümü kırmadılar [ve] Çin hakanının has sanatçılarını gönderdiler. Onlara olağanüstü resim ve heykeller koydurttum. On-Ok oğullarına [ve] yabancılara kadar [herkes] bunları görüp öğrenin.[23]

Bu metinde parantez içindekiler tamamlamadır. Ayrıca ressam ve heykeltıraşlar getirtildiği konusu tamamen yorumdur. Çünkü özgün metinde yer alan "bediz" kelimesi bu şekilde yorumlanmıştır:

> *m(e)n : b(e)ngü : t(a)ş tikd(i)m : t(a)bg(a)ç : k(a)g(a)nta : b(e)d(i)zçi : k(e) lürt(ü)m : b(e)d(i)z(e)t(ti)m : m(e)n(i)n : s(a)b(ı)m(ı)n : sım(a)dı : t(a)bg(a) ç : k(a)g(a)n(ı)n : içr(e)ki : b(e)d(i)zçig : ıt(t)ı : (a)n(a)r : (a)d(ı)nçıg : b(a)rk : y(a)r(a)turt(u)m : için : t(a)şin : (a)d(ı)nçıg : b(e)d(i)z : urturt(u)m : t(a) tokıtd(ı)m : kön(ü)lt(e)ki : s(a)b(ı)m(ı)n : urturt(u)m : ... on ok oglına : t(a) tına : t(e)gi : bunı : körü : bil(i)m : b(e)ngü t(a)ş ...*

Dolayısıyla Kültigin külliyesinde ilk kazıyı yapan Çekoslovak arkeolog Lumir Jisl'in ve benzerlerinin ifadesine dayanılarak, Kültigin mezar külliyesindeki heykellerin, resimlerin ve barkın Çinliler tarafından yapıldığı[24] iddia edilir ki bu doğru değildir.

Bu konuyla ilgili diğer bir ifade de yazıtın kuzey cephesinde yer alır: "Türbe yapımcısı, süsleme sanatçısı [ve] kitabe taşı ustası [olarak] Çin imparatorunun yeğeni General Çang geldi". Burada bu kez özgün metindeki bediz kelimesi "süsleme" olarak yorumlanmıştır. Öte yandan sözü edilen Çin imparatorunun yeğeninin de, sadece geldiği haber verilmekte, ama bu işi yapıp yapmadığı belirtilmemektedir. Zaten daha üstteki satırlarda başka yerlerden gelenlerin bir kısmı da nitelikleriyle verilmiştir: "On-Ok oğlum Türgiş hakanından mühürdar Makaraç [ve] mühürdar Oğuz Bilge geldi." Aynı konuya Bilge Kağan külliyesinin kitabesinde de değinilmektedir:

> Ondan sonra Çin hakanından çok sanatkârlar getirttim. [Çin hakanı] benim sözümü kırmadı, [kendi] saray sanatkârlarını gönderdi. Onlara olağanüstü [bir] tapınak yaptırttım. İçini [ve] dışını olağanüstü resim ve heykellerle süslettim. [Ebedi] taş kazdırttım, [üzerine] gönlümdeki sözlerimi hakkettirdim.[25]

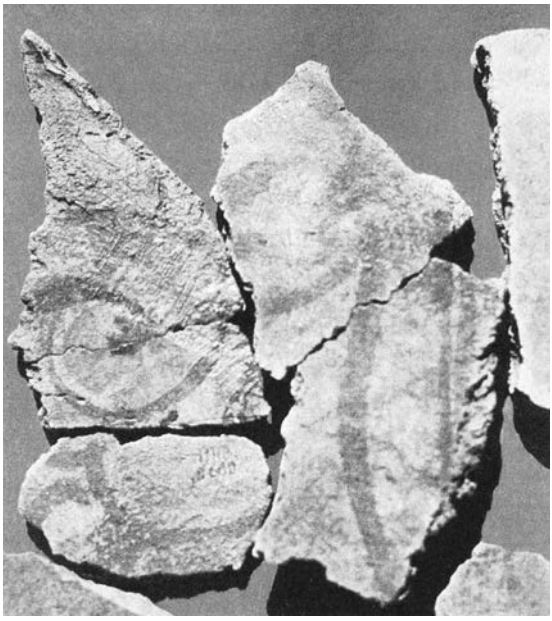
Son metinde *bedizci* kelimesi sanatkâr olarak yorumlanmış, *bark* kelimesi ise tapınak olarak aktarılmıştır. Ayrıca *bediz* kelimesi bir kez daha resim ve heykel olarak belirtilmiştir. Görüldüğü gibi konu esasında "bediz" kelimesinde düğümlenmektedir. Dolayısıyla bu kelime tek başına resim ve heykellerin tamamıyla Çinliler tarafından yapıldığını ifade etmez. Çünkü biz söz konusu satırlarda bediz kelimesinin tam olarak hangi anlamda kullanıldığını henüz bilmiyoruz.

Kültigin kitabesinin Kuzeydoğu yüzündeki ifade benzeri ifadelerin bu kadar net ve ayrıntılı yorumlanmasının yanlış olduğunu gösteriyor:

> Kül Tigin Koyun yılında, on yedi[nci gün]de vefat etti. Dokuzuncu ay[ın] yirmi yedi[sin]de yas töreni[ni] tamamladık. Türbesini, resimlerini-heykellerini [aslında bize göre burada bedizlerini denilmelidir] kitabe taşını Maymun yılında, yedinci ay[ın] yirmi yedi[sin]de hep bitirdik. Kül Tigin kendisi [?] kırk yedi yaşında [?] idi. Taş [türbe ustalarını], bunca ressam [ve] heykeltıraşı Tuygun Elteber getirdi.

Görüldüğü gibi T.Tekin burada "bedizci" kelimesini yine ressam-heykeltraş olarak yorumlamakta, daha önce "tapınak" diye yorumladığı bark kelimesini ise bu kez türbe olarak aktarmaktadır.[26] Bu metin söz konusu sanatçıları bir Türk yetkilisinin getirdiğini vurgulaması açısından da ilginçtir.

"Bediz" kelimesinin Göktürk harfli yazılardaki yorumu üzerine bir çalışma yapan S.G. Klyastorny, anlamının [resim değil] her türden heykel, büst ve balbalı karşıladığını ifade etmektedir. Bu konu üzerinde tartışmalar henüz sonuçlanmadığı için, söz konusu kelimeyi şimdilik doğrudan doğruya "bediz" olarak kullanmakta fayda görmekteyiz.[27]



Kültigin Mezar Külliyesi'nde barkın içinde bulunan freskolardan kazılarda çıkarılmış bir parça (Nowgorodowa' dan).

Göktürklerin cenaze törenlerini anlatan ilk aktardığımız Çin metninde sözü edilen yapının Kültigin Mezar Külliyesi benzeri yapılar olduğu kabul edildiği takdirde, bu Çin metni Kültigin'i kast ediyorsa, külliyedeki Barkın duvarlarındaki kazılarda bazı kalıntıları bulunan (Resim 5) ve Kültigin'in hayatından ve savaşlarından alınan sahneleri içeren resimleri Çinlilerin yapmadığı böylece kendi ifadeleriyle oldukça net bir şekilde anlaşılmış olur.[28] Bu freskoların günümüze gelen parçaları çok küçük olduğu için bir şey ifade etmemektedir; ancak yukarıda aktardığımız kaynaklardaki bilgilerden Kültigin'in hayatı ve savaşlarının söz konusu olduğunu öğreniyoruz. Muhakkak ki burada onun ölümü ve yuğ törenini gösteren resimler de vardı.

Bilge Kağan Kültigin kitabesinde Çin kaynağındaki bilgileri destekleyecek şekilde onun yuğ töreninde uygulanan yas ifadesi olan davranışlardan da bahsediyor:

> Kardeşim Kül Tigin vefat etti. Kendim yas tuttum. Gören gözlerim görmez gibi, eren aklım ermez gibi oldu. Kendim düşünceye daldım. Zaman Tanrısı buyurunca insan oğlu hep ölümlü yaratılmış. Öyle düşündüm. Gözle-

> rimden yaş gelse engel olarak, gönülden feryat gelse geri çevirerek yas tuttum. Çok yas tuttum. İki şad başta olmak üzere kardeşlerimin, oğullarımın, beylerimin, halkımın gözleri kaşları berbat olacak deyip düşündüm. Yasçı [ve] ağlayıcı [olarak] Kıtay [ve] Tatabı halkları [temsilcilerinin] başında General Udar geldi.[29]

Görüldüğü gibi burada yas töreni anlatılmaktadır, insanların kaşları gözleri kötü olacak diye endişe edildiğine göre bıçakla kesip kanla ağlama işleminin olduğu anlaşılmaktadır. İşte metinde anlatılan bu yas töreni barkın içindeki freskolarda da tasvir edilmiş olmalıdır.

Orta Asya'nın değişik yerlerinde yuğ törenini anlatan başka freskolar olması bunu desteklemektedir. Bahsedilen duvar resimlerinin en güzel örneklerinden biri Pencikent'te bulunan ve altıncı yüzyıla ait olan freskodur.[30]

Bugün Tacikistan toprakları içerisinde kalan ve Zerefşan nehri vadisinde bulunan *Pencikent* ören yeri, ilk bilimsel kazıları A.Y. Yakubovskiy başkanlığında 1947 yılında başlayan Orta Asya sanatı ve arkeolojisi bakımından çok önemli bir sitedir. Bu ilk dönem çalışmaları o zamanki Sovyet Bilimler Akademisi'ne bağlı Arkeoloji Enstitüsü'nün Leningrad (St. Petersburg) bölümü ve o dönemin Tacik Sovyet Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Tarih, Arkeoloji ve Etnoğrafya Enstitüsü ile Hermitage müzesinin işbirliğinde gerçekleşmişti. Bölgede bugüne kadar birçok başka araştırmacı faaliyet göstermiştir. 1948'den beri yapılan çalışmalarda, saraylar, tapınaklar ve evlerde beşinci ve sekizinci yüzyıllar arasına tarihlenen çok renkli duvar resimleri ortaya çıkarılmıştır.[31]

İç kale (hükümdar sarayının bulunduğu yer) , şehristan, Rabad ve mezarlık alanından ibaret üç elemanlı Orta Asya şehri özelliği gösteren Pencikent ile Göktürklerin ilişkisinin ne şekilde olduğu bugün için pek fazla aydınlanmış bir konu değildir. Zaten bu konu üzerine düşünen pek fazla kişi de olmamıştır. Özellikle yedinci-sekizinci yüzyıllarda Göktürklerin bu bölgelere de yayıldığını düşünürsek yerli halk kadar yoğun olmamakla birlikte bir Türk etkisinin ve sanat üretiminin burada da olması gerektiğini ileri sürmek mümkündür. Bununla birlikte bu konudaki ayrıntılar herhalde bu yönde yapılacak başlı başına araştırmalarda daha sonra ortaya çıkacaktır. E. Esin, Pencikent duvar resimlerinin Türk Halaç sülalesi zamanında gerçekleştirildiğini ileri sürmüştü.[32]

Söz konusu sahnede daha sonra Uygur duvar resimlerinde yoğun bir şekilde kullanılacak olan kırmızı [al] renk zemin rengi olarak kullanılmıştır. Bu resmin bir Türk alpinin yuğ [yoğ] merasimini tasvir ettiği şeklindeki bazı

araştırmacıların görüşlerine katılıyoruz;[33] çünkü yukarıda Göktürklerin ölümle ilgili yas adetlerini anlatan Çin kaynağında belirtildiği gibi burada da matem esnasında yüz ve kulakları bıçakla kesmek veya yaralama şeklindeki uygulama görülmektedir.[34] (Resim 6) Bahsedilen resimde bazı şahısların matem işareti olarak saçlarını kestiklerini veya saçlarını kesmek üzere olduklarını görüyoruz. Bunlar eski Türk cenaze törenlerinde karşımıza çıkan yas davranışlarıdır. Bir araştırmacı burada kesilmiş örgü saçlara da benzeyen nesneleri zincir destesine benzetmiş ve Şiilerin Kerbela yas törenleriyle bir bağlantı kurmak istemiştir;[35] yani burada olduğunu düşündüğü zincir destesi ile bedeni dövme hareketinin Şiilerce uygulanan gövdeye zincirle vurarak eziyet etme ile ilgili olduğunu ileri sürmüştür; ancak freskoda tasvir edilen zincir destesi değildir. Büyük ihtimalle örgülü kamçıdır. Soldaki ve sağ orta kesimdeki taçlı figür elinde bir burgu şeklinde kamçı tutmaktadır. Bu eğer zincir destesi veya ip olsaydı tasvirdeki gibi kaskatı olmaz bükülmüş ya da sarkmış olması gerekirdi. Deriden örülmüş kamçılar ise nispeten düz durabilir. Bu konuyla ilişkili bir tarihi kayıt İbn Fadlan'ın seyahatnamesinde vardır. Eski Bulgarlarda (Türk Bulgarları) defin törenlerini anlatırken İbn Fadlan şöyle diyor:



Pencikent'te bulunan ve Göktürklerin yas (yuğ/yoğ) törenlerini tasvir eden fresko (Belenitsky-Cezar-Esin-Rice).

> Ölünün arkasından kadınlar değil aksine erkekler ağlar. Şöyle ki: Bir adam öldüğü gün erkekler gelip ölenin kubbeli çadırının kapısında dururlar. En çirkin, en vahşi şekilde bağırarak ağlamaya başlarlar. Bu ağlayanlar hür adamlardır. Onların ağlaması bittikten sonra, ellerinde deriden örülmüş kırbaçlar bulunan köleler gelirler. Devamlı surette ağlayıp ellerindeki örme kırbaçlarla yanlarına ve çıplak yerlerine vururlar. O kadar ki, kırbaçla vurulan yerlerde mor izler kalır.[36]

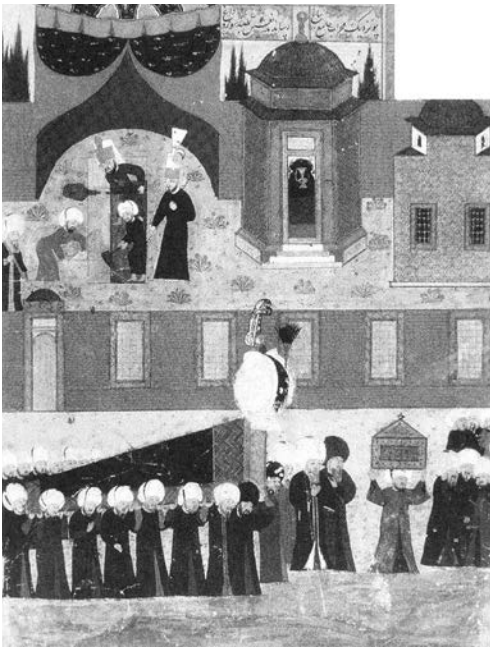
Öte yandan bu belgede bahsedildiği, ve daha önce bahsedilen Çin kaynağında ve başka kaynaklarda da sözü edildiği gibi, konumuz olan resimde de ölen alpin bir kubbe altında taşınması önemlidir; çünkü Türklerde cenaze, Osmanlı dönemi hatta günümüze kadar olan bazı uygulamalarda bile önce çadır içinde bekletilmektedir.[37]

Öte yandan bu konunun Türklerin çevrelerinde yaşayan veya birlikte yaşadıkları toplulukları etkilediği de anlaşılmaktadır. İfade ve kompozisyonun kuruluşu açısından Tebriz'de yapılmış bir minyatür burada ele aldığımız Pencikent freskosunun ve bizim bilmediğimiz başka örneklerin İslam dönemi minyatür sanatını etkilediğini gösteriyor. Washington Smithsonian Enstitüsü, Freer Gallery'de (No 38.3) bulunan 1330-1336 tarihli İlhanlı minyatüründe (Firdevsi'nin *Şehname*'si) Büyük İskander'in ölümü tasvir edilmiştir. (Resim 7) Pencikent freskosuna benzer kompozisyonda merkeze



Firdevsi'nin *Şehname*'sinden İskender'in ölümünü gösteren minyatür. Tebriz, 1330-1336. Washington D.C., Freer Gallery (Basil Gray'den).

cenazenin bulunduğu mekan alınmış, dört tarafında büyük mumların yandığı, yerden yüksek bir kerevet üstüne tabut konulmuştur. Etrafında ağlayan, dövünen, çoğu uzun saçlı, bir kısmı sakallı, önleri açık ve belden kuşakla bağlı kaftanlar, çizmeler giymiş insanlar bulunmaktadır. Yüz kesme veya çizme olayı görülmemekle birlikte ifade ve kompozisyon iki eserin birbiri ile bağlantılı olduğunu gösteriyor. Ortada bulunan cenazenin yer aldığı mekan da Pencikent freskosundaki çadır şeklindeki kubbeli odayı çağrıştırır.[38]



Tarih-i Sultan Süleyman'dan bir minyatürde (115 b) Kanunî Sultan Süleyman'ın cenazesinin Süleymaniye avlusunda (Türbe yapılmadan önce) bir çadır zeminine gömülmesi (M. And, vd.).

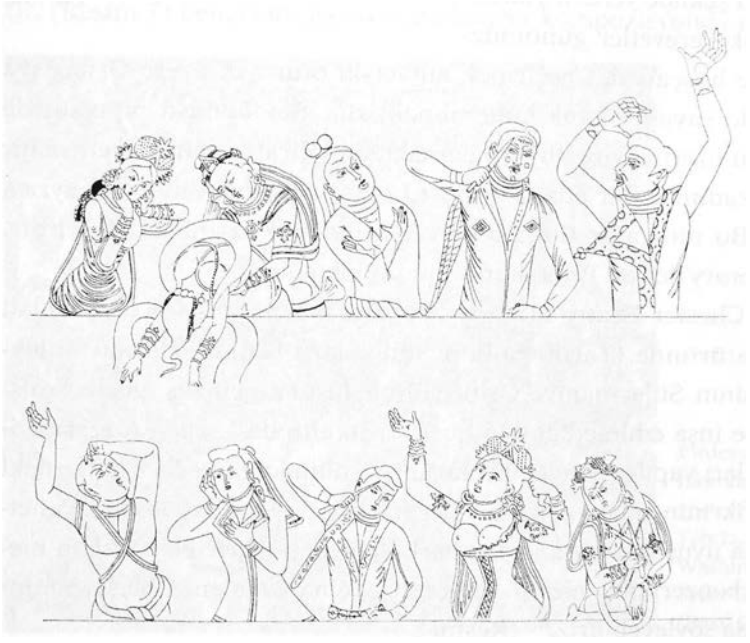
Nizami'nin Hamse'sinden, Mecnunu Leyla'nın mezarında gösteren bir minyatürde de Leyla'nın tabutu yine böyle bir kerevet (platform) üzerinde yer almakta ve üstünde bir sayeban bulunmaktadır. Bu şekilde yerden yükseltilmiş etrafı açık kerevetler günümüzde de sohbet ve hoşça vakit geçirmek amacıyla oturmak üzere Orta Asya Türk ülkelerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Söz konusu minyatürde Mecnun tabutun üzerine yüz sürüp ağlamaktadır. Etrafta onu izleyen ve bir kısmı ağlayan kadınlar, bir adam ve dostu olan vahşi hayvanlar da ayrıca gösterilmiştir. Bu minyatür Buhara'da yapılmış 1648 tarihli bir tasvirdir. State Public Library'de (St. Petersburg) bulunmaktadır.[39]

Dublin'deki Chester Beatty Library'de bulunan tanınmış bir örnek olan Osmanlı minyatüründe (Tarihi Sultan Süleyman) Kanuni Sultan Süleyman'ın cenazesinin Süleymaniye Camisi'nin avlusuna getirilişi gösterilmiştir. Henüz türbe inşa edilmediği için bir çadırın altında kazılan mezara gömülme hazırlıkları yapılmaktadır. Bu husus görüldüğü gibi eski Türklerdeki cenaze çadırı fikrinin bir uygulamasını gösteriyor ve bu bakımdan Pencikent freskosuyla uyuştuğu gibi, çadırı bark ile özdeşleştirirsek Kültigin mezar külliyesi ve benzeri düzenlemelerin cenaze için düzenlenen bark kısmını çağrıştırdığını da söyleyebiliriz.[40] (Resim 8)

Pencikent freskosunda yas davranışlarında bulunan şahısların uzun saçları da Türklere işaret etmektedir. Resimdeki bazı hareketler saçların yas işareti olarak kesildiğini de ifade edebilir – ki bu husus kurganlarda kesilip konmuş kadın saçları ve tarihi belgelerde doğrulanmaktadır. Burada belki de Budist olmuş bir prensin ya da alpin eski Türk geleneklerine göre hazırlanarak hareketli çadırlara benzer bir kubbeli vasıta ile yakılmaya götürülmesi canlandırılmış olabilir. Sahnenin sol kısmında ortada yer alan büyük ve haleli bir figür elinde bir kap tutuyor, sol taraftaki üzgün ifadeli çömelmiş bir kadın ise elindeki kaptan bir sıvıyı dökerek muhtemelen ölenin ruhu için *saçı* yapıyor. Bilindiği gibi *saçı* yapmak eski Türk geleneklerinde önemli bir yer tutmaktadır.

E. Esin benzeri bir cenaze-yas törenine ait bir kompozisyonu Aral kıyılarında bulunan Tok-kale eserlerinden olan MS yedinci yüzyıla ait bir kemik mahfazası (navs) üzerinde de gösteriyor.[41]

Sözünü ettiğimiz Pencikent duvar resmine yas tutanların yüzlerini bıçakla çizmeleri açısından en yakın örnek ise Kızıl mağara tapınaklarından birinde bulunan duvar resmidir. (Resim 9) Esin'e göre burada yakaları sola doğru iliklenen şahıslar Göktürklerdir.[42]



Kızıl Mağara tapınaklarından birinde bulunan, Buddha'nın nirvanaya erişini (ölümünü) gösteren sahnede yüzlerini bıçakla çizen Göktürklerin bulunduğu fresko (Grünwedel'den).



Tunhuang 158. mağara tapınağında bulunan freskoda Buddha'nın ölümüne yüzlerini, kulaklarını ve bıyıklarını keserek ağlayan Uygur Türkleri (Whitfield'den).

Ünlü Tunhuang Mağara tapınaklarından 158. tapınakta bulunan bir fresko (dokuzuncu yüzyıl) yabancı araştırmacılar tarafından genellikle Tang hanedanı zamanında yapılmış bir resim olarak takdim edilir.[43] (Resim 10) Bu freskoda Buddha'nın nirvanaya ulaşması (ölümü) dolayısıyla yas tutanlar tasvir edilmiştir. Resimde uygulanan renkler (al rengin tonları, yeşil, kahverengi, beyazın birlikte kullanımı) klasik Uygur üslubuna uygundur. Ayrıca yüze ifade verme ve portre eğilimi, koyu renk lekeleri ile hacimlendirme gibi özellikler de Uygur klasik üslubuna işaret ediyor. Dahası resmin dikkatleri kendine çeken bölümünde yer alan figürlerin insan tipi olarak Uygur olması bu düşüncede şüpheye yer bırakmıyor. En önemli delil ise belgelerle de kanıtlanmış bir uygulama olarak Uygur figürlerinin ellerindeki bıçaklarla, göğüslerini yaralaması, kulaklarını kesmesi, yüzlerini çizmesi, bıyıklarını koparması gibi hareketlerdir ki böylece insanların Buddha'nın ölümüne kanla karışık göz yaşı akıtarak Türk usulü ağladıkları görülmektedir. Dolayısıyla bize göre bu Türk yuğ töreni geleneklerine göre hazırlanmış bir fresko olarak bir Uygur ressamı tarafından yapılmış resim olmalıdır. Nitekim diğer bazı Buddha ölüm sahnelerinde üslüp ve davranış biçimleri farklıdır.[44]

Türklerin yas gelenekleriyle bütünleşen bu tasvirlerin dışında resim sanatındaki bazı sahnelerde ise yüz kesme görülmüyor veya eksik parça olarak kayıp. Bunun güzel bir örneğini biz klasik Uygur üslubunun güzel örneklerinin görüldüğü Murtuk/Bezeklik tapınakları duvar resimlerinden birinde görüyoruz. (Resim 11) Sekizinci yüzyıla ait 9. Mağara tapınağından getirilmiş ve bugün Yeni Delhi'deki Ulusal Müze koleksiyonunda yer alan fresko parçasında Buddha'nın ölümünden dolayı yas tutan Uygurlar tasvir edilmiştir. Demek ki Budizm'in kan akıtma yasağı Tunhuang ve Pencikent freskosunda etkili olamamış ama burada kurala uyulmuştur.[45]



Buddha'nın ölümünden dolayı yas tutan Uygurlar. Bezeklik IX. tapınaktan Uygur duvar resmi (Delhi, Milli Müze, Bussagli'den).

Sonuç olarak birkaç cümle ile yazımıza son verecek olursak, proto-Türklerden başlayan ve günümüze kadar gelen çok uzun tarih dilimi içerisinde, Türklerin ölüm hakkında düşündükleri, inandıkları hususların, çok geniş bir coğrafyaya yayılmış ve pek çok sayıda günümüze gelebilmiş, sanat ve arkeoloji eserleri oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca etnografik türde maddi kültür kalıntılarını da bunlara ekleyecek olursak, aslında ölüme ilişkin maddi materyallerin önemli bir araştırma alanı teşkil ettiğini görürüz. Türkler (Gök ve Yere ilişkin ve bunlara bağlı unsurlara göre oluşan, bazen Şamanizmle bütünleşen) kendi eski dinleri veya inanışları, sonradan kabul ettikleri Budizm ve Manihaizm vb. dinler ve İslam'ın onların bünyesine yaptığı katkılar neticesinde değişik türde defin biçimleri uygulamışlardır. Bu defin biçimlerinin ve yarattığı maddi kültür unsurlarının doğal olarak başka milletlerin uygulamaları ile benzerlikleri de vardır, ancak yukarıda da ifade edildiği gibi Türklere özgü hususlar yoğundur. Mezarlar, bunların inşa teknikleri, çadır, kurgan ve stupa gibi erken örnekler ve bunlardan geliştirilen Türk İslam anıtları olan kümbet ve türbeler, dikilitaşlar, heykeller, sonraki mezar taşları ise Türk sanatının çeşitli devir üsluplarına göre yapılmış olup birbirine bağlı bir gelişim zinciri oluştururlar. Aynı düşünceler resim ve tasvirler için de geçerlidir.

Notlar

1 Erken devir Türk sanatının gelişimi için bkz. Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatının ABC'si*, Kabalcı, İstanbul 1998.

2 Buna ilişkin bir bilgi İbn Fadlan seyahatnamesinde Oğuz topluluklarında gömme adetleri anlatılırken belirtilir. Bkz. Ramazan Şeşen (haz.), *İbn Fazlân Seyahatnâmesi*, İstanbul 1995, s. 40.

3 Bu konuda çeşitli eski kaynaklarda özellikle ortaçağ İslam coğrafya kaynaklarında bilgiler vardır. Bazı örnekler için bkz. Ramazan Şeşen (haz.), *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri,* Ankara 1985, s. 37-64-77-93-101-193. Bu kaynaklarda ölüyü yakma geleneği en çok Kırgızlar için söylenir. Ancak bu başka Türk toplulukları için de belirtildiği gibi, Göktürklerde de (belli bir dönemlerinde) geçerlidir. Aşağıda ilgili yerde ele aldığımız Çin kaynağındaki ifadeler buna örnektir. Türklerde ateş kültü hususunda bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları,* İstanbul 2002, s. 49-52.

4 İbn Rusteh, *Kitabü'l-A'lâki'n-Nefîse'*de bildiriyor (Saklebiyye için): "Herhangi bir ölü yakılınca ertesi sabah onun yakıldığı yere varırlar; ölünün külünü oradan alarak saksıdan (topraktan Y. Ç.) yapılmış bir çömleğe doldurup bir tepeye gömerler." Çeviri için bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler - Türklerin Yaşadığı ve Türklere Komşu Bölgeler* (yay. haz. M. Şeker vd.), İstanbul 2004, s. 295.

5 Örneğin İdrîsî'nin *Nüzhet el-müştâk fî ihtirâk el-âfâk* eserinde konuyla ilgili olarak şöyle denir: "Kırgızlar ölülerini yakıp küllerini Manhâr nehrine atarlar. Nehirden uzak olanları ise ölülerini yaktıktan sonra, nehre ulaşsın diye küllerini yar üzerinde rüzgârda savururlar." Bkz. Ramazan Şeşen (haz.), *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler...*, s.101.

6 Eski Türklerde gömme şekilleri, yas törenleri, çeşitli inanış ve uygulamalar için ayrıntılı bilgi olarak bkz. Jean-Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm* (çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1999. Kurgan, diğer gömü şekilleri, heykeller, mezar ilişkisi, defin adetleri, ağaç altına gömülme vb. konularda bkz. W. Barthold, *Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair* (çev. Abdülkadir İnan), *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Ankara 1968, s. 362-386. Ayrıca yine konuyla ilgili şu yayınlara bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları,* s. 121-127; Nejat Diyarbekirli, *Türklerde Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri*, *Türk Kültürü Araştırmaları-Prof.Dr. Muharrem Ergin'e Armağan*, XXVIII/1-2 (1990), Ankara 1992, s. 53-62; E. Buharalı, *Türklerde Matem Alametleri*, *Türk Dünyası Araştırmaları, Prof. Dr. Bahaeddin Ögel'e Armağan,* s. 65, Nisan 1990, s. 149-159; Abdülkadir İnan, *Altay' da Pazırık Kazısında Çıkarılan Atların Durumunu Türklerin Defin Törenleri Bakımından Açıklama*, *Makaleler ve İncelemeler,* C. II, Ankara 1991, s. 261-268; Yaşar Çoruhlu, *Selçuklu Sanatında Görülen Kuyruğu Düğümlü At Tasvirlerinin İkonografik ve İkonolojik Mahiyeti*, *Sel. Ün. Selçuklu Araştırmaları Merkezi VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri* (16-17 Mayıs 1996), Konya 1997, s. 227-267.

7 Kurganlar hakkında ayrıntılı bilgi veren birçok kitap ve makale yayınlanmıştır. Bunların bazıları için bkz E. D. Phillips, *The Royal Hordes Nomad Peoples of the Steppes,* Londra 1965; K. Jettmar, *Art of the Steppes,* Londra 1967; Abdülkadir İnan, *Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları, Makaleler ve İncelemeler,* C. I, Ankara 1968, s. 479-499; Abdülkadir İnan, "İkinci Pazırık Kurganı", *Makaleler ve İncelemeler,* C. I, Ankara 1968, s. 507-509; M.P. Gryaznov, *Southern Siberia,* Geneva 1969; S. I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia, The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen* (İng. çev. M.W. Thompson), Londra 1970; Nejat Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, İstanbul 1972; Nejat Diyarbekirli, *Kazakistan'da bulunan Esik Kurganı, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi-Cumhuriyetin 50. yılına Armağan,* İstanbul 1973, s. 291-304; K. Akişev, *Kurgan Issık,* Moskova 1978; Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, Ankara 1984 (2.baskı); N. V. Polomsak, *Stereguşie Zoloto Grifi (Ak-Alahinskie Kurgan),* Nowosibirsk 1994; Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatının ABC'si,* İstanbul 1998.

8 Balbal resim örneği için bkz. Osman Fikri Sertkeye, Cengiz Alyılmaz, Tsendiyn Battulga (haz.), *Moğolistan' daki Türk Anıtları Projesi Albümü - Album For the Project on Turkish Monuments in Mongolia,* Ankara 2001, s. 129 (alttaki resim).

9 Jean Paul Roux, a.g.e., s. 278-288'de insan kurbanı konusunu tartışmaktadır.

10 Sözü edilen buluntular ve bunların insan kurbanı konusuyla ilişkisi hakkında bkz. Lothar Ledderose, *Ten Thousand Things–Module and Mass Production in Chinese Art*, Princeton Ün., Washington D.C. 2000 (baskı Singapur), s. 51-73. Çin' de kurban konusunda ayrıca bkz. Jessica Rawson, *Ancient China Art and Archaeology,* Londra 1980, s. 47, 144-145; Caroline Blunden ve Mark Evlin, *İletişim Atlaslı Büyük Uygurlıklar Ansiklopedisi Çin* (çev.: S. Esenbel-L. Köker), C. VII, İstanbul 1989, s. 59, 87; Gabriele Fahr-Becker vd., *The Art of East Asia,* Cologne 1999, s. 36-37.

11 Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları,* s. 122; Mircea Eliade, *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri* (çev. İ. Birkan), Ankara 1999, s. 237.

12 Abdülkadir İnan, *Türlü Törenlerde Ters Giyme Adeti*, *Makaleler ve İncelemeler*, C. I, Ankara 1968, s. 387; Aynı yazar, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara 1972, s. 199.

13 Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara 1979 (2.baskı), s. 83.

14 Teslim ve itaat sembolleri hususunda bazı örnekler için bkz. Abdülkadir İnan, *Eski Türklerde Teslim ve İtaat Sembolleri*, *Makaleler ve İnhcelemeler*, C. I, Ankara 1968, s. 331-334.

15 Orta ve İç Asya'da Türk heykel sanatı için bkz. Yaşar Çoruhlu, *Göktürk Heykellerinin Özellikleri*, *Üçüncü Min Jıldıktın Bosogosunda Türk Sivilizatsiyası–Üçüncü Bin Yılın Eşiğinde Türk Uygarlığı, Kongre Bildirileri*, 2-3 Ekim 2000, Bişkek, Bişkek 2003, s. 153-168; Yaşar Çoruhlu, *Göktürk Sanatında Dinî Nitelikli Heykeller ve Tasvirler*, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 2000, Ankara 2001, s. 95-146; N. Tsultem, *Skulptura Mongolii-Mongolian Sculpture-La Sculpture de la Mongolıe-La Escultura de Mongolıa*, Ulan Bator 1989; Kuzembay Baybasınov, *Jambıl Önırındegi Tas Musınder*, Alma Ata 1996; G.Ş. Yeleukenova, *Oçerk İstorii Srednevekovoy Skulpturı Kazahstana,* Alma Ata 1999; vs.

16 Yuğ merasimi ve ilgili konular için bkz. Not 6.

17 Tang Sülalesi Tarihi, Altıncı Yüzyıl Olayları Bölümü. Metnin çevirisi için bkz. A. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar,* Ankara 1972, s.177-178; aynı metnin Çin yıllıklarından doğrudan doğruya çevirisi için bkz. A. Taşağıl, *Göktürkler,* Ankara 1995, s. 112. Tung-Tien 1068/b'deki rivayette (s. 98) cesedin yakılması konusundan bahsedilmez. Bu yayında Ts'e-Fu Yüan-Kui, Bölüm 956 21/a'dan yapılan tercümede mezar odası duvarlarına ölenin hayatı savaşları ile ilgili resimlerin yapıldığından bahsedilmemektedir.

18 Ahmet Taşağıl, *Göktürkler*, C. III, Ankara 2004, s. 52. Söz konusu bu yayında ilgili kaynaklar Chiou T'ang Shu 194 A, 5177; Hsin T'ang Shu 215 B, 6094 olarak verilmiştir. Bu metinlerden ilkini içeren ve "Onun tapınağının yazıtını dikmek için Shih-kuan Ch'i-chü-shu-jan olan Li Jung, onun yazıtına yazması için gönderildi" (s. 77) ibaresi "Belgeler" kısmında çeviri metin olarak sunulmuş ancak ikinci metnin çevirisi kitaba konmamıştır. Daha önce yayımladığımız, aşağıda belirttiğimiz bir yazımızda kullanmak üzere Taşağıl tarafından tercüme edilen metinler ise şöyleydi: Bu konu ile ilgili olarak Çin kaynağı Chiu-T'ang-Shu'da (194-270) şöyle denilmektedir: "Yirminci yılda Kül Tegin öldü. İmparator Chin-wu generali olan Chang Ch'üi ve Tou-guan-lang-chung ünvanlı Lü Hsiang'ı, Bilge kağana taziyetlerini ihtiva eden bir mektup sunmak ve kurban kesmek için gönderdi. Aynı zamanda atalara saygı gösterilen yerde imparatorun söylediklerini taşa oydular." Hsin T'ang-shu (215 B 4 a) da ise şöyle deniyor: "Ondokuzuncu Yılda Kül Tegin öldü. Chin-wu generali olan Chang Ch'üi ve Tou-kuan-lang-chung unvanlı Lü Hsiang, imparatorun taziyet mektubu ile kurban kesip, taziyetlerini sunmak için gönderildiler. İmparator ayrıca kitabe taşlarına yazı yazdırmak için altı kabiliyetli kişiyi gönderdi." Bu ifadelerden ise olsa olsa (eğer çeviri doğru ise)

Kültigin kitabesinin Çince yüzü olan batı cephesindeki yazının Çinliler tarafından yazıldığı ileri sürülebilir. İlk yayınlandığı yer için bkz. Yaşar Çoruhlu, "Kültigin'in Baş Heykelinin İkonografik Bakımdan Tahlili", *MSÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi,* S. 1, Aralık 1991, s.118-138, ilgili dipnotunda.

19 Liu Mau-Tsai, *De Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken,* Wiesbadoen 1958, s. 198-228'den nakleden Emel Esin, *Ötüken İllerinde M.S. Sekizinci ve Dokuzuncu Yüzyıllarda Türk Abidelerinde San'a tkar Adları, Türk Kültürü El-Kitabı,* C. II, İstanbul 1972, s. 44. Esin bu yazısında ikonografik özelliklere dayanarak eserlerin Türklere ve Çinlilere ne oranda ait olduğu konusunu tartışır.

20 Ramazan Şeşen (haz.), *İbn Fazlan Seyahatnâmesi...*, s. 40. Aşağıda metni kullanılacağı üzere yas ifadesi olarak ağlayıp döğünmekten de bahseder (Bulgarlarda) s. 67.

21 Yaşar Çoruhlu, "Kurgan ve Çadırdan (Yurt) Kümbet ve Türbeye Geçiş", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998,* AKSM İstanbul, İstanbul 1999, s. 47.

22 Kültigin Mezar külliyesinin bir restitüsyonu için bkz. Eleonora Nowgorodowa, *Alte Kunst der Mongolei,* Leipzig 1980, s. 240.

23 Talât Tekin, *Orhon Yazıtları,* Ankara 1988, s. 5 (özgün metin s. 4). Kültigin yazıtı güney cephesi 11-12 satırlar.

24 Lumir Jisl, "Kül Tigin Anıtında 1958'de Yapılan Arkeoloji Araştırmalarının Sonuçları", *Belleten*, C. XXXII/107, Ankara 1963, s. 387-410.

25 Bkz. Not 23, s. 32-33. Kuzey cephesindeki önceki alıntılar s. 23.

26 Bkz. Not 23, s. 24-25.

27 Bkz. S. G. Kljachtornyj, "'bediz' Kelimesinin Runik Yazıtlardaki Yorumu", çev. Mehmet Zeren, *İstanbul Ünversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi,* s. 38, İstanbul 2003, s. 151-156.

28 Eleonora Nowgorodowa, a.g.e., Resim 188.

29 Burada kullandığımız kitabe metinlerinin çevirileri T. Tekin, a.g.e, s. 23. Kitabelerin başka yerinde de cenaze töreninde ağlayanlardan bahsediliyor bkz. Kültigin doğu yüzü 4. satır, T. Tekin, s. 9.

30 Belenitskiy'den aktaran Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık,* İstanbul 1977, Resim 229. Bu resmin bazı ayrıntıları Tamara Talbot Rice (*Ancient Art of Central Asia*, Londra 1965, Resim 86), Emel Esin (*İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi*, İstanbul 1978, Lev. LVI a) vb. araştırmacılar tarafından da yayımlanmıştır.

31 B. I. Marshak-Valentina I. Raspopova, *Wall Paintings from a House With a Granary, Panjikent, !st Quarter of the Eight Century A.D., Silk Road Art And Archaeology,* 1990, s. 123-125; Gregoire Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia,* Köln 1970, s. 72-77.

32 Emel Esin, "Türk Ul-Acem'lerin Eseri Samarrada Cavsak Ul-Hakanî'nin Duvar Resimleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, C. V, 1972-1973, İstanbul 1973, s. 310-311. Burada Esin: "yedi-sekizinci yüzyıllarda Türk (Halaç) soyundan bir sülâlenin idâresindeki Penc veya Pencîkeş (bugünkü adı Pencîkent); yedi-sekizinci yüzyıllarda Türk veya Türkleşmiş Buhârhudâtların sarayı olup..." şeklinde izahat veriyor. Böylece bu dönemde bu bölgelerin Göktürklerle ilişkisi olduğu anlaşılıyor. E. Esin'in Halaç kültürü üzerine ayrı bir çalışması da vardır: E. Esin, "Butan-ı Halaç: M. VII-X. Yüzyıllarda Halaç Kültürünün Sanat Eserlerinde Akisleri", *İ.Ü. Türkiyat Enstitüsü Türkiyat Mecmuası,* XVII, İstanbul 1972, s. 25-67. Pencikent yakınındaki Muğkale kazılarında vesikaları bulunan Soğd Meliki Divastiç'in Türk hakanlarından aldığı "Tarhan" ünvanıyla 721 tarihine kadar Pençkent'de oturarak Ferganayı idare ettiğinin belirtilmesi de Türklerle (Göktürklerle) ilişkiye işaret ediyor.

33 Emel Esin, *İslamiyetten Evvel Orta Asya Türk Resim Sanatı, Türk Kültürü El Kitabı İslamiyetten Önceki Türk Sanatı Hakkında Araştırmalar,* C. II, Kıs. I a, İstanbul 1972, lev. X a ve b.; M. Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık,* İstanbul 1977, s. 258.

34 T.Talbot Rice bu resmi içinde Türklerin de yer aldığı Tanrı Siyavuş'un ölümünü gösteren bir Soğd eseri olarak yorumluyor. Bkz. Tamara Talbot Rice, *Ancient Arts of Central Asıa,* Londra 1965, s.104, Resim 86.

35 Nusret Çam, "Türk Mezar ve Türbelerinin Özellikleri İle İlgili Bazı Düşünceler", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu,* 18-20 Aralık 1998 AKSM İstanbul, İstanbul 1999, dipnot 2 , Resim 1.

36 *İbn Fazlan Seyahatnamesi* (haz. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 67.

37 Çadır, mezar, cenaze töreni ilişkileri için bkz. Yaşar Çoruhlu, "Kurgan ve Çadırdan (Yurt) Kümbet ve Türbeye Geçiş", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu 18-20 Aralık 1998,* AKSM İstanbul, İstanbul 1999, s. 47-62; Yaşar Çoruhlu, "Azerbaycan Sanat Tarihi İnceleme Seyahati – 1- Sanata Yolculuk", *Tarih ve Medeniyet*, s. 55, Ekim 1998, s. 68.

38 Minyatür için bkz. Basıl Gray, *Persian Paıntıng*, Geneva 1977, s. 32.

39 Minyatür için bkz. Kerim Kerimov, *Nizami Gencevi Hamse Miniaturlar-Nizami Geyandjevi Hamse Miniaturı-Nizami Ganjevi Khamsa Miniatures,* Bakü 1983, Resim 80.

40 Bu minyatür çeşitli yerlerde yayımlanmıştır. Bkz. Nejat Diyarbekirli, *Türklerde Mezar Yapısı ve Defin Merasimleri*, Resim 19; Zeynep T. Ertuğ, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Devletinde Cülûs ve Cenaze Törenleri,* Ankara 1999, Resim 45; Son yayın için bkz. Metin And, *Osmanlı Tasvir Sanatları: 1 Minyatür,* İstanbul 2002, s. 232.

41 Pencikent üzerine bazı genel açıklamalar için bkz. Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık,* İstanbul 1977, s. 254-262.

42 Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş,* İstanbul 1978, Levha LVI b. Ayrıca bkz. Albert Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstatten ın Chinesisch-Turkistan,* Berlin 1912, Resim 415.

43 Roderick Whitfield ve Anne Farrer, *Caves of the Thousand Buddhas Chinese Art from the Silk Route*, Londra 1990, s. 22.

44 Değişik örnekler için bkz. Roderick Whitfield ve Anne Farrer, a.g.e., s. 21; Uygur olması gerektiğini belirttiğimiz resim için bkz. Roderick Whitfield, *Visions of Buddha Lands The Dunhuang Caves*, *Asian Art The Second Hali Annual*, Londra 1995, s. 122-123.

45 Resim için bkz. Marıo Bussagli, *Central Asian Painting From Afghanistan to Sinkiang*, Cenova 1979, s. 110.

İslam ve Batı: Çatışma mı Diyalog mu?

HASAN HANEFİ

Din mi Coğrafya mı?

1– Benim koymuş olduğum, "İslam ve Batı" başlığı son yirmi yıldır öylesine yaygınlaştı ki, neredeyse bir slogan, bir deyim ya da sağa sola eklemlenen bir sıfat haline, kendi içeriğini zorla kabul ettiren ve iki taraf arasındaki çatışma söz konusu edildiğinde akla gelen her türlü önyargıyı ifade etmeye yarayan basmakalıp bir ifade haline geldi. 11 Eylül 2001'de Washington ve New York'ta gerçekleşen olaylar tarafından gölgelenmeden önce, İslam'ın görünürdeki yüzlerinden birini İran'daki İslam devrimi oluşturuyordu, İslam dünyası ile Batı arasındaki çatışma, tamamıyla Batı'nın geleneksel düalist ikilikleri üzerinde kuruluyordu: Form ve Madde, İdealizm ve Realizm, Rasyonalizm ve Duyumculuk, Tümdengelim ve Tümevarım, Klasisizm ve Romantizm, Bireycilik ve Komüniteryanizm, Kapitalizm ve Sosyalizm, Batı ve Doğu, Kuzey ve Güney vs. Bu ikilik hep bir karşıtlığa yol açan bir koşuntu gibi görülmüştü, iki taraf arasında bir gerilim yaratması ya da bir soğuk savaşa yol açması beklenmişti. "Ben", ötekilerden gelen dış tehdidi savuşturabilmek için kendi düşmanını yaratır.

2– "İslam ve Batı" başlığı bir dinle bir coğrafi bölgeyi birbirine bağlamaktadır, gerçi birbirine benzer iki şeyi kıyaslamanın daha iyi olacağı açıktır. İslam bir kültür değil, bir din olarak görülmektedir, buna karşın Batı bir din değil, bir kültür olarak görülmektedir, her ne kadar bilinçaltında Batı Kültürü'nün temelini Yahudi-Hıristiyan dininin oluşturduğu düşünülebilecek olsa da. Ayrıca, Batı'nın sınırları nerede başlayıp, nerede bitmektedir? Batı ve Doğu Avrupa, Rusya, ABD vs. mi? İslam nereden nereye uzanmaktadır? Fas'tan Çin'e kadar mı? İslam günümüzde Avrupa ve Amerika'da en yaygın ikinci din haline gelmemiş midir? İslam sabit bir öz olarak görül-

mekte, "Binbir gece masalları" türünden basmakalıp ve popüler İslam imgeleriyle özdeş kabul edilmektedir. Batı da aynı şekilde *Pax Romana* ve *Pax Americana*'dan ibaretmiş gibi görülmektedir.

İslam'ın ve Batı'nın Özleri ve Karşılıklı Tarihsel Gelişimleri

1– Ancak İslam'ın Batı kitle iletişim araçları ya da klasik oryantalizm tarafından sunulan basmakalıp imgelerden tümüyle ayrı bir özü vardır. İslam bir Akla ve Doğaya dayalı bir dindir. Vahiy, Akıl ve Doğa özdeştir. İslam en mükemmel bir şekilde bir *Religion Rationalis* ve *Religion Naturalis*'tir, İslam kültüründe matematiğin ve fizik bilimlerinin gelişmiş olması da bu nedenledir. İslam aynı zamanda hem insanoğluna hem de topluma yönelik bir dindir. Vahiy, Tanrı'nın, kendisinin dünya üzerindeki temsilcisi olan İnsanoğluna, Anlamını bildirmesidir. İnsanoğlu özgürdür. Doğru ile yanlışı ayırmasını sağlayacak akla ve ikisi arasında seçim yapmasını sağlayacak özgür iradeye sahiptir. İnsanın bireyselliği, özgürlüğünün bir sonucudur: "Özgürüm, öyleyse, ben olduğum kimseyim." Toplum tek bir varlıktır, bu yüzden de eşitsizliği ve adaletsizliği dışlar. İslam aynı zamanda sürekli gelişen bir dindir, vahyin İbrahim'den Muhammed'e dek asırlarca süren gelişiminin son evresidir. Demek ki, İslam akla, doğaya, insana, özgürlüğe, toplumsal adalete ve gelişmeye dayalı, aydınlanmacı bir dindir.

2– Batı'nın özü de aslında İslam'dan o kadar uzak sayılamaz. Aydınlanma Batı'nın özü olarak görülecekse, Batı da aynı ideallere dayanmaktadır: Akla, doğaya, insana, özgürlüğe, eşitliğe ve gelişmeye. Modern çağda Batı, İslam'ı doğrudan vahiy yoluyla değil de, vahyi taşıdığı öne sürülen araçlar vasıtasıyla keşfetmiştir, bunlar Aristoteles ve Batlamyus ile birlikte anılan İncil ve Kilise'dir. İslam'ın vahiy yoluyla keşfettiklerini, Batı vahyin dışında, hatta onun aksi yönde davranarak keşfetmiştir. İslam modernitesinin geçmişle günümüz arasındaki sürekliliğe dayanan bir model seçmesine karşılık olarak, Batı'nın süreksizliğe dayanan bir modeli tercih etmesinin nedeni budur.

3– Ancak İslam ile Batı'nın özleri birbirine benzemesine rağmen, tarihleri birbirinden farklıdır. Batı tarihsel gelişimine iki bin yıl kadar önce başlamıştır ve klasik çağı, ortaçağı ve modern çağı yaşamıştır. Oysa İslam sadece iki dönemden geçmiştir, ilk yedi yüz yıl boyunca klasik çağı, sonraki yedi yüzyıl boyunca ortaçağı yaşamıştır. İslam Batı'nın klasik çağının sonunda ortaya çıkmıştı, bu nedenle de klasik çağı Batı'daki Ortaçağ'a denk gelmiştir. İslam'ın ortaçağı da Batı'nın modern çağıyla aynı zamana rastlamıştır. İslam'ın öğret-

men olduğu dönemde Avrupa onun öğrencisiydi, ama Avrupa öğretmen olduğu zaman İslam Dünyası onun öğrencisi haline gelmiştir. Avrupa artık modern çağın sonuna gelmiştir ve nereye gitmekte olduğunu bilmemektedir, oysa İslam Dünyası ortaçağından çıkmaktadır ve iki yüzyıl önceden başlamış olan "Reformasyon" döneminin sonuna gelmiş, Rönesans'a geçmek üzeredir.

İslam ve Batı Arasında Diyalog: İslam Modeli

1– İslam ve Batı arasında diyalog bundan önce iki kez gerçekleşmiştir, ilki ortaçağın başlangıcında, sonra da skolastik dönemin sonunda. Ortaçağın başında, tüm Yunan kültürü –özellikle felsefe, matematik ve fizik eserleri– Yunanca'dan ya doğrudan Arapça'ya çevrilmiş ya da Suriye'deki Arap Hıristiyanlar tarafından Süryanice üzerinden çevrilmişti. Müslümanlar büyük Yunan yapıtları, özellikle Aristoteles, Kalinos, Öklid, Batlamyus, Platon, Discorides ve Theophantes'in yapıtları hakkında yorumlar, özetler ve açıklamalar hazırlamışlardı. Sonra da bu eserleri incelemiş, bir sistem içine yerleştirmiş ve tamamlamışlardı, böylece onları daha mükemmel, daha evrensel ve daha anlaşılır bir hale getirmişlerdi. Yunan filozoflarına en büyük unvanları vermişlerdi: Sokrates bilgelerin en büyüğüydü, Platon ışığın ve gücün bilgesiydi, Aristoteles ilk ustaydı, Kalinos kendisinden öncekilerin ve sonrakilerin en büyüğüydü. Bu durumun aksine kendi düşünürlerine daha ılımlı unvanlar vermişlerdi: Farabi ikinci ustaydı, El Haytam ikinci Batlamyus'tu. Müslümanlar savaş meydanlarında zafere ulaşsalar da, Suriye, İran, Hindistan ve Afrika'da onlara yenilen insanların kültürüne saygı gösteriyor ve koruyorlardı.

2– İslam ile Batı arasındaki ikinci diyalog, modern çağın arifesinde, Avrupa skolastizminin son dönemlerinde Endülüs'te iki kültürün bir arada yaşadığı sırada gerçekleşmişti. Tüm kültürlerin tanıdığı – ister İslam, isterse Yahudi ya da Hıristiyan kültürleri olsun– tek bir evrensel kültür vardı. Tek bir evrensel dünya görüşü vardır; Tanrı vardır, dünya yaratılmıştır ve ruh ölümsüzdür. Yine tek bir evrensel ahlak vardır, Altın Kural ister dikey düzlemde, isterse de yatay düzlemde uzatılabilir, *Logos* ve *Praxis*, İnanç ve Eylem her kültürde aynıdır. İnancı göstermenin tek yolu iyi işlerde bulunmaktır, daha önceleri Aristoteles bunlara *sumum bonum* derken, Kant da "iyi istemi" diyecektir.

3– İşte bu yüzden İslam'ı ve Batı'yı karşılaştırmaya yönelik her girişimin bu tarihsel kaymayı göz önüne alması gerekir. Dünyadaki kültürler aynı tarihsel uğrak içinde yer almazlar. Tarihle tarih bilinci arasında, tarihle tarih yazımı arasında, tarihle tarihsel geçerlik arasında fark vardır. Batı tari-

hin sonuna gelmiş olabilir; yapıbozumculuk ve postmodernizmde karşımıza çıktığı gibi Batı'nın modern çağının sonu gelmiş olabilir. Oysa İslam yeni bir tarihin başında, İslam'ın modern çağının başlangıcında olabilir, tıpkı Reformasyon ve Rönesans'ta karşımıza çıktığı gibi.

Batı ile İslam Çatışması: Batı Modeli

1– İslam modeli uyarınca ortaya çıkan bir uygarlıklar diyaloğu, daha önce iki kez gerçekleştiyse –biri Batılı klasik Greko-Romen kültürüyle, diğeri de Doğulu klasik İran-Hint kültürüyle– Batı modeli uyarınca ortaya çıkan bir uygarlıklar çatışması daha önce üç kez gerçekleşmiştir: Greko-Romen İmparatorluğu dönemindeki *Pax Romana*'da, Haçlı Seferleri sırasındaki *Pax Christiana*'da ve Batı'nın modern çağının zirvesinde ve sonunda ortaya çıkan *Pax Euro-Americana*'da. İskender büyük bir projeye girişmişti, *Pax Greco-Romana* Batı'ya hakim olduktan sonra Doğu'yu da fethederek, Yunanistan'dan Çin'e uzanan ve Yunan Dili, Kültürü ve Dünya görüşünün hakim olduğu evrensel bir cumhuriyet kurma fikriydi. Önemli bir nokta İskender'in kadim Mısır, İran ve Hint uygarlıkları ile çatışmamış olmasıydı. Tam tersine, Mısır'da kendini Amon'un oğlu olarak göstermişti, bu yüzden Müslüman filozoflar onu Tanrı'nın birliğine inanan bir peygamber kabul etmişler ve "iki boynuzlu adam" olarak Kuran'da da geçtiğini öne sürmüşlerdir. Tarihe mal olan İskender antik dünyayı Yunan egemenliği altında birleştirmek istiyordu, küreselleşmenin ilk biçimlerinden birini ortaya koyuyordu.

2– *Pax Christiana* fikri Haçlı Seferleri döneminde ortaya çıkmıştı, Batı'nın –bu kez Kutsal Topraklar'ı ve Kudüs'ü kafirlerin elinden kurtarmak gibi dinsel birtakım bahanelere dayanarak– Doğu işgaline kalkışmasının ikinci şekli de buydu. Akdeniz yeniden bir Hıristiyan denizine dönüştürülmeliydi, tıpkı daha önce Roma'nın denizi olduğu gibi. Bu ikinci işgal girişimi İslam dünyası, bilim ve teknolojide kutsal imparatorluğa oranla daha ileri olduğu için başarısızlığa uğramıştı. İslam, Haçlıların egemenliğe ve bağnazlığa dayalı ahlak anlayışından farklı bir evrensel ahlak anlayışı sunuyordu.

3– *Pax Europeana-Americana*, Batı'nın Doğu'yu üçüncü kez işgalidir, ancak bu kez Doğu'nun merkezine ya da Akdeniz'e saldırmakla değil eski dünyayı kuşatan okyanusları ele geçirmekle gerçekleşmiştir. Atlantik'in ötesindeki dünyaya ulaşılması, batıya doğru kıtasal büyüklükte bir işgaldi, sanki beyaz adam ayak basmadan önce batı yarımküresi yokmuş gibi buna, "Amerika'nın keşfi" ismi verilmişti. İşgal Güney Afrika üzerinden doğuya doğru

da sürmüştü, "Ümit Burnu" Batı'nın genişleme ümidini ve Batı, Güney ve Doğu Afrika'nın sefalete düşüşünü simgeliyordu. Daha sonraları Batılı yeni ve modern imparatorlukların (İngiliz, İspanyol, Portekiz, Hollanda, Fransız, Belçika, Rus) genişlemesi sırasında yerlilerin ve yerel kültürün bugüne dek yaşanan en büyük kıyımı meydana geldi. Kuzey Amerika'da İngilizce, Fransızca ve İspanyolca konuşulurken, "Kızılderili Yerliler" bastırılıyordu. Güney Amerika'da İspanyolca ve Portekizce konuşuluyordu. Yerel kültürler ve diller geri dönüşü olmayacak bir biçimde yok edilmişti. Afrika Anglofon ve Frankofon bir kıta haline geldi. Swahilice ya da Zuluca gibi bir Afrika dilinin ön plana geçme olasılığı sıfırdı. Asya'da, Hindistan'da, dört yüz kadar yerel diyalekti birleştirmek için klasik Sanskritçe ya da modern Hintçe yerine İngilizce konuşuluyordu. Güneydoğu Asya'daki adalar, buradaki sömürgeyi kuran kişinin adını alarak Filipinler diye adlandırılıyor ve İspanyolca konuşuyordu. Koca bir kıta, Avusturalya, İngiliz sömürgecilerin dilini kullanıyordu. Araplar, İranlılar, Afganlar ve Asya'daki başka Müslüman toplumlar bu tür bir yabancılaşmaya direnerek kendi dillerini korudular.

11 Eylül'ün Çifte Önemi

1– 1991'de soğuk savaşın sona ermesinden sonra, Amerika tek kutuplu bir dünyadaki tek güç haline gelmişti. Savunmasını da konvansiyonel bir savaşta, bilinen bir düşmana karşı geliştirilen Yıldız Savaşları projesi, uzun menzilli füzeler ve kitle imha silahları ile kurmuştu. Düşmanın görece daha basit bir yöntemle, sivil uçakların kaçırılması ve modern çağda egemenliğin simgesi olan binaları vurması herkesi şaşkınlığa düşürmüştü: DTM kuleleri, Pentagon ve belki de Beyaz Saray'ı hedef alan üç uçak; bu hedefler uluslararası pazar sistemini, askeri endüstri merkezlerinden birini ve politik gücü temsil ediyordu. Adalete sahip olmayan güç kendini yıkar. Bu olay Amerika'nın Avrupa'yı aradan çıkararak Asya'ya uzanması ve New York ve Washington'daki üç bine yakın kişiyi kurban ederek dünya nüfusunun yarısından fazlasını barındıran bir kıtayı yutmaya kalkması için iyi bir bahane olmuştu. Amerika bir ayağını Orta Asya'ya koydu, en büyük askeri üssünü Hazar Denizi'nin petrolünün yakınlarında bir nokta olan ve Rusya ile Çin'in güney sınırlarında yer alan Kazakistan'da kurdu, böylece Japonya'nın ekonomik üstünlüğünün ve Güney Kore, Hong Kong, Tayvan ve Singapur'un ekonomik başarılarının etkilerini dengeleyebilecekti. Buradan Asya kaplanlarının daha fazla başarı göstermesini engelleyebilir ve Pakistan ile İran'a karşı daimi bir tehdit oluşturabilirdi.

2– 11 Eylül 2001'i herkes anımsıyor ve herkes bunu tarihsel bir dönüm noktası olarak görüyor. Ancak 28 Eylül 2000'i, İkinci İntifada'nın başlangıcını kimse hatırlamıyor, bırakın Filistinlilere karşı yürütülen yeni katliamı. Güçlünün adaletsizce davranmasına, ABD'nin İsrail'i koşulsuz desteklemesine, Arap rejimlerinin yetersizliklerine, Arap ve Müslümanların aşağılanıp hayal kırıklığına uğramasına karşı artık birilerinin sesini yükseltmesi gerekiyor.

Arap ve İslam Dünyası'nın küçük etnik parçalara ve minik din devletlerine bölünmesi planlanıyor, ondokuzuncu yüzyıl siyonizminin Akde ve Vaad Edilen Topraklar fikrine bağlı eski mazeretlerinin artık bir geçerliliği kalmadığına göre, İsrail'in en güçlü etnik ve dinsel devlet olarak kalması ve bölge üzerindeki hak iddiasında yeni bir sosyopolitik gerekçe elde etmesi amaçlanıyor. Bütün bölge Sünni, Şii, Kürt, Arap, Berberi, Müslüman, Kıpti ve Hıristiyan devletler arasında küçük parçalara bölünecek. İşte küreselleşmenin bedeli de bu, merkez birleşirken, çevredekiler paramparça oluyor.

Uygarlıklar Çatışması ve Bu Çatışmayı Destekleyen Kavramlar

1– Uygarlıklar Çatışması basit bir kavram değil, karmaşık bir kavramdır. Bu kavramı destekleyen başka sistemler ve küreselleşme, tarihin sonu, bilgi devrimi, küresel köy vs. türünden bir yan kavramlar demeti daha vardır. Küreselleşme ekonomik egemenliğin yeni formudur, pazar ekonomisinin, rekabetin ve kârın meşru kılınması için yeni bir gerekçedir. Tarihin sonu kavramı da komünizmin çöküşünden sonra kapitalizmin yeniden meşru kılınması için kullanılan bir gerekçedir, sanki tarih birdenbire durmuş ve zaman tükenmiş gibi davranılmaktadır. Bilgi devrimi de yeni iletişim teknolojilerini, dünyanın bir köye dönüştüğünü ve pazar ekonomisinin yasalarını öne sürerek, tüm dünyayı tek biçimli hale getirmek için kullanılan bir bahanedir.

2– Arap ve Müslüman dünyasına başka bir kavramlar demeti daha şırınga edilmiştir: Uygarlıklar çatışması, yönetişim, sivil toplum, azınlıklar, insan hakları, cins ayrımı. Uygarlıklar Savaşı, III. Dünya Savaşı'nın yerine kullanılan bir kod addır. Bu kavram, Üçüncü Dünya ülkelerine, Afrikalı ve Asyalı halkların bu savaşta kültürlerini korumaya hazırlanmaları ve bu arada gerçek savaşı, çıkarların çatışmasını gözden kaçırmaları için bir tuzak olarak sunulmuştur. Batı modern çağının başlangıcı, olabilecek en eleştirel tutumu takınarak kendini geleneğinden koparmıştır, Afrika ve Asya'dakiler ise hâlâ geleneklerine bağlı kalmaya çalışmaktadırlar. Hatta, gelenekleri için kendilerini kurban edebilecek durumdadırlar. Yönetişim kavramı ise, sanki dev-

letler Dünya Bankası'nın, IMF'in memurları tarafından yönetilebilirmiş gibi, ulus-devletin yerine kullanılmaktadır. Ulusal egemenlik, sömürgecilik sonrası dönemden kalma eski bir mit muamelesi görmektedir. İthalatın önündeki gümrük duvarları indirilmelidir. Serbest pazar ekonomisinin önündeki her türlü engel kaldırılmalıdır. Üçüncü Dünya'nın dramı devletin sivil toplum üzerindeki boğucu gücüdür. Güçlü bir sivil toplum özelleştirmenin ve açık fikirli politikaların en sağlam garantisi olacaktır.

Azınlıklar baskın çoğunluğa karşı korunmalıdır, batı tarzı demokrasi fikrinden üretilmiş niceliğe dayalı bir kavramdır bu da. Bu kavram tüm alt grupların topluluğun eşit parçaları olduğu, niteliksel bir çoğulcu toplum anlayışının geçerli olduğu Müslüman toplumlarına uygulanamaz. İnsan hakları kavramı da Batılı güçlerin isteklerine karşı çıkan politik rejimleri cezalandırmak için kullanılmaktadır. Son olarak, cins ayrımı sorunu ulusal mücadeleyi erkekler ve kadınlar olarak iki ayrı kampa bölmeyi amaçlamaktadır. Cinslerden her biri diğerini düşmanı olarak görecektir. Oysa, ortak bir düşmanları vardır: Baskıcı ve otoriter yönetimler ve sömürü. Kadınlar da, erkekler de, cinsiyete aldırmadan, tek bir ortak kavram, vatandaşlık kavramı için, el ele çarpışmalıdırlar.

Uygarlıklar Diyaloğunun Gündemi

1– Uygarlık üzerine yürütülen diyaloğun gündeminde başka bir önemli ve acil sorun daha vardır. İlk olarak, Filistin, Fas'taki Seupta ve Melilla kentleri, Keşmir gibi yerlerde sömürgeciliğin ortadan kalkması sürecine katkıda bulunmaya devam edilmelidir. Ellilerin ve altmışların ruhu henüz ölmüş değildir. Bu kahramanca çağın zirvesi 1977'de Cezayir'de "Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi"nin komüniteryanizme dayalı bir versiyonunun okunmasıydı. Batı ile geri kalanlar arasındaki haklar ve ödevler dengesizliği göz önüne alınarak daha sonra birkaç uluslararası entelektüelin sunduğu yeni bir "Evrensel İnsan Ödevleri Beyannamesi" kamuya açıldı ve 1997'de bir BM belgesi haline geldi. Batı'da ödevlerden çok haklar var, dünyanın geri kalanında ise haklardan çok ödev var. Özgürlük ve Demokrasi, Üçüncü Dünya'nın ana esin kaynaklarıdır, ama dışarıdan empoze edilen bir Amerikan gündemi olarak değil, bireylerin ve halkların kendilerinden kaynaklanan bir arzu olarak; bu arzunun kaynağı küreselleşmeyi ve serbest pazar ekonomisini değil, toplumsal ve politik gelişmeyi desteklemektir. Sürdürebilir bir gelişme kadar, Arap ve İslam dünyasının birleşmesi de, politik bağımsızlığın ön koşulu olan ekonomik bağımsızlığın kazanılabilmesi için hâlâ Üçüncü Dünya'nın önünde

duran ana hedeflerdendir. Üçüncü Dünya'daki büyük sınıf farklılıkları düşünüldüğünde, toplumsal adalet hâlâ önemli bir hedeftir. Özellikle içinde bulunduğumuz bu küreselleşme çağında ahlakın giderek bozulması yüzünden, zenginler giderek daha zenginleşirken, fakirler de daha da fakirleşmektedir.

2– Uygarlıklar arasında bir diyalog sadece, biri büyük U, diğeri de küçük u harfiyle başlamayan iki eşit partner arasında gerçekleşebilir. İçinde bulunduğumuz eşitsiz durumda karşılıklı bir alışverişe dayanan bir diyalog kurulması mümkün değildir, sadece büyük İ'den küçük i'ye bir nakil söz konusu, öğretmen ve öğrencileri, eğitmen ve eğitilenler, bilgili olan ile bilgiye sahip olmayanlar arasındakine benzer bir ilişki söz konusu olabilir. Merkez ile çevre, evrensel kültür ve yerel kültürler, rasyonel, bilimsel ve insana dayanan bir kültürle sihre, batıl inançlara ve dine dayalı kültürler arasında hâlâ bir ikilik mevcut olduğuna göre, diyaloğun oluşması mümkün değildir. Kültürlerarası bir diyalog için, çoğulcu bir kültür anlayışı gerekir.

3– Diyalog yalnızca teorik değildir, pratikte de gerçekleşir. İnsanlar ve kültürler arasındaki güç dengesini ortaya koyar. Salt entelektüel bir deney değildir, insanlar arasında karşılıklı işbirliği gerektirir. Ana konusu güç ve adalettir. Adil olmayan güç kendi kendini yok eder. Güçsüz adalet ise yetersiz kalmaya, aşağılanmaya ve hayal kırıklığına neden olur. Güç küresel, politik, ekonomik, toplumsal, bilimsel ve kültürel olabilir. Adalet de küreseldir. Güç haklı olmadığında kaba kuvvete, adalet ise güçlü olmadığında salt bir hakka dönüşür.

Oryantalizmden Oksidentalizme

1– Batı'nın gücü, modern çağda ortaya çıkan "Düşünüyorum, öyleyse varım" epistemolojik projesinden gelmektedir. Batı geri kalan her şeyi bilinen bir nesneye dönüştürerek, bilen özne olma rolünü çok iyi oynamıştır. Bilgiden kaynaklanan kibir, Batılının bilincinde üretilmeye başlamıştır. Batı izleyendir, ötekiler ise antropoloji müzelerinde izlenen nesnelere dönüşür. Yine de rolleri değişmek mümkündür, geri kalanlar bilen özne olabilirler ve Batı'yı bilinen bir nesne haline getirebilirler. Batı Oryantalizmi yaratmış olduğuna göre, Batı'nın dışındakiler de adına "Batı" denen bu fenomeni, kaynaklarını, hangi dönemlerden geçtiğini, yapısını ve gelecekte alacağı hali incelemek için Oksidentalizmi yaratabilirler. Diğerlerinin tuttuğu aynada kendini görmek; diğer kültürlerin tümünün başına geldiği gibi bir nesne haline getirilip, tarihe konu edilmek Batı'ya iyi gelebilir.

2– Bir diyalog aynı zamanda bir karşılıklı öğrenme süreci gerektirir. Bilgi tek yönlü değil, iki yönlüdür, iki tarafın da zenginleşmesi için karşılıklı

bir alışveriş gerekir. Avrupa kültürünün kendisi de böyle bir tarihsel sürecin sonucudur. Antik Mezopotamya'dan, Mısır'dan, İran'dan, Hindistan'dan ve Çin'den pek çok şey almıştır. Saf bir kültür, ırkçılığa ve kibre dayanan bir mittir. Yunan ya da başka bir kültür olsun, saf bir mucize tarihte hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Her yere dağıtılacak yaratıcılığın kaynağının bulunduğu tek bir sabit merkez yoktur.

İnsanlık İçin Yeni Bir Tarihyazımı

1– Gelecek nesillerin eğitiminde hata yapmamak adına, İnsanlığın öyküsünü daha adil bir şekilde yeniden yazmak için bu yeni tarihyazımına çok ihtiyacımız vardır. Böyle bir tarihyazımının ilk görevi, bilimsel olmayan insanca tutkular nedeniyle araya karışan ve tarih içinde dağılmış bir şekilde bulunan basmakalıp imgeleri yapıbozuma uğratmaktır. Yapıyı yıkmadan, yeniden inşa etmek mümkün değildir. Olumsuz, olumludan önce gelir. Bu çifte görev, yeni nesillerin kalplerinde kin ve gücenme duygularının birikmesini önleyecektir. Her kültür dünyanın tarihinin yazılışında kendi üstüne düşeni yapacaktır, daha önceki tarihsel dönemlerin ve kültürlerin görmezden gelinmesi pahasına modern dönem abartılmayacaktır. Meyve ağacın gövdesini ve tohumları unutmayacaktır.

2– Dürüst ve içten bir uygarlıklar diyaloğu ile insanlığın şu anda bir dönüm noktasında, diğerlerinden çok farklı bir tarihsel dönemde, modern çağın sonunda olduğu anlaşılabilir. Yeni egemenlik biçimlerine, yani küreselleşmeye rağmen, modern çağların döngüsü sonuna gelmiş olabilir. Başka bir yerde başka bir döngü ortaya çıkabilir. Dünya ruhu, *Weltgeist*, Antik Doğu'da, Çin'de, Hindistan'da, İran'da, Mezopotamya'da, Mısır'da ortaya çıktıysa, sonra Doğu'dan Batı'ya doğru yönelerek, Yunanistan'da, Roma'da ve ortaçağ Avrupa'sında ve modern Avrupa'da yerleştiyse, şimdi yine Batı'dan Doğu'ya esebilir, Afrika'dan geçerek Asya'ya gelebilir. Bu İslam ülkelerinin kalkınmasındaki patlamayı, Asya'daki yeni kaplanları ve Çin'in, Japonya'nın, Kore'nin, Hong Kong, Tayvan and Singapur'un ekonomik alandaki performanslarını açıklayabilir. Ortadoğu'nun her iki yön arasında bir durak olması, İslam kültürünün geçmişteki ihtişamlı günlerini ve günümüzdeki umut vaat eden halini açıklayabilir. Bugünden sonra, doğudan esen rüzgâr, gücünü çoktan yitirmiş olan batı rüzgârına galip gelecektir. Bu tür bir makro-tarihsel analiz olmadan gerçekleştirilen her tür uygarlıklararası diyalog kısa vadede kazançlar getirse de, uzun vadede geri dönüşü olmayan kayıplara yol açacaktır.

Çeviren: Ali Kaftan

Oksidentalizmin Kökenleri

IAN BURUMA

11 Eylül'de olduğu gibi, Batı saldırıya uğradığında, genellikle bu Batı'nın Birleşik Devletler anlamına geldiği düşünülür, üstelik bu sadece Amerika'da böyle değildir. Aynı durum, kapitalist dünya düzeninin nimetlerinden yararlanamayan milyonlarca insana kabadayılık taslayarak ve onları marjinalleştirerek intihar bombacılarını ve kutsal savaşın askerlerini ABD'nin üstüne çekenin aslında ABD dış politikası (ya da "emperyalizm") ve ABD'nin ticari gücü (ya da "küreselleşme") olduğunu savunan solcular için de geçerlidir. Yine, İslamcı radikalizmin, tıpkı daha önce komüniz gibi, "değerlerimize", yani "Amerikan yaşam tarzına" bir saldırı olduğunu düşünen muhafazakârlar da aynı kabulden yola çıkarlar.

Bu iddialarda bir doğruluk payı da vardır. Wall Street'in, Hollywood'un ve ABD'nin askeri gücünün etkilerinin dünyanın her yerine uzanması kızgınlığa yol açmaktadır. Ve bu kurumların, Amerikan yaşam tarzını temsil ettikleri ölçüde, İslamcı cihadın hedefi olması olasılığı da artmaktadır. ABD dış politikasının yanlış yönlendirilmesi mümkün olduğu gibi, bu politika kimi zaman son derece kaba bir şekilde de uygulanabilmektedir. Benzer şekilde, küresel kapitalizmin, yararları olduğu kadar, büyük zararlara yol açması da mümkündür. Sonuç olarak, Batı dünyasının tek süper gücü olarak öne çıkan ABD, Batı'yı bir bütün olarak temsil eder hale gelmiştir. İsrail gibi, ABD'nin vekili olduğu düşünülen ülkeler, sırf bu yüzden şiddetli bir düşmanlıkla karşı karşıya gelmektedirler.

Ancak, son dönemlerde Dünya Ticaret Merkezi'nden Bali'deki bir diskoteğe kadar uzanabilen, Batı ile ilişkili olduğu düşünülen hedeflere yönelen saldırıların tarzı, konunun sadece Birleşik Devletler'le ilgili olmadığını ortaya koymaktadır. Konuyu sadece küresel ekonomiye indirgemek de mümkün

değildir. ABD destekli kapitalizmin vahşi şekilleri yüzünden yoksul düştüklerini savunabilecek olanlar bile, normalde, mümkün olan en yüksek sayıda silahsız sivili öldürmek için kendilerini havaya uçurmamaktadırlar. Rio'nun ya da Bangkok'un varoşlarından intihar bombacıları çıkmamaktadır.

Burada başka bir şey söz konusudur, ben buna Oksidentalizm diyorum: Bu Batı'ya ilişkin belirgin bir fikre karşı açılan bir savaştır ve ne yeni ne de İslami aşırı uçlara özgü bir durumdur. Günümüzde cihat için savaşanlar Batılıları insan olarak görmemektedirler, onlara göre Batı bir kanser gibidir ve yok edilmelidir. Bu fikrin "ABD emperyalizmi" diye bir şeyin ortaya çıkmasından önceye uzanan tarihsel kökleri vardır. Bu kadar ölümcül olmasa bile, bugün Amerika'ya gösterilene benzer bir düşmanlık geçmişte İngiltere ve Fransa'ya da gösterilmişti. Öyleyse, oksidentalist Batı fikri nasıl bir şeydir?

1942'de Kyoto'daki bir konferans için toplanan bir grup seçkin Japon entelektüelin canını sıkan sorun da buydu. Bu konferansın görünür amacı Pearl Harbor baskınını haklı çıkarmak olmasa da, altında yatan ana fikir, Japonya'nın Asya'daki Batı imparatorluklarını ezmesi ve sonra da onların yerini alması yönündeki misyona ideolojik bir dayanak bulmaktı. Tartışmanın başlığı ise "modernin üstesinden nasıl gelinebilir?" sorusuydu. Modernite Batı ile özellikle de Batı emperyalizmi ile ilişkili olarak görülüyordu.

Akademisyenlerden birine göre, Batılılaşma Japon ruhunu zehirleyen bir hastalık gibiydi. Bir başkası "modernin, Avrupalı bir şey" olduğunu söylüyordu. Diğerleri düşmanın "Amerikanizm" olduğunu, Japonya'nın eski uygarlıkları yeni dünyaya karşı savunurken Avrupalılarla işbirliği yapması gerektiğini düşünüyorlardı (elbette Avrupa'da da bunu destekleyenler olacaktı). Bilgi alanlarındaki sağlıksız uzmanlaşmanın, Doğu'nun tinsel kültürünün bütünlüğünü parçaladığı hakkında pek çok şey konuşulmuştu. Bu konuda bilim suçlanmalıydı. Aynı şekilde kapitalizm, Japon toplumunun modern teknolojiyi kabul etmesi, bireysel özgürlük ve demokrasi kavramları da sorun yaratıyordu. Bunların da "üstesinden gelinmeliydi".

Konferansa katılanların tümü kültürün – elbette geleneksel Japon kültüründen söz ediyorlardı – tinsel ve derinlikli olması gerektiğinde, buna karşın modern Batı uygarlığının sığ, köksüz ve yaratıcılığı engelleyen bir kültüre sahip olduğunda hemfikirdiler. Batı, özellikle de Birleşik Devletler soğuk ve mekanikti, tinden ve özden yoksun bir makine uygarlığıydı, insanların melez ırklar oluşturacak şekilde birbirine karıştığı bir yerdi. Kutlu Japon imparatorluğunun hâkimiyeti altında birleşen bütünlükçü ve geleneksel-

ci bir Doğu, sıcak ve organik Asya toplumlarını yeniden tinsel sağlıklarına kavuşturacaktı. Konuşmacılardan birinin de söylediği gibi, asıl çatışma Japon kanı ile Batı aklı arasındaydı.

Başka bir zamanda, başka bir yerde, başkaları da, tam da aynı terimleri kullanıyorlardı. Kan, toprak ve *Volk*'un tini, onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başı Alman romantiklerinin Fransız Aydınlanması'nın evrenselci iddialarına, Fransız Devrimi'ne ve Napolyon'un işgalci ordularına karşı kullandıkları terimlerdi. Bu ulusal tin kavramını daha sonra ondokuzuncu yüzyıl Rusya'sında, Slav milliyetçileri benimsemişler ve bu kavramı "Batılılaşmacılara", yani liberal reformların Rusya'daki taraftarlarına karşı çıkmak için kullanmışlardı. Yine 1930'larda Avrupa'daki faşistler ve Nasyonal Sosyalistler "Amerikanizmi", Anglosakson liberalizmini ve "köksüz kozmopolitanizmi" (Yahudiler anlamında) ortadan kaldırmak istediklerinde bu kavram iş başındaydı. Büyük Macar akademisyen Aurel Kolnai, 1930'larda Avusturya ve Almanya'daki faşist ideoloji hakkında bir kitap yazmış ve ismini *Batı'yla Savaş* koymuştu. Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin gayrimeşru bir çocuğu olsa da komünizm, özellikle de Stalin yönetimi altındaki haliyle, Batı liberalizmini ve "köksüz kozmopolitanizmi" düşman ilan etmişti. İslamcı radikallerin pek çoğu, Batı karşıtı kavramlarını Rusya ve Almanya'dan ödünç almışlardı. Suriye'deki Baas partisinin kurucuları, savaş öncesi Almanyasındaki ırkçı kuramların sıkı okuyucularıydı.

1960'larda İran'daki etkili entelektüellerden biri olan Celal el Ahmed, Batı uygarlığının diğer kültürler üzerindeki zehirli etkilerini ifade etmek için "Batı zehirlenmesi" (*Westoxification*) terimini kullanıyordu. Ahmed de yine kan ve toprak üzerine kurulan Alman fikirlerinin hayranları arasındaydı.

Açıktır ki, Batı'nın kötücül bir güç olduğu fikri, sadece Doğu'ya ya da Ortadoğu'ya ait bir fikir değildi, aksine Avrupa toprağında da oldukça sağlam köklere sahipti. Ancak bu fikri tarihsel olarak tarif etmek o kadar kolay değildir. Oksidentalizm Aydınlanma karşıtlığının bir parçasıydı elbette, ama aynı zamanda endüstrileşmeye karşı da bir tepkiydi. Bazı Marksistler bu fikrin çekiciliğine kapılmışlardı, ama aşırı sağdaki düşmanları da bu konuda onlara katılmıştı. Oksidentalizm, rasyonalizme (soğuk, mekanik Batı'ya, makine uygarlığına) ve sekülarizme karşı bir ayaklanma olduğu kadar, bireyselciliğe karşı da bir ayaklanmaydı. Oksidentalizmi uyandıran Avrupa sömürgeciliğiydi, bugün de küresel kapitalizm aynı sonuca yol açmaktadır. Ama ancak Batı'ya karşı girişilen ayaklanma tam bir yıkım biçimini aldığın-

da, Batı insani olmaktan uzak görüldüğünde ve ayaklanma bir cinayet haline geldiğinde Oksidentalizmden söz edilebilir.

Oksidentalizm her nerede ortaya çıkarsa çıksın, bir aşağılanma ve yenilgi duygusundan beslenir. Isaiah Berlin bir yazısında Napolyon'a karşı girişilen Alman ayaklanmasını "çok geri kalmış, sömürülmüş ya da her bakımdan başka toplumların etkisi altında kalmış bir toplumun, açıkça aşağı bir konumda olmasına duyduğu kızgınlıkla, geçmişin gerçek veya hayali zaferlerine ve ihtişamına ya da kendi milli veya kültürel karakterini oluşturan niteliklerden özenilecek olanlara dönerek, şiddetli bir tepki vermesinin özgün bir örneği" olarak tarif etmişti.

Aynı şey 1930'ların Japonya'sı için de söylenebilir, o dönemde Japonlar büyük bir gayretle başarılarını taklit etmeye çalıştıkları Batı'nın yüzyıla yakın bir süredir kendilerini hakir gördüğünü ve efendilik tasladığını hissediyorlardı. Yine aynı şey, sık sık "Asya ve Avrupa'nın uzak kıyılarına sıkışıp kalmış, aşağılık sonradan görmeler" rolünü üstlenen Ruslar için de geçerlidir. Ama bir zamanlar muhteşem bir uygarlık kurmuş olmalarına karşın, Aydınlanma sonrası dönemde her bakımdan Batı'nın gerisinde kalan Arap dünyasının yaşadığı başarısızlık ve aşağılanma duygusuyla kıyaslanabilecek başka bir örnek yoktur.

Aşağılanma duygusu, çabucak bir saflık ve otantiklik kültüne dönüşebilir. Nefret edilen Batı'nın en çok öfke uyandıran niteliklerinden biri de, evrensellik yönündeki iddiasıdır. Hıristiyanlık evrenselci bir inançtır, yine Aydınlanmanın akla yönelik inancı da öyledir. Napolyon, fethettiği ülkelerdekilerin tümünün tek bir genel medeni yasa altında yaşaması gerektiğini düşünen bir evrenselciydi. Birleşik Devletler'in evrensel değerleri temsil ettiği ve dünyanın karanlıkta kalmış olan kısmına demokrasiyi yayması için Tanrı tarafından görevlendirildiği yönündeki inanç da kaynağını aynı evrenselci gelenekten alır. Söz konusu değerlerin bir kısmının gerçekten de evrensel olması mümkündür. Demokrasinin ya da akla uygun bir yaşamın herkesin yararına olacağı düşünülebilir. Napolyon yasasının pek çok yararı olmuştu. Ama evrensel çözümler güç kullanarak uygulanmaya çalışıldığında ya da insanlar bu çözümleri öne sürenlere karşı çıkamadıklarını, onlar tarafından tehdit edildiklerini veya küçük düşürüldüklerini hissettiklerinde, bu insanların tehlikeli bir şekilde saflık hayallerine kapılmaya başladıklarını görürüz.

Yerel otantiklik ya da kültürel bakımdan eşsizlik hayallerinin tümü zararlı değildir, hatta tümüyle yanlış oldukları da söylenemez. Isaiah Berlin'in

de daha önce ifade ettiği gibi, insanlığın eğri odunu, zorla ya da hiçbir bedel ödemeksizin evrensel standartlara göre düzeltilemez. Komünizmin insan ruhu üzerindeki deneyleri, evrenselci hayallerin ne kadar kanlı olabileceğini göstermiştir. Ondokuzuncu yüzyıl Alman idealistlerinin şiirsel romantizmi de, Aydınlanma ile gelen dogmatik rasyonalizmin panzehiri olarak hoş karşılanan bir şeydi.

İnanç veya ırkın saflığı ya da otantikliğine yönelen arayış, otantik olmadığı, saf olmadığı varsayılanların ortadan kaldırılmasına yönelmeye başladığındaysa, kitle katliamı başlar. Amerikan karşıtlığı, Siyonizm karşıtlığı ve Semitizm karşıtlığı ile, Batı karşısında duyulan genel bir düşmanlığın çoğu kez örtüşmesi bir rastlantı değildir. Yahudilerin toplumsal yaşamda hiçbir pay sahibi olmadıkları Japonya'da bile, 1942 Kyoto konferansında katılımcılardan biri, Batı'ya karşı yürütülen savaşın aslında Yahudi finans çevrelerinin elindeki kapitalist güç üzerinde inşa edilen "zehirli materyalist uygarlığa" karşı bir savaş olduğunu öne sürmüştü. Aynı dönemde, Avrupa'daki Yahudi karşıtları, ki bunlar sadece Nazi Almanya'sı ile sınırlı değildi, Yahudileri Bolşevizmle suçluyorlardı.

Bolşevizm de kapitalizm de, ulusal, ırksal ya da kültürel sınırlar tanımamaları bakımından evrenselci sistemlerdir. Yahudiler, saflık taraftarları tarafından geleneksel olarak doğuştan birer yabancı, bir "köksüz kozmopolit" arketipi olarak görüldüklerinden, evrenselcilik virüsünün asıl taşıyıcıları olarak görülmelerinde de şaşırtıcı bir şey yoktur. Elbette, Yahudilerin de ister sosyalist isterse kapitalist bir damga taşısınlar, yasa önünde eşitlik, seküler politika ve enternasyonalizm gibi kavramları önemsemek için sağlam nedenleri vardı. Irksal, dinsel ya da ulusal nedenlerle dışarıda bırakılmak, azınlıklar için hiçbir zaman iyi bir durum değildir. Yahudiler Ortadoğu'da kendi dışarıda kalma biçimlerini ve milliyetçiliklerini geliştirmişlerdir. Ama Siyonizmin asıl kaynağı Batı'ydı. Bu yüzden de İsrail, düşmanlarının gözünde "Batı zehirlenmesinin" sömürgeci ileri karakollarından biridir. İsrail'in maddi başarıları ise, Arapların tarihsel aşağılanmışlık hissini artırmaktan başka bir işe yaramamıştır.

Yine de, Yahudilerin ruhsuz insanlar, yaratıcı güçleri olmayan taklitlerden ibaret oldukları fikri, İsrail devletinin kurulmasından çok daha eskidir. Richard Wagner'in Yahudilik karşıtı iftiraları içinde en sık tekrarladıklarından biri de budur. Wagner bu konuda ne ilkti, ne de özgün sayılırdı. Kendisi bir hahamın torunu olan Karl Marx, Yahudilerin, ruhları paradan yapılmış

olan açgözlü asalaklar olduğunu söylüyordu. Aynı şeyi ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sı İngilizler için söylüyorlardı. Büyük Prusyalı yazar Theodor Fontane, her ne kadar İngiltere'ye karşı bir hayranlık duysa da, "Altın Dana kültü, İngiliz halkının hastalığıdır" buyuruyordu. "Altının yarattığı bu sarıhummanın, insanların ruhlarını Meymun şeytanına satmalarının" İngiliz toplumunu mahvedeceğinden emindi. Yine aynı sözler, bugün Amerikalılar için söylenmektedir.

Hesap kitap işleri – muhasebe, kâr zarar hesabı, bilimsel kanıtlar vs. – ruhsuzluk olarak görülür. Otantiklik ise şiirde, sezgide, kör inançta bulunur. Oksidentalist bakış açısından Batı refaha, hayvani arzulara, bencilliğe ve güvenlikte olma duygusuna bağımlı bir burjuva toplumudur. Yaşamı ölümden daha çok önemsedikleri için, tanımı gereği korkaklardan oluşan bir toplumdur bu. Afganistan'daki savaş sırasında bir Taliban savaşçısının da ifade ettiği gibi, Amerikalılar asla kazanamayacaklardır, çünkü onlar Pepsi-Cola'yı severler ancak, oysa kutsal savaşçıların sevgisi ölümedir. Bu dil, İspanya'daki iç savaş sırasındaki faşistlerin, Nazi ideologlarının ve Japon kamikaze pilotlarının diliyle aynıdır.

Kahraman ise, çıkarını hesaplamadan eylemde bulunandır. Kendi güvenliğini hiç düşünmeden eyleme geçer, kendini dava için feda etmeye hazırdır her zaman. Yine, ister Nazi olsun, isterse İslamcı, Oksidentalist kahraman ırkının ya da dini inançlarının saflığına gölge düşürenleri ortadan kaldırmaya her zaman hazırdır. Hatta ödevi budur. Batı otantikliğe karşı bir tehdit olarak görüldüğünde, tüm kutsal savaşçıların ödevi "Siyonist Haçlılarla" ilişkisi olan her şeyi, bir ABD savaş gemisinden, bir İngiliz elçiliğine, bir Yahudi mezarlığından, aşağı Manhattan'ın büyük bir kısmına ya da Bali'deki bir diskoya dek havaya uçurmak, elinden geleni yapmaktır. Bu saldırıların sembolik değeri, en az verilen zarar kadar önemlidir.

Öyleyse Batı'ya karşı girişilen bu İslamcı kutsal savaşta yeni olan nedir? Buna belki de vizyonunun bütünlüğüdür denebilir. Batı zehirlenmesinin bir panzehiri olarak İslamcılık, evrensel olan ile saf olanın tuhaf bir karışımıdır: Herkesin inançlı bir Müslüman haline gelmesi mümkün olduğu için, hatta inananların gözünde herkesin inançlı bir Müslüman olması gerektiği için evrenseldir; bu çağrıya karşılık vermeyenler sadece kayıp ruhlar olarak değil, bu dünyadan silinmesi gereken vahşiler olarak görüldüğü için de saftır.

Hitler, Yahudileri ve başka bazı grupları ortadan kaldırmaya çalışmıştı, ama Batı'nın tümünü düşman olarak görmüyordu. Aslına bakılırsa, İngi-

lizler ve diğer "Aryan" ırklarla bir ittifak kurmaya çalışmış, onların dünyayı kendisi gibi görmediğini fark ettiğinde ise hayal kırıklığına uğramıştı. Stalinciler ve Maocular sınıf düşmanlarını katletmiş ve kapitalizme karşı çıkmışlardı. Ama onlar da Batı dünyasını insanlıktan uzak olarak görüp, tümüyle ortadan kaldırmayı düşünmemişlerdi. Japon militaristler Batılı imparatorluklara karşı savaşa girmişler, ama Batı uygarlığının her yönüyle barbarlara ait bir uygarlık olduğunu düşünmemişlerdi. İslamcıların Oksidentalizmin uzun tarihine yaptıkları en büyük katkı, putperest Batı'nın tamamıyla yok edilmesini gerektiren dinsel bir saflık vizyonudur.

Museviliğin ilk çağlarında olduğu gibi, İslam'da da en büyük günah sahte tanrılara iman etmektir. İslamcıların bakış açısıyla Batı para, cinsellik ve diğer hayvani arzulardan oluşan sahte tanrılara iman etmektedir. Bu barbar dünyada, İnsan'ın yasaları ve arzuları Tanrı'nın krallığının yerini almıştır. Bu durum *cahiliye* terimiyle ifade edilir, kelime anlamıyla bu putperestlik, cehalet ya da barbarlık demektir. İslam öncesi Araplardan söz edilirken cehalet anlamıyla kullanılır: İnsanlar başka tanrılara iman etmiştir, çünkü ne yapmaları gerektiğini henüz bilmemektedirler. Ama yeni *cahiliye*, barbarlık anlamında kullanılmaktadır ve artık Las Vegas ve Wall Street'ten Riyad'daki saraylara kadar her yerdedir. Bir İslamcı için, saf olmayan, Tanrı'nın krallığına ait olmayan her şey tanımı gereği barbarcadır ve yok edilmesi gerekir.

Tıpkı daha önceleri Rusya'daki Slavlık taraftarlarının asıl düşmanlarının Rus Batılılaşma taraftarları olduğu gibi, İslamcıların da ilk hedefleri kendi toplumlarındaki liberaller, reform yanlıları ve seküler yöneticilerdir. Bunlar kanla temizlenmesi gereken barbarlık artıklarıdır. Ama Suudi prenslerinin ve Cezayirli entelektüellerin de, New York'taki fahişeler ve kadın tüccarları (bir anlamda tüm kâfirler fahişe ve kadın tüccarıdır) kadar baştan çıkmalarına yol açan barbarlığın asıl kaynağı Batı'dır. İşte kutsal savaşın hedefi de bu yüzden Batı'dır.

Kutsal savaşçıların hedefleri çok geniş olduğu için, bu genişlikteki bir hedefin nasıl savunulabileceğini kestirmek de zordur. Ama Irak savaşının da İslami cihatla savaşmak için en uygun yol olduğunu söylemek o kadar kolay değildir. Saddam Hüseyin'in Baas rejimi ortadan kaldırılmayı hak eden kanlı bir diktatörlüktü, ama kutsal devrimle aynı çizgide değildi. Saddam'ın, Batı'yı yok etmeyi istediğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Usame bin Ladin bunu istemektedir, ama o hâlâ kaçaktır. Hatta Irak savaşının, her

ne kadar pek çok bakımdan sevindirici sonuçları olmuşsa da, İslamcı devrime karşı kendimizi savunmamızı zorlaştırdığı söylenebilir. Tüm dünyadaki ılımlı Müslümanlar ABD'nin saldırgan tutumu yüzünden, hain olarak görülmemek için, ya da daha kötüsü barbar putperestler olarak görülmemek için sessiz kalmaya zorlanmışlardır.

Başkan Bush'un bile özellikle vurgulamaya çalıştığı gibi, dinci teröre karşı girişilen mücadele, İslam'a ya da dine açılan bir savaş değildir. Geçmişte Müslüman toplumları sekülarizme zorlamak için şiddet uygulayarak girişilen çabalar, aşırı dinciliğin yaygınlaşması gibi sorunları ortaya çıkarmıştır ve bugün de bir çözüm olarak görülmemelidir. Fanatizm, 1930'lar İran'ındaki Rıza Şah yönetimi gibi rejimlerdeki saldırgan sekülarizme karşı gösterilen tepkinin bir parçasıydı. Müslüman dünyadaki politik reformlar halk egemenliği yoluyla gerçekleştirilmek isteniyorsa, din hesaba katılmalıdır. Ilımlı Müslümanların harekete geçirilmesi mümkün olursa, demokrasinin başarıya ulaşma şansının yüksek olduğu ülkeler arasında Endonezya, Türkiye ve Irak sayılabilir. Ama bu ancak bu ülkelerin kendi içlerinden kaynaklanmak zorundadır. Batılı hükümetler demokratik güçleri desteklemelidirler elbette, ama bu zorlu politik mücadele Washington'da ya da ABD ordusunun gücüyle kazanılamaz.

Batı'nın kendisine gelince, özgürlüklerimizi yok etmeye çalışan kutsal savaşçılara karşı onları savunmalıyız. Ama dikkatli olmalı ve özgürlüklerimizi kendi elimizle ortadan kaldırmamalıyız. Güvenlik ve insan hakları arasındaki dengede, ikincisi asla ilkine feda edilmemelidir. Ateşe ateşle karşılık vermenin çekiciliğine kapılarak, İslamcılığa kendi hoşgörüsüzlük biçimlerimizle yanıt vermemeye dikkat etmeliyiz. Bazı fanatiklerin inandığı gibi, İslamcılığa karşı Hıristiyanlık adına bir savaşta olduğumuzu düşünmek ölümcül bir yanılgı olacaktır, bu bizi yok etmeye çalışanların Manişeist bakış açısını onaylamaktır. Batı'da yaşayan Müslümanların, Batı'ya karşı girişilen kutsal savaşa katılması engellenmelidir. Ama bu insanların Amerikalı ya da Avrupalı olarak sahip oldukları haklar korunmalıdır. Sahip olduğumuz hakların geleceği, onları dışarıdaki düşmanlara karşı savunmaya hazır olmamıza bağlı olduğu kadar, liderlerimizin korkularımızı kullanarak özgürlüğümüzü elimizden alma hevesine kapılmasına karşı savaşmamıza da bağlıdır.

Çeviren: A. K.

Bir Halkbilimcinin Gözünden Ölüm

GÜRBÜZ ERGİNER

Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*, Ankara 1979, A.Ü. DTCF Yayınları, Sayı: 218.

Önce, neyin ölümü?

Genel anlamıyla ölüm, yeryüzündeki canlı ya da cansız tüm varlıkları, toplumları ve kültürleri, sosyal kurum ve kuruluşları hatta gök cisimlerini ve evreni kapsayan bir olgu olarak düşünüldüğünde fen, sosyal ve beşeri bilimlerle, içinde insanın bulunduğu tüm oluşumların ilgi alanına girmektedir. Bu, evreni kapsayıcı olma özelliği ölüm olgusunun farklı açılardan ele alınıp incelenmesi, değerlendirilmesi, yorumlanması sonucunu doğurmuştur.

Cansızlarda ölüm, varlığın varoluş halinin sona ererek, niteliksel ve niceliksel anlamda biçim değiştirmesi şeklinde betimlenebilir. Canlılar söz konusu olduğunda ise ölüm, en yalın tanımıyla hücrenin, organın veya organizmanın yaşamsal fonksiyonlarını tamamen yitirmesi ya da canlı olma halinin sona ermesi anlamına gelir. Aslında, canlı ya da cansız neyin ölümü olursa olsun ölüm, anlık bir olgu olmayıp kısa veya uzun bir zaman diliminde gerçekleşir. Bu süreçte ölüme neden olan olgular veya ölüm sebebi türünden değil ama, ölümün gerçekleşmesi, biçimi anlamında konuyu ele alış ve ona bakış açısı yönünden fiziksel ölüm, biyolojik ölüm, psişik ölüm, toplumsal ölüm, tinsel ölüm, sosyal ölüm, ritüel ölüm gibi farklılıklar ortaya çıkar. Ölüm bu bağlamda da diğerleri gibi değişik perspektiflerden, çeşitli biçimlerde konu edinilip incelenebilir.

Halkbilim ölüme nereden ve nasıl bakar?

Bizim burada ölümü ele alış biçimimiz konunun sınırlarını biraz daha daraltıp, geleneksel toplumun bir üyesi olarak insanın ölümü ile bunun çevresinde kümelenen öleni kutsayacak, ölenin öte dünyaya gidişini kolaylaştıracak, ölenin geri dönüp geride kalanlara zarar vermesini engelleyecek, geride kalan yakınlarına yazgıya boyun eğmede direnç kazandıracak gelenekler, görenekler ve pratikler açısından olacaktır.

Halkbilim ölüm olayını, bir toplumun üyesi olan insanın doğum, sünnet, evlenme gibi geçiş dönemlerinden biri olarak kabul eder ve onunla ilgili inançları, gelenekleri, görenekleri, uygulamaları, ritüelleri, olayın dinsel-büyüsel yönünü, ölümle ilgili kalıp davranışları, ölüm ve ölüyle ilgili beklenti ve vaziyet alışları, ruh ve öte dünya tasarımlarını, ölümün çeşitli sanat dallarına ve yazına yansımalarını inceler. Tüm bunlarla ilgili çeşitli toplumlardaki yapıları karşılaştırarak benzerlik ve farklılıklarla bunların nedenlerini ortaya koymaya çalışır. Son

derece karmaşık görünen bu olaylar zincirinin tek bir halkası bile yoğun araştırmaları, dolaylı ya da katılarak gözlemleri ve görüşmeleri gerektirir.

Yazımda, "bir halkbilimci gözünden ölüm'ü yeniden okurken" konuyla ilgili bilgi birikimimin oluşmasında yararlandığım en önemli kaynak olan, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları içinde yer alan, bu nedenle de geniş bir ilgili ve okuyucu kitlesine ulaşamamış olduğunu düşündüğüm, "Öğretmenim" Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek'in (1927-1980) *Anadolu Folklorunda Ölüm* adlı "...konuyu bütünüyle ele alan ve bilimsel bir titizlik taşıyan" (Örnek, 1971:12), halkbilimsel monografisini tanıtmaya çalışacağım. Hemen belirtmeliyim ki bu çalışma, ülkemizde ölüm üzerine yapılmış en kapsamlı halkbilimsel araştırmanın ürünüdür.

Sedat Veyis Örnek, bu araştırmasına başlarken yerli ve yabancı yazılı kaynakların yanısıra, Bonn Üniversitesi Folklor Enstitüsü Kitaplığı'ndaki literatürü taramış, aynı enstitüye bağlı bir araştırma kurumunun Almanya'daki ölüm âdetleriyle ilgili anketlerini, bunlara gelen yanıtları, elde edilen verilerin fişlenişini ve değerlendirilişini izlemiş ve incelemiştir. Böylece çalışma daha geniş bir alana yayılmıştır.

Sedat Veyis Örnek'in *Anadolu Folklorunda Ölüm* adlı kitabı 149 sayfa olup, kitabın "Giriş" bölümünde çalışmanın içeriği şöyle açıklanmaktadır:

> Bu monografik araştırma başlıca üç bölümü ele almaktadır: Ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası. Birinci bölümde hayvanlarla; ev, ev eşyası ve yiyecekle; meteorolojik, kozmik olaylarla; düşlerle; hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişmelerle; gömme sırasında kullanılan araç-gereçlerle ilgili olarak ölümü düşündüren ön belirtiler açıklanmıştır. İkinci bölümde, ölüm olayının duyurulmasına; ölüm sırasında yapılan işlere; ölünün gömülmeye hazırlanışına ve ruhla ilgili tasarımlara yer verilmiştir. Üçüncü bölümdeyse, mezarlıkların yanı sıra; ölünün geride bıraktığı giysileri, kişisel eşyası, ölünün anıldığı günler, yas, ölü yemeği ve başsağlığı ele alınmış; ölümle ilgili atasözleri, deyimler, ilençler, destanlar ve ağıtlardan örnekler verilmiştir. Böylece ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası dönemlerinin birbirlerini izlemesine dikkat edilerek, konunun kronolojik bir bütünlük kazanmasına çalışılmıştır.
>
> Üç bölümde topladığımız âdetler, inanmalar, geleneksel işlemler ve uygulamalar serimlenirken, monografik araştırmaların gereğine uyularak ayrıntılara inilmiş, "tasvir"e önem verilmiş ve yorumları yapılmıştır. Ayrıca bunların başka ülkelerdeki ve kültürlerdeki koşutlukları ve çeşitlemeleri elden geldiğince gösterilmeye, ölüm çevresinde toplanan bir takım âdet ve inanmanın evrenselliği de belirtilmeye çalışılmıştır. Öte yandan İslam dininin ölüme ilişkin âdet, inanma ve işlemler karşısındaki tutum ve davranışının saptanmasına; gelenekselle dinsel kurallar arasındaki sürtüşme ve çelişkilerin gösterilmesine de önem verilmiştir. Çünkü din, folklorun konusu olan olaylardan en çok ölüme el atmaktadır.
>
> Kimi âdetlerin, inanmaların ve işlemlerin kök nedenlerine inilmeye çalışılırken, halkın kendi açıklamalarına ve yorumlarına da önem verilmiştir. Çünkü halk düşüncesi ve yorumu, bu tür açıklamalar için, araştırıcıya geçerli ip uçları vermektedir. Halkın kimi işlemlerle ilgili görüşleri ve yorumları ya metin içinde ya da dipnotlarda gösterilmiştir. Bunların açıklanış ve anlatılışları – çok gerekli olan kimi düzeltmelerin dışında – derlendiği ve saptandığı gibi, özellikle yöresel deyimler korunarak verilmeye çalışılmış, ancak okuyucuya yabancı geleceği sanılan yöresel deyimler dipnotlarda açıklanmıştır. Söz konusu edilen âdetin, inanmanın, işlemin görüldüğü köy, metin içinde sadece iliyle gösterilmiş, köyün bağlı olduğu ilçe, ilçenin bağlı olduğu il, kitabın sonundaki "Yer Adları Listesi"nde tam olarak gösterilmiştir.
>
> Araştırmada varılan sonuçlar, "Sonuç"da ana çizgileriyle açıklanmıştır. Ayrıca kitabın sonundaki "Ekler Bölümü"ne bibliyografya, kaynak kişiler ve derleyiciler, yer adları ve soru listeleriyle resimler eklenmiştir." (Örnek, 1979: 13-14)

Kim ölecek? ya da Sıra kimde?

Geleneksel toplumda yaşlılık, beklenmeyen olaylar veya sıradışı durumlar hariç tutulduğunda, sağlığından şikayetçi olmayan çocuk ya da yetişkinin ölümü genelde şaşırtıcıdır. Ancak, ölüm karşısındaki çaresizliğin evrenselliği ile ölümün herkes için, her yerde ve her an var olduğu önkabulünün evrenselliği, bu türden ölümlerin ölenin yakınları ve toplumun diğer bireylerince tevekkülle karşılanması sonucunu doğurmuştur.

İnsanla ilgili hemen her konuda olduğu gibi ölüm konusunda da öndeyide bulunma, arzusu ve girişimleri evrenseldir. Bilinen ve yaygın olarak görülen çıkarımsama araçları sözünü ettiğim çalışmada "Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler" ana başlığı altında toplanmıştır. S. V. Örnek, adı geçen çalışmasında, bu başlık altında konuyu şöyle özetlemektedir:

> Ölüm korkusunun bilinç altındaki baskısıyla tedirgin olan halk düşüncesi, geleceği bilmek isteğinin de etkisiyle, alışılagelmişin dışındaki bir takım davranışları; araçgereçlerin şu ya da bu biçimdeki kullanılışlarını; meteorolojik olayları; hayvanların hareket ve seslerini; düşlerdeki görüntülerle hastadaki psikolojik ve fizyolojik değişiklikleri çoğu zaman ölümün bir işareti, bir ön belirtisi saymaktadır. (15.s.)

Bu bölümün sonunda "Kaçınmalar" başlığı altında "...yerine getirilmediği zaman ölüm getireceğine inanılan bir takım işlemler ve davranışlar..." (s. 37) konu edinilmiş, Anadolu'dan çeşitli örneklerle bazı ülkelerdeki koşutluklar verilmiştir.

Ölene ne yaparlar, niçin yaparlar?

Semavi olsun ya da olmasın inanç sistemlerinin çoğu ölümün bir son olmadığı, ölümden sonra bir başka biçimde veya boyutta yaşamın devam edeceği, ölenlerin yeniden dirileceği gibi temel düşüncelerini, sosyal düzenin bekasının, üyeleri için yaşamı katlanılabilir kılmanın, üyelerini yaşama dört elle sarılır hale getirmenin, yılgınlıkları, bezginlikleri, bıkkınlıkları, çaresizlikleri yumuşatmanın bir yolu olarak görmüşlerdir. Bu temel düşünce, yine pek çok inanç sisteminde yer alan ruhun varlığına ya da ölümsüzlüğüne inanma ile birleştiğinde ölenin bedeninin değil ama ruhunun yaşayanlar dünyasını terk etmeyeceği, şu ya da bu biçimde geride kalanlarla ilişkilerini sürdüreceği fikir çağrışımlarını doğurmuştur. Bu temel düşünceler toplumun bir üyesi olan insanın gerçek anlamdaki özgürlüğünü kısıtlamakla kalmayıp ona, ölenle ilgili yapılması ya da yapılmaması gerekli bir takım yükümlülükler de yüklemektedir.

Ayrıca kültürel kalıplar, yaşarken bir grubun, bir toplumun üyesi olma, aile ve akrabalık bağları, toplumun diğer bireyleriyle kurulan ilişkiler geride kalanlara, ölenin son yolculuğunda yerine getirilmesi gerekli bir takım görevler verir.

Bir toplumun üyesi olarak bireyin geçiş dönemleri etrafında kümelenen âdetler, gelenekler ve uygulamalar geçişi her zaman toplumsallaştırır. Doğum, evlenme, ölüm gibi ana geçişler dışındaki alt geçişlerde de durum aynıdır. Yani geçiş, sadece bireyi ya da onun en yakınlarını içermekle kalmayıp topluma mal olur. Neyin, ne zaman, nasıl, kimler tarafından yapılıp yapılmayacağı orada hazır bulunan grup tarafından tayin edilir. Genelde konuyla ilgili en bilge kabul edilenin görüşüne uyulur. Çok nadir olarak aksi düşünceler ortaya atılsa da geleneğe uymaya özen gösterilir. Özetle, kontrol ölenin yakınlarından ziyade grubun tekelindedir. Ölenin geride bıraktığı yakınlarının geleneğe, göreneğe uymayan bireysel istekleri veya vasiyet genelde dikkate alınmaz.

İşte bu bağlamda, sözünü ettiğimiz kitabın ikinci bölümünü oluşturan "Ölüm Sırası"nı ele alacağız.

Bu bölüm, "A. ÖLÜM OLAYININ DUYURULMASI" alt başlığı ile başlamakta, Anadolu'da ölüm olayının duyuruluş biçimleri örnekleriyle belirtilmektedir. Bölümün ikinci alt başlığı "B. ÖLÜMDEN HEMEN SONRA YAPILAN İŞLEMLER"dir ve burada şu özet bilgi yer almaktadır:

> Ölümden hemen sonra yapılan işlemlerin bir bölümü doğrudan doğruya cesetle ilgiliyken, bir bölümü de ceset çevresinde toplanmaktadır. Ölünün öte dünyaya gönderilişine önhazırlık niteliğindeki bu işlemlerin kimilerinin temelinde ölene "canlı" gözüyle bakmanın ve ondan korkmanın tipik belirtileri yatarken, kimilerinde de hijyenik düşünceler ve dinsel gelenekler rol oynamaktadır. (s.44)

"C. ÖLÜNÜN GÖMÜLMEYE HAZIRLANIŞI" alt başlığında yer alan şu bilgi, bu kesimin içeriği hakkında bir fikir vermektedir:

> Yukarıda anlattığımız ön hazırlıktan sonra gömme için gerek dinsel, gerek geleneksel bakımdan zorunlu olan hazırlığa geçilir. Bu hazırlık üç işlemden geçmektedir: Yıkama, kefenleme ve cenaze namazı.
> Her üç işlemin çevresinde dinsel olanların yanı sıra, birçok geleneksel âdet ve inanma kümelenmekte, bunlar çoğu zaman ön plana bile geçmektedir. (48.s.)

"I. Yıkama"; "II. Kefenleme"; "III. Cenaze namazı"; . "IV. Tabut, tabutu süsleme, tabutla ve tabutsuz gömme"; "V. Cenazenin taşınması, mezara konuluşu ve telkin"; "VI. Devir ve Iskat" bu bölümün ara başlıklarını oluşturmaktadır. Her başlık altında dökümü yapılmış konuyla ilgili kaynak kişi açıklamaları ile ölüm gibi insana ürperti verici bir olayda bile Anadolu yanı sıra çeşitli ülkelerden serimlenmiş zengin ve özgün örnekler konunun gerçekliğini, halk inanç ve uygulamalarıyla kültürel zenginliği göz önüne sermektedir.

Ölen öldüğüyle kalır, olan geride kalanlara olur

Ölülerini ister gömsün, ister yaksın, ister denize atsın, ister vahşi doğaya bıraksın hiçbir toplum ölüsünü bir süre hafızasından silmez. Ölümün ardından, cesedin bir biçimde terk edilmesi, ölenle ilgili işlemlerin tamamlandığı anlamına gelmez. Her kültür kendi içinde geliştirdiği mekanizmalarla, ölenin ardından ritüeller, törenler, dualar, hayır dağıtmalar, anma toplantıları gibi çok çeşitli uygulamalar oluşturmuştur. Anadolu genelinde, ölenin mezarının en azından birkaç kuşak belirli olması arzulanırken, çoğu kez mezarda yatanın kimliğinin, cinsiyetinin, mesleğinin belirtilmesine; insanoğlunun dönüp dolaşıp gideceği yerin orası olacağına ve yaşarken bunu göz önünde bulundurması gerektiğine; orada yatan için dua edilmesine ilişkin simgeler, semboller, yazılar oluşturulmuştur. Mezarı belirli ve uzun ömürlü kılma çabaları "mezar mimarisi" diye adlandırdığımız alanın oluşumunu sağlarken, bu gelenek pek çok yerleşim biriminin birden fazla mezarlığının kurulması sonucunu doğurmuştur.

Anadolu Folklorunda Ölüm'ün üçüncü bölümünün ana başlığı "Ölüm Sonrası"dır.

"A. MEZARLIKLAR, MEZAR TAŞLARINA YAZILANLAR, SÜSLER, SEMBOLLER, ÖLÜYLE GÖMÜLEN ÖTEBERİ" alt başlığı içeriğini, yazar şu sözlerle ortaya koymaktadır:

> Türkiye'de mezarlıkların büyük bir bölümü terkedilmişliğin ve bakımsızlığın en ilkel çizgisindeyken, çok az bir bölümü de temiz, derli toplu, çiçekli ve süslü bir parkın özenli görünüşündedir. Köylerde, ilçelerde ve illerin çoğundaki dağınık ve bakımsız mezarlıklara karşılık özellikle büyük kentlerdeki kimi mezarlıklar Batı Ülkelerindeki benzerlerinden hiçte aşağı kalmayacak kadar bayındır ve iç açıcıdır.
> Köy ve kent mezarlıklarının genel görü-

> nüşü arasındaki büyük fark, mezarların tipleri,yapımı, taşları, süslenmesi vb.'de kendini göstermektedir. Köylerde, ilçe ve illerde megalit kültür geleneğini sürdüren ilkel mezarlara karşılık, büyük kentlerdeki kubbeli, pahalı taşlı, mimar elinden çıkma ve hiçbir üslup özelliği taşımayan mezarlar hızla çoğalmaktadır. Kentlerdeki kültür değişmeleri bu tür mezarların yaygınlaşmasında önemli rol oynamaktadır. (s. 65)

Bu alt başlık altında sıralanan "I. Ölenin kimliğini, cinsini, yazgısını belirtme"; "II. Mezar taşlarına yapılan resimler ve meslek işaretleri"; "III. Ölünün eşyasıyla gömülmesi, mezar üzerine araç-gereç, yiyecek-içecek vb. bırakma ve mezar üzerinde ateş yakma" ara başlıkları yer almaktadır.

Üçüncü bölümün ikinci alt başlığı "B. ÖLENİN GERİDE BIRAKTIĞI GİYİM EŞYASIYLA İLGİLİ İŞLEMLER"i içermektedir.

> Ölenin geride bıraktığı eşyasıyla ilgili işlemlerin oluşmasında başlıca iki temel neden vardır: Ölenin geri geleceği korkusu, ölünün anısını yaşatma isteği. Ölenden geride kalan çok kişisel eşya içerisinde özellikle giysilerinin ve ayakkabılarının başkalarına verilerek en kısa zamanda evden uzaklaştırılması ya da birincilerin yıkanarak "ölümün bulaştırdığı öldürücü etki"den arıtılması, hatta – çok seyrek de olsa – yakılarak bu etkinin hepten yok edilmesi dikkat çekicidir. (s. 75)

Üçüncü bölümün üçüncü alt başlığı "C. ÖLÜNÜN BELLİ GÜNLERİ"dir. Geleneklerin belirlediği belli sayılara denk düşen günlerde, ölen kişi dinsel törenlerle anılır. Anadolu'da yaygın olarak görülen bu günler ölümün üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci günleriyle "sene-i devriyesi"dir. İslami geleneğe uygun olarak, diğer günlere göre daha hayırlı kabul edilen Perşembe, Cuma ve Cumartesi günleri ile arife, kandil ve bayram günleri ölüler adına hayır dağıtmak ve mezar ziyareti için en uygun günler olarak kabul edilir. Batman, Hasankeyf, Dargeçit, Gercüş, Mardin, Siirt ve Diyarbakır'ın bazı köylerinde, farklı bir vasiyet yoksa ölenler için bir yıl boyunca her Perşembe akşamı fakir bir aileye evdeki yemekten bir miktar ya da bir ekmek verme geleneği vardır.

Anadolu Folklorunda Ölüm'ün üçüncü bölümünün dördüncü alt başlığı "D. YAS"dır.

> Kaybedilenin bir daha yerine getirilemeyeceğinin acısı bütün toplumlarda yasın antropolojik temelini oluşturmaktadır. Yas, toplum tarafından bizim için "önemli" olarak tanımlanmış insanların ve yakınlarımızdan birinin kaybıyla duyulan acı ve üzüntüyü toplumsal kalıplar içinde ifade etmektir.

Bu alt başlığın ara başlıkları "I. Yas süresi ve bu süreyi belirleyen etmenler"; "II. Yas süresinde uyulması gereken kaçınmalar"; "III. Yas giyimi ve yas belirtisi"; "IV. Yas kaldırma"; "V. Yas alma" ve "yoklama"dır. Kitabın tamamında olduğu gibi bu kesiminde de Anadolu'dan ve çeşitli ülkelerden zengin örnekler serimlenirken, bunların halkbilimsel yorum ve değerlendirmeleri de yapılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünün beşinci alt başlığı "E. ÖLÜ YEMEĞİ"dir. Anadolu'da çeşitli biçimlerde adlandırılan, ölü sahipleri tarafından verilen evrensel nitelikli "ölü yemeği" ile ölü evi için verilen yemek farklıdır. Birincisi, ölünün ruhu için ve geniş katılımlı bir tür ziyafet niteliği gösterirken, ikincisi üzüntülü olan, bu nedenle de yemek pişmeyen ölü evine yakınların ve komşuların getirdiği yemektir. Her iki yemeğin de çeşitli amaç, inanç ve geleneklere dayanması yanısıra toplumsal birlikteliği, dayanışmayı, paylaşmayı pekiştirmesi; ölenin geride bıraktıklarına yalnız olmadıkları, terk edilmişlik duygusuna kapılmamaları bağlamında bir güven

mesajının verilmesi gibi ortak yönleri vardır.

Üçüncü bölümün altıncı alt başlığı "F. BAŞSAĞLIĞI DİLEME VE AVUTUCU SÖZLER"dir. Örnek, Anadolu'nun çeşitli yörelerinden değişik örnekler sunduğu bu kesimin içeriğini şu sözlerle özetlemektedir:

> Başsağlığı dileme, sözün etkileyici ve sağaltıcı gücünden yararlanarak hem acıyı, hem de yası azaltmaya yönelik bir âdettir. Ölenin yakınları, tanıdıkları, dostları ölümle ilgili öteki âdetleri yerine getiremeseler bile, kederli ailenin acısını paylaşmak ve ruhsal sarsıntısını dengelemek için başsağlığı dilemekte, avutucu sözler söylemekte kusur etmezler. (s. 92)

Araştırmanın üçüncü bölümünün son alt başlığı "G. ÖLÜMLE İLGİLİ ATASÖZLERİ, DEYİMLER, İLENÇLER, DESTANLAR, AĞITLAR"dır.

Yazımızın başında da belirttiğimiz gibi evreni kapsayıcı olma özelliği, ölüm olgusunun farklı açılardan ele alınıp incelenmesi, değerlendirilmesi, yorumlanması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle sadece sosyal normlar, yaptırımlar, çeşitli bilimsel araştırma ve ilgiler bağlamında değil siyasi, ekonomik, dinsel, medyatik, sanatsal ve yazınsal alanda da merak ve ilgi uyandırmış, sayısız eserin ortaya konmasına vesile olmuştur.

Sedat Veyis Örnek, kitabının bu bölümüyle ilgili şu açıklamayı yapıyor:

> Ölüm olayının çevresinde ölümün çeşitli yanlarını vurgulayan, açıklayan, dile getiren bir sürü atasözü, deyim, ilenç, destan ve ağıt toplanmıştır. Özleri bakımından konumuzu ilgilendiren bu atasözlerinden, deyimlerden, ilençlerden, destanlardan ve ağıtlardan örnekler vermekle yetineceğiz. Çünkü bunlar ayrı bir çalışmayı ve yaklaşımı gerektiren geniş bir konudur. (s. 95)

Sonsöz

Sedat Veyis Örnek'in ölümle ilgili bu araştırmasından elde ettiği yedi sayfalık sonuçları elbette burada tek tek vermem beklenemez. Bir tür kitap tanıtımı olan bu yazının özüne ve amacına; okuyucunun da beklentisine uygun olacağını düşündüğüm iki pasajı metin içindeki sıralarına sadık kalarak aktarmakla yetineceğim.

> Dinin ölüm çevresinde toplanan birçok âdet ve inanma karşısındaki tutum ve davranışı, bunların kök nedenlerini açıklayıcı ve çözümleyici olmaktan çok, kuru bir yasaklama olarak görülmektedir. Araştırmamızın ana metninde yeri geldikçe gösterdiğimiz gibi, kurumlaşmış kimi âdet ve işlemler konusunda resmi din kuruluşu ve geçerli dinsel yayınların görüşleriyle; halkın görüş, inanış ve yorumlayışı arasında çelişkiler, birbirlerine ters düşmeler vardır. Halkı bu konularda uyarmak, aydınlatmak zorunda olan din görevlileri genellikle bu tür âdetleri ve inanmaları sadece "batıl" olarak nitelemekle yetinmekte, fakat bunların kök nedenlerine inememekte; halk düşüncesini ve geleneksel halk hayatını oluşturan etkenleri değerlendirmeyi önemsememekte, başka bir söyleyişle etnoloji, folklor ve sosyoloji gibi dinsel hayatı yakından ilgilendiren toplumsal bilimlerin yöntem ve verilerinden gereğince yararlanamamaktadırlar. Kanımızca din görevlileri yetiştiren okullarda ve kurslarda, toplum hayatını başka açılardan da aydınlatmaya ve çözümlemeye çalışan bilim dallarına da yeterince yer vermek; buraları bitiren din adamlarının dinsel eğitimlerinin yanı sıra halk hayatının çeşitli yanlarıyla da ilgilenmelerini sağlamak gerekir.

> Ölüyle ilgili âdet ve işlemlerin başlıca üç ana grupta toplandığını görüyoruz:
> Ölenin "öte dünyaya gidişini" kolaylaştırmak; onun, gerek geride bıraktıklarının gözünde, gerekse "öte dünyada" geçerli ve mutlu bir "ölü" olmasını sağlamak amacıyla yapılan işlemler.
> Ölenin geri dönüşünü önlemek, yakınlarına kötülükte bulunmasını, zarar vermesini engellemek amacıyla yapılan işlemler.
> Ölenin yakınlarının bozulan ruhsal durumlarını sağaltmak; sarsılan toplumsal ilişkilerini düzenlemek ve yeniden topluma katmak amacıyla yapılan işlemler. (s. 107-108)

Kaynakça

Sedat Veyis Örnek, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara 1966. A.Ü., DTCF Yayınları, Sayı: 174.

Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul 1971, Gerçek Yayınevi.

Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara 1971, A.Ü., DTCF Yayınları, Sayı: 200.

Sedat Veyis Örnek, *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara 1973, TDK Yayınları.

Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*. Ankara 1977 İş Bankası Kültür Yayınları.

Sedat Veyis Örnek, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*. Ankara 1979, İş Bankası Kültür Yayınları.

Sedat Veyis Örnek, *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara 1979, A.Ü. DTCF Yayınları, Sayı: 218.

Louis-Vincent Thomas, *Ölüm*. Çev.: Işın Gürbüz. İstanbul 1991, Cep Üniversitesi 47, İletişim Yayıncılık.

Jean-Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çev.: Aykut Kazancıgil. İstanbul 1999, Kabalcı Yayınevi 148.

Emperyalist Yayılmacılık ve Endülüs'te Melez Kimliklerin Yok Edilmesi

FERMA LEKESİZALIN

Tarık Ali, *Nar Ağacının Gölgesinde*, çev. Mehmet Harmancı, Everest Yayınları, İstanbul 2001.

İspanyol otoritelerin onbeşinci yüzyılda İber Yarımadası'ndaki Yahudi ve Müslümanları temizlemek üzere giriştiği çaba, Cortez önderliğinde denizleraşırı yürütülen yıkım ve katliam zincirinin ilk halkasıdır. Yahudi ve Müslüman kültürleri, *conquistador*'ların Latin Amerika'nın Inka ve Aztek uygarlıklarına karşı yürüttükleri yok etme faaliyetlerine benzer biçimde, sistematik olarak silinmeye çalışılır. İçte ve dışta girişilen bu yıkım faaliyetleri gerçekten de Avrupa tarihinde Öteki'ne uygulanan en sistematik yok etme çabalarından biridir ve bunun ardında yatan en güçlü neden Avrupa'da merkeziyetçi otoriter örgütlenme ve yayılmacılığın getirdiği etnik merkezci, homojen ve yekpare kimlik anlayışıdır. İspanya'nın, sekizinci yüzyılda Arapların gelip yerleştiği toprakları yedi yüzyıl sonra geri almaya çalışması Avrupa'da imparatorlukların yükselişe geçtiği ve emperyalist rekabetin kızıştığı Rönesans dönemine rastgelir. Hıristiyan kimliğini vurgulayarak Katolik değerlere sahip çıkmak ve rekabette yer alarak gücünü kanıtlamak isteyen İspanyol otoriteler, çareyi ülkenin bünyesindeki kültürel, dinsel ve etnik farklılıklardan kurtulmaya çalışmakta bulur. Demek ki, Hıristiyan ve Avrupalı olmayan öğelerden arınma çabası, İspanya'nın homojen ve yekpare bir kimlik edinme arzusundan kaynaklanmaktadır. Ne var ki, İspanya'nın kendini yeniden tanımlama çabaları kolayca sonuç vermeyecektir, çünkü Barbara Fuchs'un dediği gibi onbeşinci yüzyıl İspanya'sında "İslami Öteki'ni Hıristiyan ben'den ayırmak her zaman o kadar kolay değildir".[1]



Arapların sekizinci yüzyılda Vizigotların meskeni olan İberya yarımadasındaki fetih hareketleri yıkım ve katliamdan çok medeniyet taşıma ve kurmayla sonuçlanmıştı. Maria Rosa Menocal'a göre, Arap-Berberi fatihler Yahudi ve Hıristiyan yerli halka zarar vermek bir yana onlara din ve kültürlerini uygulama hürriyeti tanımışlardır.[2] Böylesi bir iyi niyet ortamında çok geçmeden üç kültür kaynaşmış, ancak Müslüman öğeler yaşama ağırlığını koymuştur. Arap dilinin güzelliği ve ileri medeniyetin etkisi kısa zamanda kendini göstermiş, yerli nüfus bu yeni kültürü benimser hale gelmiştir. Yarımadanın Hıristiyan ve Yahudi sakinlerinin dili öğrenmede gösterdikleri heves kısa zamanda yarımadanın Araplaşmasını beraberinde getirir. Dokuzuncu yüzyılda Müslüman etkinin yoğunlaşmasından çok

rahatsız olan Toledo Piskoposu Paul Alvarus şu sözleri sarf etmiştir:

> Hıristiyanlar Arap şiirleri ve romansları okumaya bayılıyor; Arap ilahiyatçıların ve felsefecilerin fikirlerini çürütmek için değil, düzgün ve zarif bir Arapça edinmek için okuyorlar. Hani Kutsal Ayetler'in Latince yorumlarını okuyan, hani incilleri, peygamberleri ve havarileri inceleyenler nerede? Ah... ah! Bütün yetenekli Hıristiyanlar şevkle Arapça kitaplara sarılmış durumda; dünya para harcayarak muazzam kütüphaneler oluşturuyorlar; Hıristiyan edebiyatını kücümsüyor, dikkate değer bulmuyorlar. Dostuna Latince bir mektup yazabilen her bir kişiye Arapçayı son derece iyi kullanan ve bu dilde Araplardan bile daha iyi şiirler yazabilen binlerce kişi düşüyor.[3]

Hıristiyanlara dinlerini uygulama izni verilmiş olmasına karşın Müslüman olanların sayısında artış olmuştur. R.W. Southern Müslümanların yarımadaya yerleşmesinin ilk yıllarında oluşan atmosferi su sözlerle anlatır: "Arapça edebiyata ve dostça yaklaşıma sahip parlak ve hızla gelişen bir medeniyetin karşısında Hıristiyan nüfusun rahatlaması kaçınılmazdı. İslam'ın yerleştiği her yerde bu olmuştu ve bu kez İspanya'da olmaktaydı".[4] Tüm bu ifadelerden İber Yarımadası'nda uygun bir zemin bularak yeşeren Müslüman-Arap kültürün bu toprakların aslında ne kadar derinlerine işlediğini çıkarabiliriz. Ne var ki, onbeşinci yüzyılın muhafazakar Katolik güçleri tarafından yürütülen Öteki'ni kovma programı bu gerçeği gözardı etmeye hazırdı. Avrupa'yı yekpare bir kimliğe kavuşturma ve Müslüman ve Yahudi Öteki'leri silip atmaya azimli güçler misyonları ne kadar güçleşirse, o kadar inatçı ve zorlayıcı olmayı göze almışlardı.

Tarık Ali'nin 1991 tarihli *Nar Ağacının Gölgesinde* (Türkçe basımı 2001) romanı, Müslümanların Avrupa'daki son kalesi Granada'nın 1492'de düşüşünden hemen sonra yedi yüzyıldır burada yerleşik Müslümanların uğradığı baskı ve zulmü konu alır. Ali'nin romanı tarihin yeniden yazılışı çerçevesinde Avrupa topraklarında kök salmakta olan Müslüman medeniyetin bir süre sonra tehdit olarak algılanmaya başlamasının altında yatan; siyasal ve dinsel iktidarın merkezileşmesi, emperyalist yayılmacı süreç ve bunların dayattığı yekpare, baskıcı kimlik nosyonu ilişkilerini ustaca ortaya koyar. Romanda, melezleşmiş kimliklerden oluşan ilginç bir mozaik sergileyen İspanya'da birdenbire Ben ve Öteki ayrımının güçlenmesi ve Öteki'nin düşman ilan edilmesinin Avrupa'da yeşeren merkeziyetçi-emperyalist-sömürgeci ideallerin bir uzantısı olduğu açık biçimde gösterilmektedir. Öteki'ne duyulan nefretin siyasal nedenlerini El Hudayl ailesinin başına gelenler yoluyla anlatan Ali, etnik merkezçiliğin korkunçluğunu gözler önüne serer.

Araplar Endülüs'ü yedi yüzyılda kültürel bir vaha haline getirmişlerdir. Endülüs'ün dillere destan kültürel heterojenliği konusunda tarihçi Albert Hourani şunları söyler: "Endülüs toplumu farklı öğelerin verimli bir karışımından oluşmuştu: Müslümanlar, Yahudi ve Hıristiyanlar; Araplar, Berberiler, yerli İspanyollar, batı ve doğu Avrupa'dan gelen avantürler".[5] Endülüs'ün heterojen kültürünün İspanya ve Avrupa için önemini vurgulayan Maria Rosa Menocal, yekpare ve homojen bir İspanyol kimliği tanımının olanaksızlığına işaret ederek, Ortaçağ İspanya'sının Arap-Hıristiyan karşıtlığından çok Müslüman, Yahudi ve Latin kültürlerinin sonsuz çeşitlilikteki karışımı tarafından belirlendiğini ve bunun da 711 ve 1492 yılları arasında hüküm süren çok özel tarihsel koşullardan kaynaklandığını söyler.[6] Ne var ki, emperyalist yayılmacı ideolojilerin meşrulaştırdığı Hıristiyan birliği kurma ve yabancı öğeleri dışlama politikaları Menocal'in bahsettiği ideal çeşitliliği yok

etmeye kararlıdır. L.P. Harvey, İspanyolların zaferinden sonra Granada'da dışlama politikalarının uygulamaya konmasını anlatır:

> Şehir yalnızca coğrafi olarak değil, sosyal olarak da bölünmüştür. 22 Mart 1498'de kilise Hıristiyanların düğün gibi törenler için Müslümanlara yer kiralamasını, hamamlara gitmelerini, Hıristiyan kadınların Müslüman ebe tutmalarını önleyen (ve uyulmadığında aforoz edilme cezası verilen) bir dizi kural getirmiştir (Caro Baroja 1957: 14). Bu yasakların nedenleri dinseldi, ancak sosyal ve ekonomik sonuçları da beraberinde getirdiler.[7]

Harvey'den anlaşıldığı gibi Müslümanlar birdenbire bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlanır ve sistematik dışlama politikalarıyla Müslüman ve Hıristiyanlar arasında süregiden gündelik ilişkiler kesin biçimde koparılmaya çalışılır. Ali'nin romanı, Müslüman ve Yahudilere baskının arttığı ve ilişkilerin son derece gerildiği bu döneme mercek tutar. Boabdil'in kaçışının ve Granada'nın düşmesinin üzerinden sekiz yıl geçmiştir. Engizisyon güçleri Müslüman ve Yahudilere ya din değiştirme ya da yerlerinden yurtlarından kovulma biçiminde iki seçenek sunmuştur. Bu tehdit karşısında çoğu Müslüman topraklarını terk ederek Kuzey Afrika'nın yolunu tutarken, geride kalanların bir kısmı din değiştirmeyi zorunlu olarak kabul etmiştir. Yörenin ileri gelen toprak sahiplerinden Hudayl ailesi için din değiştirmek ya da topraklarını bırakıp gitmek birer seçenek bile değildir. Aile fertleri Kilise'nin baskısı karşısında çözüm aramaya yönelir. Kalıp koskoca İspanyol ordusuna direnmek her ne kadar akılcı değilse de tek çözüm gibi görünmektedir.

Ali'nin romanı Müslümanlara karşı girişilen sarsıcı bir şiddet eylemiyle açılır. Toledo Başpiskoposu ve Granada'daki Engizisyon baştemsilcisi Ximenes Cisneros şehrin İspanyol valisinin uyguladığı yumuşak politikadan memnun değildir. Ona göre, Müslüman halkın bezerek bölgeyi terk etmeye mecbur kalması için baskının dozunun artırılması gereklidir. Bu konuda attığı ilk adım, El-hamra Müslüman kitaplığındaki tüm eserleri yakmaktır. Kitap yakma eyleminin Öteki'ne verilen son derece kötücül bir gözdağı olduğunu aklımızda tutarak bunun sembolik anlamları üzerinde duralım. Cisneros Müslüman kültürün ne kadar derinlere işlediğini ve ne kadar zor silinebileceğini kavramıştır. Müslümanlar ve tabii Tahudiler o topraklarda var oldukça arı bir Katolik/Avrupalı/İspanyol kimliği oluşturmak imkansızdır. Cisneros yeni siyasal oluşumlar çerçevesinde heterojenliğin bir güçsüzlük ve kimlik birliğinden doğan homojenliğin de kırılması zor bir siyasal güç olduğunu düşünür. Bu haliyle "Öteki" düşmanı yeni siyasal ideolojiyi temsil eden en sivri karakterdir. İspanya'nın yer almasını istediği grup emperyal ligin en tepesidir, Cisneros'un bu gruba dahil olmak için yapmayacağı şey yoktur. Öte yandan, Tarık Ali Cisneros'un Yahudi kökenlerine işaret ederek ondaki acımasızlığı paranoyak bir ırkçı psikolojiye bağlar; böylece, Öteki'ne duyulan nefreti siyasal ve psikolojik olarak iki yönlü temellendirir. Kitap yakma eylemi Cisneros ve onun gibilerin paranoyak ruh hallerini gözler önüne sermektedir. Öteki'ne karşı duyulan korku ve iktidarı kaptırmama kaygısı öyle derin olabilir ki, otorite konumundaki insanları çılgınca kararlar almaya itebilir. Ali'nin çizdiği sahnede, İspanyol askerlerin bazısı Cisneros'un çılgınlığına ayak uyduramayarak alevlerden kurtarabildikleri eserleri Granadalı Müslümanların kapılarının önlerine bırakırlar. Ne var ki, koskoca bir kültür ve bilgi mirasının yanıp kül olmasını kimse engelleyemez. Tzvetan Todorov kitap yakmanın emperyalist İspanyol güçler tarafından

Amerika'nın fethinde de uygulandığından bahseder. Meksika'nın ilk İspanyol başpiskoposu tüm Aztek metinlerinin yakılmasını emretmiştir.[8]

Şehrin valisi Don Inigo muhalif bir tutum içindedir. Öteki'ni tartışma yoluyla alt etmeyi beceremeyen Cisneros'un çareyi hoşgörüyü ortadan kaldırmakta bulduğunu söyleyerek onu eleştirir. Don Inigo Cisneros'un eylemini kendine güvensizliğin, zavallılığın bir işareti olarak görmektedir. Ne var ki, birçok değerli eseri içeren Müslüman mirası yanıp kül olurken, Cisneros İspanya resmi tarihine bir kahraman olarak geçer. Örneğin, tarihçi Alvar Gomez de Castro, Öteki'nden kurtulmanın Cisneros için önemini dinsel retoriğin yardımıyla açıklar:

> Başarısının baş döndürücülüğü içinde böylesi bir olaydan daha çok kazanç sağlamanın yollarını düşünerek halkın ruhunda Muhammet'in yol açtığı hasarı temizlemeye çalıştı ve bu derinlere işlemiş alışkanlığı söküp atarken de azar azar ilerleyerek tedbiri elden bırakmak istemeyenlerin kendisini caydırmasına asla izin vermedi. Cisneros bu yöntemin önemsiz şeyler için kullanılabileceğini düşünüyordu, ancak burada önemli olan konu insanların ruhlarını kurtarmaktı.[9]

Gomez de Castro ile Tarık Ali'nin kitap yakma eylemine bakışlarındaki fark bize resmi tarih ile onu yıkmaya çalışan müdahaleci anlatının karşıtlığını gösterir. Ali'nin anlatımında vurguladığı acımasızlık Gomez'de güçlünün haklılığıdır sanki. Bazı askerlerin oradan geçen Müslümanları zorla meydana iterek miraslarının kül oluşunu seyretmeye zorlamaları barbarlık mı yoksa ruhları kurtarmak mı sorusunu sordurur.

Cisneros Kilise'nin devamının Yahudi ve Müslümanları yok etmeye bağlı olduğunu savunmaktadır. Ondaki derin ırkçılık Kilise'ye bağlılık kisvesi altında gizlidir. Ancak, bir davette Don Inigo'nun kendisinin Yahudi kökenlerini ima eden sözleri kulağına gelince kapıldığı öfke, ondaki arı ırk saplantısının kişisel korkulardan kaynaklandığını gözler önüne serer. Ali'nin Cisneros portresi, Sartre'in 1943'te yayımladığı *The Jew and the Anti-Semite* adlı kitabındaki Yahudi karşıtı portresiyle büyük benzerlikler taşır. Yahudi karşıtı, Sartre'a göre, varoluşun olumsuz yanlarıyla başa çıkamayan, parmağını sallayarak gösterebileceği bir şamar oğlanı bulmaya yönelen ve başına gelen her türlü "kötülük"ten Öteki'ni sorumlu tutmaya çalışan bir korkaktır:

> Artık Yahudi karşıtını daha iyi anlayabiliriz. O korkan biridir. Tabii ki Yahudilerden değil, kendinden, kendi bilincinden, özgürlüğünden, içgüdülerinden, sorumluluklarından, yalnızlığından, değişimden, toplumdan ve Yahudi dışında diğer her şeyden. O korkaklığını kendine itiraf etmek istemeyen bir korkaktır... Yahudi onun için sadece bir bahanedir; başka yerde bir benzeri de aynı biçimde Zenci'yi ya da Sarı Benizli'yi kullanacaktır.[10]

Benzer biçimde Ali, Cisneros'un en derin korkularını açığa vurur. Çizdiği portre ayrıcalıklarını ve güvenliğini kaybetmemek için giderek daha muhafazakar ve ırkçı hale gelen zavallı bir adama aittir. Farklılığa ya da farklıya hiç tahammülü olmayan bu adam, iktidarı elde tutmanın yolunu Öteki düşmanlığında bulmuştur.

Romanda Cisneros'un karşıtı şehrin valisi Don Inigo'dur. Müslüman Arap ahali gibi giyinen ve şehirdeki ileri gelen Müslümanlarla dostluk eden Don Inigo, Cisneros'a İspanya'nın heterojen kimliğini hatırlatarak onu sinirlendirmektedir. Soylu geçmişinin sağladığı güçlü konumu, Cisneros'un Don Inigo'ya dokunmasını engeller. Siyasal gücüne karşın, Don Inigo Cisneros'un Müslümanlara yaptığı zulme ancak bir yere kadar engel olabilir. İpler Cisneros'un elindedir. Öte-

ki düşmanlığının ve ırkçılığın veba gibi yayıldığını görmekte ve bir şeyler yapmak için geç olduğunu kavramaktadır. Tarih geri dönüşü olmayan bir noktadadır, Avrupa büyük bir dönüşüm içindedir. Merkeziyetçi otorite dönemi başlamıştır ve bunun yanısıra emperyal yayılmacılık bütünlüklü, mutlak ve baskıcı bir kimlik oluşturma güdüsüne zemin oluşturmaktadır. Avrupa'nın içine girdiği çarkta heterojenliğe, geçirgen sınırlara, farklı kültürlere karşı hoşgörüye yer yoktur. Avrupa Hıristiyan birliği Müslümanlığı ve Yahudiliği dışlamaktadır ve aslında bunu yapmak için çok önemli bir nedeni vardır: Dünya hakimiyeti. İspanya'nın içinde bulunduğu durumda Ali'nin gösterdiği kadarıyla Don Inigo'nun tek yapabildiği, dostu Ömer Hudayl'i uyarmak ve direnişin yararsızlığını, yapılacak en iyi şeyin Hıristiyanlığa dönmek olduğunu söylemektir. Böylece en azından Hudayl ailesi, topraklarını kaybetmemiş olacaktır. Ancak Ömer bu konuda olumsuzdur, hatta Don Inigo'nun uyarısını hakaret olarak alır. Ömer'in uzlaşmaz tutumu Don Inigo'yu umutsuzluğa düşürür. Yeni oluşan hoşgörüsüz siyasal ideolojinin katılığının farkındadır. İmparatorluk Öteki'ne yaşam hakkı tanımayacaktır. Ömer ve ailesi kendi sonlarını hazırlamaktadırlar.

Maria Rosa Menocal de Öteki'nin düşman ilan edilmesiyle İspanya'nın yeni emperyal kimliği arasında belirgin bir ilişki olduğu görüşünü savunur. Menocal'e göre, Müslüman ve Yahudilerin İspanya'da istenmeyen halklar ilan edilmesi, İspanya'nın emperyalist hırsı ve buna bağlı yekpare kimlik anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Menocal, İspanyol otoritelerin bu konudaki acımasızlığının meyvesini verdiğini ve bugün İspanya'nın heterojen geçmişini – Endülüs'ü – tamamen unuttuğunu söyler. Günümüz tarih metinlerinin tutumu buna bir örnektir. İspanya'nin Katolik, Avrupalı kimliği özellikle vurgulanarak Müslüman Arap mirası temsil eden Endülüs çoğu zaman belirgin biçimde görmezden gelinir.

> Ortaçağ'da İber yarımadasının içinde ve dışında elle tutulur gözle görülür bir Endülüs etkisi vardı, ancak bu olgu tarihyazımımızın istediği ve kimlik duygumuzun aradığı çetrefilsiz ve süreklilik içeren anlatıya hemen hemen hiç uymamaktadır. Endülüs ve mirasi – ki birçok anlamda günümüzden çok daha az ortodoks olan Ortaçağ Avrupası için çok önemlidir – günümüz tarihyazımı açısından son derece büyük, aşılamaz zorluklar doğurur.[11]

İşte Ali'nin romanında müdahale ettiği durum bu katı etnik merkezciliktir. Onun amacı bir başkaldırı destanı yazmaktan çok etnik merkezciliğin korkunçluğunu göstermektir. Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kültürler İber Yarımadası'nda gelişip serpilecek eşsiz bir ortam bulmuş, yüzyıllarca birarada hoşgörü ve dostluk içinde yaşamışlardır, ne var ki, emperyalist ideolojinin hakimiyetiyle birlikte bu altın dönem sona erer. Endülüs'ün melez kimliği bilinçli bir şekilde yok edilecek, yüzyılların kültür mirasi barbarca ortadan kaldırılacaktır. Ali'nin romanında geçen olaylar, bize İspanya'nın ve dolayısıyla Avrupa'nın, içindeki farklılıklari silmekle, toplum ve kültür adına ne çok şey yitirdiğini gösterir.

Roman, diğer yandan da, Cisneros'un arı ve mutlak kimlik idealinin olanaksızlığını çeşitli biçimlerde ortaya koyar. Don Inigo'nun tutumu buna örnektir. Kültürel sentezin bir ürünü olan Don Inigo melez Endülüs'ü temsil etmektedir. Cordoba piskoposu Miguel ise bir diğer örnektir. Babası Müslüman annesi Hıristiyan, Hudayl'ların birinci dereceden akrabası olan Miguel'in aileyle ilişkileri romanda ön plandadır. Din değiştirdiği için her ne kadar eleştirilse de ailenin Miguel Amcası olarak saygı ve sevgi görür. Hatta oğlu Juan Hudayl'larla birlikte yaşamakta ve Ömer'in kızı

Hint için ilerde bir koca adayı olarak görülmektedir. Miguel Müslümanlığa ve Hıristiyanlığa eşit uzaklıktan bakabilme ayrıcalığına sahiptir, ne birini ne ötekini doğal olarak verili görür. Kendi seçimiyle Hıristiyan olmuş ve kariyerinde yükselmiştir, ancak Müslüman bağlarını hiçbir zaman koparmamıştır. Miguel, Hudayl ailesinin melez yapısına bir örnektir. Onun ve Don Inigo'nun varlığı Müslümanlık ve Hıristiyanlık arasına çizilen sınırları bulandırmaktadır. Melezliği ve din değiştirme koşulları nedeniyle Miguel yekpare Hıristiyan kimliğinin bir parodisi olarak da görülebilir. İnançtan önce mantıklı olmayı savunarak Ömer'e öldürülmek ya da köle edilmektense, vaftiz olmasını öğütler. Bir Hıristiyan gibi giyinse de kendi inancını sürdürebileceğini ima eder. Ömer ise buna zorlanmaktan dolayı acı çekmektedir.

Hıristiyanlığa geçmeyi kabul eden İbn Haşim'in durumu Ömer'in tereddütlerini doğrular. Baskı altında, kendisinin ve ailesinin canını, malını korumak için Granadalı Pedro olmayı kabul eden Haşim, baskıcının nefretine daha da fazla hedef olur. Cisneros'la arasında geçen konuşma, baskıcının boyun eğdirmek için kullandığı teknikleri ortaya serer. Cisneros bir yandan Öteki'ni asimile olmaya zorlarken, öte yandan da onu din değiştirdiği için tabansızlıkla, dinini ve kültürünü satmakla suçlar.[12] Yüzyıllarca olduğu şeyi, farklılığını baskı ve ölüm tehdidiyle inkar etmeye zorlanan Öteki her iki durumda da kaybetmektedir. Farklılığını silmek, ortadan kaldırmak için ne kadar çaba gösterirse göstersin baskıcının gözünde hep farklı, egemen kültürü tehdit eden Öteki olarak kalacaktır. Tarık Ali, Cisneros örneğinde, Ben/Öteki, Biz/Onlar sınırlarını kesin olarak çizmeye çalışanların kendi farklılıklarına karşı verdikleri mücadeleye işaret ederek bu sınırların yapaylığını göstermekle kalmaz, baskıcının tabansızlığını da ortaya koyar. Cisneros'un Hıristiyan kimliğini ve kültürünü farklılıktan arındırma çabalarının ardında kendi Yahudi geçmişini gizlemek kaygısı yatmaktadır.

Granada'nın Müslüman halkı Ömer'den bir hal çaresi bulmasını bekler. Ancak farklılığın lanetlendiği bir ortamda Ömer'in din değiştirmek istemeyen Müslümanlara gösterebileceği bir yol yoktur, çünkü diğer seçenek ölümdür. Yılgın topluluk ancak şimdi El Zındık'ın muhalif sesini dinlemeye mecbur olur. İslam'a getirdiği sorgulayıcı ve farklı bakış nedeniyle dışlanan El Zındık topluluğun uzun zamandır yapmaktan kaçındığı özeleştiriyi üstlenir. El Zındık'a göre Müslüman cemaat geçmiş zaferlerin turşusunu kurarak içine kapanmış, kendini yenilememiş, giderek daha tutucu ve değişime kapalı hale gelmiş ve böylece içine düştüğü felaketi hazırlamıştır. El Zındık'ın eleştirisine yapılacak bir savunma yoktur. Müslümanlar düştükleri çıkmazdan kendilerinin de sorumlu olduğunu bilmektedirler. Bu noktada umutsuz direniş hareketi başlar. Ömer'in oğlu Zuhayr çoktan direnişe katılmıştır. Esas başkaldırı Müslüman bir dulun oğullarını kraliyet askerlerine teslim etmeyi reddetmesiyle başlar. Evin önünde toplanan askerler eve zorla girmeye çalışınca çevredeki Müslümanların tepkisi büyür ve askerlere saldırırlar. İnanç özgürlüğü elinden alınan, baskı ve zulüm gören Öteki'nin canından başka kaybedeceği bir şeyi yoktur. Bundan sonraki sahnede Kraliyet askerlerinin Hudayl köyüne girdiklerini görürüz. Şiddet ve yıkım Öteki'ni acımasızca hedef alır. Hudayl ailesinin çiftliğine yapılan baskında Cortez önderliğindeki askerler beklemedikleri bir direnişle karşılaşır. Bu, onları daha da barbarlaştırır. Çiftlikteki herkesi kılıçtan geçirirken Ömer'in başını keserek bir kazığa takar ve sergilerler. Ömer'in en küçük oğlu Yezid'in kalbine hançer saplayan ise Cortez'in ta kendisidir.

Romanın trajik sonu etnik ve dini merkezciliğin kolayca barbarlığa dönüşebileceğinin altını çizer. Avrupa'nın Öteki ile bağlarını nihai biçimde kesip atma çabası felaketi getirir. Ali, Cortez'in simgelediği barbar istilacı tavrı romanın sonunda sert bir şiddet tablosu şeklinde öne çıkararak medeniyetler çatışmasına dönüşen anlamsız düşmanlığın nedenlerini emperyalizmin doymak bilmez hırsına bağlar. Son sahnede, yirmi yıl sonra aynı Cortez'i Tenochtitlan'da Montezuma'nın elçileri tarafından karşılanırken görürüz. Cortez'in sinsi gülümsemesi gelecek karanlık ve vahşet dolu günlerin habercisidir sanki.

Nar Ağacının Gölgesinde Tarık Ali'nin tarihi yeniden okuyarak egemen kimlik ve kültür anlayışına ve medeniyetler çatışması görüşüne müdahalesidir. Ortaçağın Endülüs'ü bize kültürlerin ve dinlerin kimlik baskısı olmadan nasıl bir arada var olabileceğini göstermiştir; ne var ki, egemen tarihyazımında melez Endülüs yer almamakta, dahası onun Avrupa kimliğinin bir parçası olduğu kabul edilmemektedir. Endülüs, iktidarın yolunun Öteki'ni, farklıyı yok etmek olduğunu düşünenler tarafından yok edilmiştir. Güney Amerika'daki katliamların ardındaki de aynı barbar zihniyettir.[13] Ali iki olguyu birbirine bağlayarak etnik merkezciliğin ve farklılığı yadsımanın korkunç sonuçlarını gözler önüne serer ve bunu yaparken bir yandan da etnik merkezci tarihsel yazını hedef alır. Etnik merkezci tarih Avrupa'yı tek bir din, tarih ve kültür olarak görür, Avrupa dışındakileri ise ötekileştirir. Bu anlayış medeniyetler çatışması tezinin temelini oluşturur ve Müslümanları, Hıristiyanları ve Yahudileri birbirlerinin doğal düşmanı olarak tanımlar. Ali'nin romanı, mutlak, baskıcı kimlik anlayışı ve Öteki'ne karşı hoşgörüsüzlüğün sonucunda yok edilen melez Endülüs'e yakılmış bir ağıttır.

Notlar

1 Barbara Fuchs, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2001, s. 3.
2 Maria Rosa Menocal, *The Ornament of The World*, Boston: Little Brown and Company, 2002, s. 29.
3 Piskoposun sözleri R.W. Southern'da alıntılanmıştır. R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Massachusetts: Harvard UP, 1978, s. 21.
4 A.g.y. 21.
5 Albert Hourani, *A History of Arab Peoples*, New York: Warner Books, 1991, s. 189.
6 Maria Rosa Menocal, "Al-Andalus and 1492: Ways of Remembering" *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, New York: E.J. Brill, 1994, s. 483.
7 L.P. Harvey, *Islamic Spain 1250-1500,* Chicago: Chicago UP, 1990, *s.* 329.
8 A.g.y.
9 L.P. Harvey'de alıntılanmıştır, s. 333.
10 Jean Paul Sartre, *The Jew and the Anti-Semite*, İng. çev. George J. Becker, New York: Schocken Books, 1948, s. 54.
11 Maria Rosa Menocal, "Al-Andalus and 1492: Ways of Remembering" *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, New York: E.J. Brill, 1994, s. 484.
12 Tarık Ali, *Nar Ağacının Gölgesinde*, çev. Mehmet Harmanci, Everest Yayınları, İstanbul 2001.
13 Bu konuyla ilgili olarak Tzvetan Todorov'un *The Conquest of America* adlı kitabı iyi bir kaynaktır.

geçen sayıdakiler

Avrupa'yı Düşünmek

Cogito / Sayı: 39

Cogito'dan / *Cogito*'nun Avrupası **Rüzgâr Gülü /** Muhtara İhtar • Gırtlakların İktidarı • Bayhan'dan Sonra Starlık Müessesesi • İkonografik Tarih Anlatısının Gerekliliği • Duvara Girmek • *Huzur*'daki Huzursuzluk • Zadar ya da Zaira **Söyleşi /** "Bazı Şeyler Gösterilemez" • Claude Lanzmann'la Söyleşi Enis Batur **Yeni Perspektifler /** Robert Bernasconi • Yoksulluk Felsefesi ve Felsefenin Yoksulluğu **Dosya: Avrupa'yı Düşünmek /** Edmund Husserl • Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe •Max Scheler • Avrupa ve Savaş • Paul Valéry • Zihnin Krizi • T. S. Eliot • Avrupa Kültürünün Birliği • Milan Kundera • Orta Avrupa'nın Trajedisi • Paul Ricoeur • Avrupa İçin Yeni Bir *Ethos* Üzerinde Düşünceler • Peter Sloterdijk • Avrupa Uyandığında • Martin Bernal • Ari Yunan Kökeni Modelinin Oluşturulmasında Irk, Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet • Slavoj Zizek • Avrupa-Merkezcilik İçin Sol Kanattan Bir Savunma • Fredric Jameson • Avrupa ve Ötekileri • Pascal Bruckner • Avrupa: Pişmanlık ve Bitkinlik • Alain Touraine'le Söyleşi - Ulaş Candaş • "Avrupa'nın Geleceği İslam Dünyasıyla İlişkisine Bağlı" • Joseph Weiler • Federalizm ve Anayasacılık: Avrupa'nın *Sonderweg*'i • Jürgen Habermas • Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya Gereksinmesi Var? • Ayhan Kaya • Avrupa Birliği, Avrupalılık ve Avrupa Türkleri: Tireli ve Çoğul Kimlikler • Andrea Boltho • Avrupa'ya Neler Oluyor? **Odak: Kant ve Irak /** Roger Scruton • Immanuel Kant ve Irak Savaşı • Nebil Reyhani • Irak'a Kant Çıkarması **Gündem /** Jeremy Harding • Okulda Ne Giymeli **Sandıktan /** Pertev Naili Boratav • Batı-Doğu, Eski-Yeni Sorunları Üzerinde Düşünceler **Kitap /** Cenk Palaz • Zor Zamanda PadişahOlmak **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 38: Şiir. • **Yazarlar Hakkında ....**

Yazarlar Hakkında

Philippe Aries: 1914-1984 yılları arasında yaşamış Fransız tarihçi; İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişen yeni kültür tarihi yazımının kurucularından olan yazarın *Batılının Ölüm Karşısındaki Tavırları* Türkçede yayımlandı; özel yaşamın tarihi ve kadınların tarihi üzerine ansiklopedik çalışmaları da yakın zamanda Türkçeye kazandırılacak.

Sait Aykut: 1969, Tokat doğumlu. Felsefe, siyaset düşüncesi, seyahat, Arap edebiyatı ve tasavvuf alanlarında çok sayıda çeviri ve incelemesi yayınlandı. Başlıca çevirileri arasında Turtûşî'den *Sirâcü'l-Mülûk*, Seâlibî'den *Adâbü'l-Mülûk*, İbnü'l-Cevzî'den *Sıfatü's-Safve*, Necip Mahfuz'dan *Binbirinci Geceden Sonra*, Câbirî'den *Felsefî Mirasımız ve Biz* sayılabilir.

Selim Badur: 1952 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Saint-Joseph'te, yüksek öğrenimini Universite Catholique de Louvain ve İstanbul Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nde tamamladı. 1988 yılında Klinik Mikrobiyoloji Doçenti ve 1994 yılında Profesör kadrolarına atandı. 1992 yılından itibaren, İstanbul Tıp Fakültesi Mikrobiyoloji ve Klinik Mikrobiyoloji Anabilim Dalı, Viroloji ve Temel İmmünoloji Bilim Dalı Başkanlığı görevini sürdürüyor. 2002-2006 dönemi, HEPMED-Avrupa Topluluğu projesi yürütücü yardımcılığı; WHO "Viral Hepatitis Prevention Board" yönetim kurulu üyeliği; Türk İmmünoloji Derneği İkinci Başkanlığı ve AIDS Savaşım Derneği Başkanlığı yapıyor.

Robert Bernasconi: Amerikalı felsefeci, Memphis Üniversitesi felsefe profesörü. Essex Üniversitesi'nde de ders vermiş olan Bernasconi'nin çalışmaları Heidegger, Levinas ve Derrida üzerine yoğunlaşmıştır. *The Question of Language in Heidegger's History of Being* ve *Heidegger in Question* isimli kitaplarının yanı sıra, Gadamer, Derrida ve Levinas üzerine derlemeler hazırlamıştır.

Ian Buruma: 1951 yılında Hollanda'da, Hollandalı bir baba ve İngiliz bir annenin oğlu olarak dünyaya geldi. Öğrenimini Hollanda ve Japonya'da yaptı, uzun yıllar Asya'da yaşadı. *God's Dust: A Modern Asian Journey*, *Behind the Mask*, *The Wages*

of Guilt: Memories of War in Germany and Japan gibi kitapların yazarıdır. Washington'da, Woodrow Wilson Institute for the Humanities'de öğretim görevlisi.

Yaşar Çoruhlu: Doç. Dr. Yaşar Çoruhlu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü öğretim üyesidir.

David Grünberg: 1957 yılında İstanbul'da doğdu, 1984'te ODTÜ Mantık, Bilim Felsefesi ve Tarihi Anabilim Dalı'ndan Yüksek Lisans derecesini aldı.1986-1987 yılları arasında Fulbright bursu ile Florida Devlet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bulunduktan sonra 1994 yılında ODTÜ Felsefe Anabilim Dalı'ndan doktora derecesini aldı. 1994'ten bu yana ODTÜ Felsefe Bölümü'nde görev yapmakta olan Profesör David Grünberg'in, bilim felsefesi ve mantığı, analitik epistemoloji ve analitik ontoloji konuları ağırlıklı olmak üzere, bir kısmı uluslararası dergi ve kitaplarda yayınlanmış on beşi aşkın makale ve bildirisi bulunmaktadır.

Teo Grünberg: 1927 yılında İstanbul'da doğdu, 1964'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nden doktora derecesini alarak, 1970 yılında doçent, 1979 yılında da profesör oldu.1966'da ODTÜ Beşeri İlimler Bölümü'nde göreve başladı. 1982-1983'te ODTÜ Sosyoloji Bölümü Başkanlığı, 1983-1994'te kurulması için öncülük ettiği ODTÜ Felsefe Bölümü'nün başkanlığını yürüten ve 1994'te emekli olan Teo Grünberg, 1998 yılında Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü'ne değer görüldü. Halen ODTÜ Felsefe Bölümü'nde ders vermeyi sürdürmekte, lisans ve doktora tezleri yönetmektedir.

Hasan Hanefi: Mısırlı bir İslam felsefecisi. 1936'da Mısır'da doğdu. Kahire Üniversitesi'nde eğitimi tamamlayan Hanefi, Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe doktorası yaptı. Kahire Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü ve üniversitenin Felsefe Bölüm Başkanlığı'nı yapıyor. Hanefi, birçok Batılı filozofun eserlerini Arapça'ya tercüme ettiği gibi birçok telif esere de imza attı. İslami ilimlere giriş, İslami araştırmalar, laiklik ve İslam, İslam köktenciliğine ilişkin birçok kitap ve makalesi Türkçe'ye de çevrildi. Felsefe ve İslami araştırmalar konusunda yaratıcı fikirlere ve çalışmalara imza atan Hanefi, İslam dünyasında "yenilikçi" görüşleriyle tanınıyor.

Ivan Illich: Avusturyalı düşünür. 1926'da Viyana'da doğdu. Illich 1936'dan 1941'e dek Viyana'da Piaristenggymnasium'da okudu, Nazilerin 1941'deki işgalinden sonra, babası Katolik olmasına karşın annesinin soyağacında Yahudilik olması nedeniyle 1941'de Avusturya'dan sürüldü. Orta öğrenimini Floransa'da tamamladı ve önce Floransa Üniversitesi'ne, sonra da Gregoriana Üniversitesi'ne devam ederek doğa bilimleri, tarih, felsefe ve teoloji okudu. Papaz olmak üzere hazırlanmaya karar veren Illich 1951'de Salzburg Üniversitesi'nde tarih doktorasını tamamladı ve ardından New York, Washington Heights'de 1956'ya kadar papaz olarak çalıştı.

Immanuel Levinas: Litvanyalı filozof. 1906'da, Kaunas'da doğdu. Orta öğrenimini Litvanya ve Rusya'da tamamladı. 1923'ten 1930'a dek Fransa, Strasbourg'ta felsefe öğrenimi gördü. 1928-29'da Almanya, Fribourg'da bulunarak Husserl ve Heideg-

ger'in derslerine katıldı. 1930'da Fransız vatandaşlığına geçti. École Normale Israélite Orientale'de yöneticilik yaptı. Poitiers (1964), Paris-Nanterre (1967), Sorbonne (1973) üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. 1995 yılında hayata gözlerini yumdu.

Aslı Odman: Viyana Üniversitesi'nde siyaset bilimi ve iktisat dallarında lisans eğitimi gördü. Paris'de "1930'larda Meksika'da Cardenismo ve Türkiye'de Kemalizm" konusunda yazdığı tez ile yükseklisans diplomasını aldı. Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde doktora yapıyor. 2003'den beri İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde asistanlık yapıyor ve yüksek lisans tezini kitaplaştırmak üzere, karşılaştırmalı sosyal tarih konusunda çalışmalarına devam ediyor.

Kaan H. Ökten: 1969'da Samsun'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Almanya'da tamamladı. 1984'de ailesiyle İstanbul'a döndü, burada Avusturya Lisesi'ni bitirdi. İstanbul Üniversitesi'nde uluslararası ilişkiler okudu, Paul Feyerabend üzerine yüksek lisans tezi yazdı. 1996-1997 yıllarında DAAD bursuyla Almanya'da Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Hıristiyanlık konularıyla ilgili doktora çalışmalarını yürüttü. İstanbul'a döndü ve Immanuel Kant'ın barış anlayışı üzerine hazırladığı tezle 2001'de doktor oldu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışıyor. *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, *Heidegger ve Üniversite, Hıristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi-Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları* kitaplarının yazarı.

Ebu Hayyan Tevhîdî: Farabi ekolünden gelen ve Arap düzyazısında Câhız'dan sonra en güçlü üsluba sahip olduğu kabul edilen kötümser denemeci Tevhîdî, edebiyattan, dil felsefesi ve zoolojiye; tasavvuftan, fıkıh ve doğa felsefesine kadar neredeyse her alanda yazı yazmıştır. Tevhîdî'nin mesleği "verrak"lıktı; yani kitap istinsah etmek... Bu sayede olağanüstü geniş bir kültüre sahip olmuş ama mesleğini hiç sevmemiştir. Başlıca eserleri: *el-Muqâbesât, el-İmtâ ve'l-Muânese, el-İşârâtu'l-İlâhiyye, el-Basâir ve'z-Zahâir, Ahlâqu'l-Vezîreyn, es-Sadâqa ve's-Sadîq*.

Slavoj Zizek: Slovenyalı sosyolog, filozof. 21 Mart 1949'ta Ljubljana, Yugoslavya'da (şimdi Slovenya) doğdu. Doktorasını Alman idealist felsefesi konusunda yaptı. 1970'lerde Paris'e giderek Jacques Alain-Miller ile psikanaliz alanında çalıştı. 1980'lerde kendisi gibi Lacancı psikanaliz konusunda çalışan Mladen Dolar, Alenka Zupancic ve Renata Salecl gibi isimlerle oluşturduıu grup Avrupa'nın entelektüel çevrelerinde etkili olmaya başladı. Columbia, Princeton, New York, Michigan üniversitelerinde de dersler veren Zizek, Ljubljana Üniversitesi Toplumsal araştırmalar Enstitüsü'nde görev yapıyor. *David Lynch'in Kayıp Otoban'ı Üzerine*, *İdeolojinin Yüce Nesnesi, Kırılgan Temas* gibi kitapları Türkçede yayımlandı.