

## PAPER DETAILS

TITLE: Ferdî Hürriyet ve Hosgörünün Felsefî Boyutu

AUTHORS: Mübahat TÜRKER KÜYEL

PAGES: 67-114

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/689011>

# FERDÎ HÜRRİYET VE HOŞGÖRÜNÜN FELSEFÎ BOYUTU

MÜBAHAT TÜRKER-KÜYEL\*

Bilindiği üzere, insanın, gerçi, doğduğunda, biyolojik açıdan, genleriyle, çoktan, programlanmış durumda bulunduğu kabul edilmiştir. Ama, sosyal bakımdan, hukuk açısından, kanun önünde de, insan, "hür" *sayılmaktadır*.— Fârâbî, bu gerçeği, "Ay-altı Âlemi"nin varlıklarını, "hep o şekilde varlığa gelenler" (yani, varlığa gelme ihtimali çok yüksek olanlar), "varlığa gelmesiyle gelmemesi eşit olanlar" (yani, varlığıyla yokluğu eşit olanlar), "seyrek olarak o şekilde varlığa gelenler" (yani, varlığı nadir olanlar), "tesadüfî olarak varlığa gelenler" diye birtakım ihtimal öbeklerine ayırıp, 'eğer, varlıkların hepsi, zarûrî olmuş olsalardı, insan iradesi ve ihtiyarıyla vuku bulmuş olan olaylar vuku bulmazdı, toplumsal olaylar da gerçekleşmezdi' diyerek, hem görmüş, hem de göstermiştir.— Çünkü, insan, doğduğunda, ona, hem, henüz eğitim yoluyla hiçbir değerler demeti kazandırılmış, verilmiş, öğretilmiş, işlenmiş, aşılansmış değildir, —Locke'un deyimiyle, doğduğunda, insanın ruhu, henüz bir "*tabula rasa*" dır; üzerine hiçbir yazı yazılmış değildir; bu ruh "boş bir levha"dır. Amprist Hume, işte bu yüzden, insan ruhunu, prensip itibarıyla, bir cevher, bir töz değil de, bir "çağırışmalar demeti" bile saymıştır; Kant'ın önüne, çözmesi için bir yığın problem bırakmıştır—, hem de, insan, eğitilebilir kabul edilmektedir. İnsanın prensip itibarıyla eğitilebilir olması ve kendisinden başkalarını belli birtakım değerlerle

\* Prof. Dr., Atatürk Kültür Merkezi Aslî Üyesi.

eğitebilmesi, onlara o değerleri işlemesi, yerleştirebilmesi, onları değerlendirebilmesi, onun "ferdî hürriyet"e sahip olduğuna inanılmış olmasından ileri gelmektedir. Eğitilebilme ve eğitme, insanın ferden hür olması anlamına gelmektedir. İnsanın eğitim yoluyla benimseyeceği değerler veya insana eğitim yoluyla benimsetilecek olan değerler, Aristoteles'in deyiimiyle, insan için, "*ikinci bir tabiat*" oluştururlar. Öyle ki, insan, hayatı boyunca, artık, o değerlerden vaz geçemez; ayrılamaz. Ayrıldığı takdirde, bunu bir şekilde öder. Çünkü, insan, artık, onlara alışmış bulunmaktadır. "Alışkanlık ise, *ikinci bir tabiat* gibidir." O değerler, artık, o insanın dünyasıdır, varlığıdır, kendisidir, kişiliğidir. Bu demektir ki, insan bundan böyle, o değerler için yaşayacak, o değerler için gülecek, o değerler için ağlayacak, hattâ o değerler için ölecektir. İşte bu yüzden Sumerliler, "ferdî hürriyet" anlamını, insanın anadan doğmuş bulunduğu o haldeki durumunu anlatan bir kelimeyle, "*amargi*" (*anaya ergi*, anadan doğma) ile, vermişlerdir.

Malûmdur ki, insanın yaratılışı ve tabiatı açısından, insanın Tanrı ile evren ile ilişkileri bakımından, hattâ tanrısal yasalar önünde, hür olup olmadığı sorulmuş, bu husus, özellikle felsefeciler ve ilâhiyatçılar çevresinde sık sık, uzun uzun tartışılmıştır; "ihtiyâr problemi" veya "irade-i cüz'iyeye", "irade-i külliyye", "kader problemi" başlıkları altında görünmüştür. İrade meselesi, insanın iradesi, Tanrının iradesi, bu iki irade arasındaki ilişkiler meselesi, sadece tartışılmakla kalmamış, birtakım toplumsal sürtüşmelere ve mücadelelere de sebep olmuştur. Tartışmalar, hattâ savaşımalar, bugün de devam edip gitmektedir. Konu hakkında akademik çevrelerde incelemeler yapılmaktadır (Süleyman Hayri Bolay'ın "*Emile Boutroux'da 'Contingence' Meselesi*" tezi gibi: *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, MEB, 1989; Necati Öner'in "*Hürriyet Problemi*" incelemesi gibi; *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yayınları, Ankara 1982). Ama, insanın doğuştan, hem de "*insan hakları*" denen bir takım haklarla donanmış olarak, hür olduğu, —hiç olmazsa, hukuken, "conventionel" olarak—, kabul edilmiş, 1776 ve 1789 Beyannameleri ile bildirilmiştir ("We hold these truths to be selfevident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, *liberty* and the pursuit of happines..." *The Declaration of Independence*, July 4, 1776). İşte, "*tolérance*" (tesâmuh, semâhat), ferdin birtakım değerleri seçmesi,

beğenmesi, değerli bulması, birtakım değerleri ise itmesi, beğenmemesi, değerli bulmaması olgusuna ilişkin olarak, ferdi birtakım değerler grubuna dahil etmek, ferdi o değerlerle techiz etmek ve donatmak için, ferdin prensip itibarıyla eğitime ve eğitime elverişli olması ve değerleri değerlendirebilmesi demek olan "ferdî hürriyet" ile alâkadar bulunmaktadır. Öyle ki, "ferdî hürriyet"e sahip olması, ferdin "*tolérance*"a kabiliyetli, yatkın, yetkin ve engelsiz olması anlamına da geliyor.

Yine, bilindiği üzere, bir yandan, (1), bir dilde kullanılmakta olan kelimelerin çoğunun, hem geldikleri anlamlar bakımından birer tarihi bulunmaktadır, hem de bu hal, kelimeleri tek anlamlı değil, çok anlamlı (homonyme) kılmaktadır. İşte, dilimize, "*hoşgörü*" olarak yerleşmeye çalışan ve Avrupa'da XVI. asırda, Hristiyan âlemde, Katolikler ile Protestanlar arasında meydana gelmiş olan din savaşları sırasında görünmeye başlayan "*tolérance*" (tolerans) kelimesi için de durum aynen böyledir. Onun hem bir tarihi vardır hem de, o, çok anlama gelmektedir. Öte yandan(2), hikmetin, bilgeliğin ve onun ardından gelen "Hikmet Sevgisi"nin veya felsefenin geleneği ise, herhangi bir konuda, —burada, "ferdî hürriyet" ve "*tolérance*" konusunda—, doğru ve yakînî bilgiye varmak için, her şeyden önce, o konuda kullanılmakta olan kelimelerin hangi anlamlara gelmekte olduklarını tespit etmekten geri durmamaktır; Plâton'un deyişi ile, "cinsleri dikkatle ayırmaktır." Yine bilinmektedir ki, bir yandan da, (3), yazı dile, dil düşünceye, düşünce ise objeye veya varlığa, —varlık her ne ise, işte ona— delâlet ediyor durumdadır.

Durumların böyle olması, bizi "*tolérance*" hakkında veya "*tolérance*" üzerine yürütülen fikir ile veya "*tolérance*"a dair ileri sürülen düşünce ile veya "*tolérance*" hakkında kurulan cümlelerle, bir varlık türü olarak "*tolérance*"ın kendisi arasında biraz önce zikredilmiş bulunan Yazı-Dil-Düşünce-Obje —Burada "obje", "*tolérance*"ın tâ kendisidir— arasındaki o aynı bağlantıları sorgulamaya sevk ediyor: Acaba, "*tolérance*" şeklinde yazılan, ağızdan ses olarak, to-le-rans diye çıkan, o şekilde telâffuz edilen, kavram olarak düşünülen, "tolerans" adı verilen bu objenin "şu" işaret sıfatıyla göstermiş olduğumuz insanın zihninin dışında bir varlığı var mıdır, yok mudur? "*Tolérance*", sözel bir varlık mıdır? Sözden bir varlık mıdır? Bir

sözde varlık mıdır? Onun varlığı bir söz varlığı mıdır? O, sözden-sesten ibaret bir varlık mıdır? O, bir ses, bir *voces*, bir *lekton* mudur? O, gerçek değil de bir gölge midir? O, "insan her şeyin ölçüsüdür" (*panton metron antropos*) savının içerdiği üzere, insanların bir "convention"u, bir uyluşımı mıdır? İnsanların yapıp bozduğu, kırıp döktüğü, oynadığı bir oyuncak mıdır? Yoksa "tolérance", gerçekten, bir varlık mıdır? "Tolérance"ın kendisi veya "tolérance"ın temeli, şu belli insanların dışında, daha doğrusu, şu insanlardan bağımsız olan, objektif bir varlık mıdır? Hele, eğer "tolérance", adâletin, —gönülün de— tâ kendisine dayanıyorsa, dayanmaktaysa, adâleti ve gönülü kendisinin temeline alıyorsa, adâleti ve gönülü kendi temelinde buluyorsa? Hele, eğer adâletin kendisinin sözel değil de *ontolojik*, daha doğrusu *ontik* (varlıksal) bir temeli varsa? Sonuçta, bu sorular, "tolérance"ın, varlıkça, varlık (*to on, to onta, to pan, to panta, pantalos on*) açısından, varlık bakımından, *ontik* olarak, irdelenmesi, onun yakalanması, onun felsefî boyutuna dokunulması, onun felsefî boyutunun yoklanması, bu boyutun ele geçirilmesi anlamına geliyor. "Tolérance"ın sözel olarak değil de, gerçekten var olması, varlıkta olması, "tolérance"ın öylece, ortada dikilip durması, ortada bulunması sorunu, ferdi hürriyet ve hattâ, sonuçta, eşitlik, demokrasi ve lâiklik sorununa değişiyor. Böylece, "tolérance" adâlet, eşitlik, hürriyet, demokrasi ve lâiklikle ilişkileri içerisinde, kendisine bir "référance" sistemi bulabiliyor, belirginleşebiliyor; "tolérance", adâlet üzerinde yükselerek, hürriyete dayanarak, demokrasi ve lâikliğı de temellendiriyor.

\* \* \*

İşte biz de, bu incelememizde, ilkin, (I), "tolérance"ın hangi anlamlara gelmiş olduğunu, "tolérance"ın zıddını, "tolérance"ın hangi kavramlarla karıştırılmaması gerektiğini göstereceğiz. Sonra (II), "tolérance"ın tarihçesine dokunacağız. Bunun ardından, (III), Batı'da, "tolérance"ın nasıl olup da lâikliğe temel vermiş olduğunu gözlemleyeceğiz. Şu görünen varlıkta, hem "Bir" hem "Çok", hem "Birlik" hem "Çokluk", hem "Aynı" hem "Gayrı", hem "Gendü", hem "Ayrık" yanyana durduğu, birarada bulunduğu için. (IV), "Fark"ların nasıl olup da "Cem"' edilebildiğini, Türk-İslâm kültüründen genişletilmiş bir misâl alarak, gözden geçirip, en sonda, (V), "tolérance"ın felsefî boyutuna değmeye çalışacağız.

Şurasını daha şimdiden belirtelim ki, "hoşgörü", eğer, Yûnus Emre'nin *Dîvân*'ındaki "Yaratılanı hoşgör, yaratandan ötürü" mısraındaki "hoşgör"ün kökünden türetilmiş ise, onu, Batı'daki, "*tolérance*"ın tam karşılığı olarak almak münasip olmaz. Çünkü, Yûnus'ta hoşgörü, Hristiyanlar arasında olduğu gibi, bir din harbi sonucunda kullanıma girmiş bir kelime değildir. Ayrıca, burada bir de anakronizma yapılmış olmaktadır. Hem de Hristiyan dini ile Hristiyan devlet aynı mânâya geldiğinden, "*tolérance*", Batıda, başlangıçta, felsefî olmaktan çok, hukukî bir mânâ kazanmış bulunuyordu. *Münâcaat*'ında "Bir avuç toprağa bunca kıl ü kâl. Niye gerek iy Kerîm u Zül-Celâl?" diye soran Yûnus, "hoşgör" derken, bir Bektaşî dervişi edâsıyla, belki de bir "melâmet neş'esiyle", Tanrısının kusurlu (!) işlemlerini "hoşgörmekte"dir, bağışlamaktadır. Nasıl Tanrı kulunun kusurlarını bağışlıyorsa, kulu da Tanrısını, kusurları (!) dolayısıyla bağışlamaktadır; "hoş görmektedir." Oysa, "*tolérance*"ta, Batı'da, başlangıçta, harpler yaparak, talep edilmiş olan bir hakkın, inanç hürriyeti hakkının, herkese, Protestanlara da, teslim edilmiş olması söz konusudur, isterse Katolikler, Protestanların görüşlerine katılmak zorunda olmasınlar! "Hoşgörü", başka bir şeydir; "*tolérance*"a karşılık tutulmakta aceleyle getirilmemelidir.

\* \* \*

(I) Türkçedeki "hoşgörü" anlamı, başlangıçtan itibaren, zamanla, anlamı genişlemiş olan Fransızca "*tolérance*" kelimesinin gelmiş olduğu anlamlardan sadece bir tanesidir. Öyle ki, "*toléré*" edilmiş olan (tahammül edilen, dayanılan, kaldırılabilen, göz yumulan, cevaz verilen, ihmal edilebilen, görmemezlikten gelinen, müsamaha edilen, taassub gösterilmeyen, din ve mezhepce serbest bırakılan, 'bırak inansın; karışma, engelleme' denilen, belki de 'sana ne? Senin nene gerek? Senden mi sorulur? Sana da n'oluyor?' dedirten) her husus, ille de ve muhakkak surette, hoşgörülmez; memnuniyetle, yumuşaklıkla telâkki edilmez; tat dökmez; gönülden tasvîb edilmez. Çünkü, "*sympathie*" (çekicilik, sıcaklık, albenî) ve "*amour*" un (sevgi) hiçbir sûrette işe karışmamış olduğu birçok "*tolérance*" halleri bulunmaktadır. Meselâ, ölçümelerde, ihmal edilebilir bir sapma miktarı, kantarın topunun hangi miktara kadar kaçmasına göz yumulacağını gösteren ve "maximum écart" denen şey böyledir; bünyenin, bir ilâca tahammülü, ilâcı "*toléré*" et-

mesi de, yine, aynen, böyledir. Hem de ortada "ıssıramadığı eli öpmek" kabildinden, hattâ gücü yeterse, "tolérant"ın (müsamaha edenin), "intolérant"a (müsamaha etmeyene, mutaassıba) dönüşmesi bakımından da "*kerhen*", istemeye istemeye, sevmeyen, gönülsüzce, hattâ belki de "*antipathie*" (soğukluk, iticilik) ve "*haine*" (nefret) ile veya kendine rağmen, "*toléré*" edilen kültür halleri ve öğeleri de bulunabilir; bulunmaktadır. Bütün bunlara ek olarak, Batı'da, 'din hürriyetine saygı göstermek', adâletin tâ kendisi olmakla ve tam bir mükellefiyet kabul edilmekle, böyle güzel bir şeyi, "*tolérance*" gibi bir kelimeyle karşılamak çirkin sayıldığı için olacak, bu hususta "*tolérance*" kelimesi bırakılıp, onun yerine, "*respect*" (saygı, hürmet) kelimesi kullanım alanına sürülmeye başlanmıştır. Hattâ, Batı'da, "*tolérance*" kelimesinin "*sympathie*", "*amour*", "*charité*", "*pitié*", "*politesse*", "*indifférence*", "*tolérance civile*", "*tolérance ecclésiastique*", "*libre pensée*", "*libertinage*", "*socianisme*" gibi, birazdan, haklarında açıklamalar yapacağımız kavramlarla olan ilişkisi de sorulmuştur; "*tolérance*" kelimesinin anlamının, "herkese, 'iktisab ve murûr-i zaman' haricindeki düşüncelerini, o düşüncelere iştirâk edilmese bile, serbestçe ifade etmek *hürriyetinin* verilmesi" anlamına kaymaya başlamış olmasıyla da, "*tolérance*" meselesi, yukarıda işaret etmiş olduğumuz gibi, "ferdî hürriyet" meselesiyle, hattâ *Lâiklik* ve *Demokrasi* kavramlarıyla da, temasa gelmiştir.

"*Tolérance*" kelimesinin zıddı, "*intolérance*" olup, kelime, Arapça "ta-assub" veya Türkçe "bağnazlık" —burada, dinin, '*Re-ligio*', bağ, anlamına geldiği hatırlansın— ile karşılanmaktadır. Arapça bir kelime olan "taassub", bilindiği üzere, "*asabiyye(t)*" kelimesiyle ilgilidir. "Asabiyye(t)" kelimesi ise, Cahiliyye Devri'nde, bir kimsenin, kendi soyu ve sopuyla tefâhur etmesi, 'biz filângillerdeniz' diyerek övünmesidir; bunun neticesinde de, o kimsenin, insan olmanın biricik şartını, bir insanın, ancak o kimsenin kendi kabilesine mensûbiyetiyle insan olabileceğine inanmaktan ibaret bir hümanizma anlayışında görmüş olmasıdır. İşte bu anlayıştır ki, Câhiliyye Devri ile İslâmî Devir'i birbirlerine karşıt hale getirmiştir. Çünkü "İslâm", artık, "asabiyye(t)"i bir yana koyarak, Tanrı'ya teslimiyet anlamına gelmekteydi.

Müslüman bilgin Hamîdullah, İslâm'da "*tolérance*" örneklerini, Peygamber'in hayatından misâller almak sûretiyle, birer birer göstermiştir. Ha-

midullah'a göre, İslâmiyet, her şeyden önce, bir kabilenin veya bir ırkın dini değildir; İslâmiyet ne de Araplara has bir dindir; İslâmiyet, üniversal bir dindir. —Şurasını da biz ekleyelim ki, aykırı inanç sahiplerinin hepsini, kendisinin "tevhîd" adı altında sunmuş olduğu inanç etrafında toplanmaya dâvet ederken, İslâmiyette, Âyet'te, "Sizin dininiz sizin, bizimki de bizim" diye buyurulmuştur; "tolérance" gösterilmiştir—. İslâmiyette "*tolérance*" örneklerini sergilemeye devam eden Hamîdullah'a göre, Peygamber, Muhâcirîn'i Ensâr'ın yanına yerleştirmek suretiyle, onları, yabancısı oldukları yeni bir topluma yedirmek yoluyla, bize, "*tolérance*" temelli bir örnek daha sunmuştur. O, Medine'yi, bölgenin biricik şehir-devleti olarak ilân etmiş, orada, Yahudi, Putperest ve Müslüman olan birbirlerine aykırı inanç sahiplerine, bir arada barış içerisinde yaşamayı sağlayan "*tolérance*" ortamını hazırlamıştır. Mekke'nin tek din anlayışına karşı koyarak, Hazrec ve Evs Kabileleri arasındaki kavgaya son vermiş, yine bir "*tolérance*" ortamı hazırlamıştır. Böylece, Medine'nin yeni yasaları, Eski Yunan, Roma, Çin, Hind, İran kaynaklı her tür inanç kalıntısını "*toléré*" etmiştir. Daha açık deyişle, her aykırı inanç, hukuken, kendi yasalarıyla muamele görmüştür; cezalar, o insan hangi inanca mensup bulunuyor ise, işte o inanca uygun olarak verilmiştir; yoksa İslâmî yasalara göre verilmiş değildir. Medine'de, inanç farkına bakılmaksızın, herkese eşit muamele edilmiştir; herkese eşit sütte sosyal yardımda bulunulmuştur. Öyleki, en sonunda, şahıslar değil, devlet borçlu durumda tutulmuştur. *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyetlerinden birisi de "Lâ ikrâha fî'd-Dîn"dir. (*Bakara*,3,2,256. Dinde zorlama yoktur). Medîne hemşehrisi olmak ise, hiç de, dindaş olmak manâsına alınmamıştır. Yine, Hamîdullah'a göre, İslâm'da "*tolérance*"ın en mükemmel örneği, Tanrı'nın göndermiş olduğu 124.000 kadar peygamberin İslâmiyet tarafından da *makbûl* tutulmuş olmasıdır. Böylelikle, İslâmiyet, her devirde, her insana sunulmuş olmaktadır. İslâmiyet sürekli ve üniversal bir dindir. İnsanların tâbiyyet değiştirmesi, yeni bir tâbiyyeti benimsemesi, yeni bir tâbiyyete girmesi veya yeni bir tâbiyyete geçmesi ise, bir devlet işi değildir; şahsın

hür bir irade ile başlatmış olduğu bir eylemidir. Devlet, ancak sulh ve sükûn ortamını hazırlamakla yükümlüdür. Adem-i merkezîyet esas olduğu için, her bir fert tâbiiyyetini seçmekte bağımsız durumdadır; ve, iradesini serbestçe kullanmaktadır. Hamîdullah'a göre, İslâmî güç müstevlî olmamıştır. Öyleki, Mısırlılarda, genç kızları Nil Nehri'ne kurban etmek âdeti var iken, Hindlilerde dul kadınlar yakılırken, Yahudiler ve Zerdüştiler nezdinde, devlet, "*inceste*"i engellemez iken, Bizans'ta, teb'a, hükümdarının inancını benimsemek zorunda iken, hükümdarının mezhep değiştirmesiyle teb'a da mezhep değiştirmek mecburiyetinde iken, İslâmiyet, kurtarıcı olmuştur (Bkz. M. Hamidullah, "Tolerance in the Prophet's Deeds at Madina" (*Islam, Philosophie and Science*, içinde), UNESCO, Paris 1989, s. 17-36).

"*Asabiyye(t)*"den kök alan "taassub" kelimesi "tesâmuh"un zıddı olup, özellikle, başta din ve mezhep olmak üzere, kabile, soy-sop, fıkıh, hukuk, devlet, sosyal sınıf, dil ve diğer bazı kültür değerlerine ilişkin olan zihinsel, duygusal ve iradî, karma bir ruh haline değgin, ona refakat eden, karşıt ayrıca varlık tanımayan, hattâ, onu yok etmek emelinde olan, eleştiriye kapalı, vazgeçilmez, ısrarlı tutum ve davranışın adıdır; taassub bir hatt-ı hareket tarzıdır. Bu tutumda, insan, "iman-inkâr", "tasdik-selb", "tenâsüb-tenâfüt", "muhabbet-kin, nefret", "muvâfakat-muhâlefet", "musâlâha-muhâseme", "dostluk-düşmanlık", "muâvenet-muhâlefet"... gibi, birbirine zıt olan duyguları, münavebe ile, yaşar; onları ölçer, değerlendirir ve kendisini, olumsuz duygular içerisine gömülmüş halde bulur; buna göre tavır alır; davranır; birtakım değerlendirme veya betimleme kümeleri oluşturur; meselâ, şunlar gibi: Irka ilişkin olarak: Pis-temiz, *ârî-mleçça*, avam-seçkin (guzîde), kalabalık - azınlık, *parya*, *dasyu*, *sudra* - Brahman, Çinli - *chiang* (yabancı), yerli-yaban, beyaz ırk - sarı ırk, siyah ırk, kızıl derili, üstün ırk - aşağı ırk, "kavm-i necîb" (Şuubiye Hareketi, seyyid), "*Flagellum Dei*", "Roman"- "Gajo" vb. Sınıfsal olarak: Mevâlî, müsta'reb, zımmî, reaya, işçi-patron, köylü-şehirli, "çanklı erkân-ı harb"... Kültüre ilişkin olarak: Barbar, "şehir kuramayanlar", "çiğ et yiyenler", "ölülerini gömmeyenler", "tüylüler", "evi

barkı olmayanlar", "*Nevâbî*" (Fârâbî'de geçen ünlü terim), "aksâ'l-Şark", "Zenç" halkı, "Urumelli-Anadolulu", "Şarklı", ileri-geri, iktisaden geri kalmış, endüstrileşememiş, "zirâî" - "üst endüstri ferdi", "okumuş (entel-lektüel)" - "câhil (*illetre*)", Şarklı - Garplı, Batılı - alaturka, "alafranga, tango", fakir - zengin, "yüksek dejenere", "kuyruklu", "bıyıklı", "kıro", "hırbo", "maganda", "hanzo", "hacı ağa", harp zengini, muhtekir, "şaban", gerzek, berduş, ipsisiz, "entel", baldırı çıplak, hayta, tulumbacı, görgüsüz, aylak, ser-serî, "ipten kazıktan kurtulmuş", "orman kibarı", tipsiz, ipini koparmış, "babayânî", "celâfî", "ilevet (levend)", "yalın ayak, başı kabak", "kalender", "ham ervâh", çingene, elekçi... Dinsel olarak: Müşrik, kâfir, gâvur, dönme, mümin-müslim, mutî-âsî, mürted, çıfıt, zındık, fâsık, sünnî-şîî, "yezîd", râfîzî, "hakk mezheb"- "bâtıl mezhep", katolik-protestan, semavî olsun olmasın bütün dinler ve mezhepleri, İslâm'da fikhî ve itikâdî mezhebler, bütün tarîkatlar, bütün dinlerin mensupları... Siyâset bakımından: Totaliter, komünist, faşist, "Faşo", demokrasi, mutlakiyyet, partililer, "dâr ül-bekâ" - "dâr ül-harb". Demek ki, bu suretle, "*tolérance*"ın mânâsı şöyle bir belirginlik kazanıyor: "*Tolérance*", insanın din, mezhep, milliyet, ırk, kavim, soy-sop, ulus, dil, siyâset konularında, kendisinininkinden başka birtakım değerlere varlık tanımaması elinde iken, onları kabul etmeksizin, onlara varlıkta yer açmak için, kendisini sınırlama iradesini göstermesidir. Bu yüzden, tesâmuh, sehâ değeri ile de yanyana, birlikte bulunur. Çünkü, bilindiği üzere, sehâ, sehâvet, başkasına yer vermek, varlık tanımak için, kendi varlığını geri çekmektir; bu değer, daha çok, kahramanların mensup bulundukları, yaşamış ve yaşatmış oldukları bir değerdir; destanlarda parlak.

Herkese, düşüncelerini, o düşüncelere iştirâk edilmese bile, serbestçe ifade etmek hürriyetinin tanınması sırasında, insan, kendisinin olmayan, başkasının olan bu düşüncelerin serbestçe ifade edilmiş olmasına ya "*sympathie*" duyabilir; onlara "*sympathie*" ile bakabilir; düşüncelerin bu tarzda serbestçe ifade edilmiş olmasını kendisine yakın hissedebilir; onu çekici bulabilir; ona karşı sevgi ("*amour*") besleyebilir; ya da, durum tam tersine

gelişebilir. Ama, bu karşıt duygulanım halleri, aslında, ifâde hürriyetinin, gerekçesini sarsmaz; bozmaz; değiştirmez. Çünkü, işin esasında, o düşüncelere katılmak söz konusu değildir. Başkasına, onun düşüncelerine katılma söz konusu olmadan, onun, kendi düşüncelerini serbestçe ifade etmek hürriyetini tanımak, bir "*charité*" bir "lûtf u ihsan" konusu da değildir, yani Hristiyanlıktaki gibi Tanrı'ya karşı duyulan sevgi vasıtasıyla kendinden başkasını sevmek gereğinden de kaynaklanmamaktadır. Öyleyse, bu davranış bir "lûtf u ihsan", bir "*charitas*" konusu sanılmamalıdır; ne de başkalarına acıma ("*pitié*") sayılmalıdır. Başkalarına karşı gösterilmiş olan bir incelik, bir nezaket olarak da kabul edilmemelidir; edeb dairesinde ve terbiye gereği ("*politesse*"), alışkanlık eseri yapılmış olan bir hareket adedilmemelidir. Bu türden duygulardan ve değerlendirmelerden arınmış olarak, başkasına, düşüncelerini, o düşüncelere katılma söz konusu olmaksızın, serbestçe ifade etmek hürriyetini tanımak, dinler veya mezhebler önünde, onlar arasında fark gözetmeyen veya fark yoktur, farketmez diyen bir aldırmaçlık, bir nemelâzımcılık, bir vurdumduymazlık, bir umursamazlık, bir umuruna katmazlık, bunlardan birinin müreccah olduğunun bir inkârı veya lâkaydî ("*indifférence*") olarak da görülmemelidir. Çünkü, açıklayacağımız üzere, "*tolérance*", sâdece ve ancak, adâletin bir erdemidir; adâletin bir gereğidir; ve, ekleyelim: Bir gönül işidir; bir insan telâkkîsidir; insanı bir çeşit alıştır; bir "*humanizma*" dır; insanı bir anlayıştır.

"*Tolérance civile*"e gelince: "*Tolérance civile*", hâkimin bütün mezhepler için tanımış olduğu —bu mezhep taraftarlarının '*Kilise'nin Tolérance*'ına zarûrî surette bağlı olmaları zihniyeti içerisinde— o mezhep mensuplarına ceza vermemesi halidir. Bu arada, "*hérétique*"leri, râfızileri, o dine aykırı düşüncesi olanları, 'kilise'nin üyesi' veya 'kilise'nin çocuğu' saymak demek, "*indifférence des religions*", yani, 'dinler birbirlerinin aynıdır', 'dinler arasında bir fark yoktur' demek olur; ve, o bakımdan, "*tolérance*" müsait olmayan ve itibardan düşmüş bir anlamda kullanılır. "Yenileyin, Fransadan, her tür *hérésie*'yi, sapıklığı, külliye içine alan bir "*tolérance*"la, ve '*libertinage*' (ibâha) zihniyetiyle yüklü olarak gelen gençler..." ibaresi, "*tolérance*"ın olumsuzluğunu, olumsuz anlamda kullanıldığını gösterir; ve, Katolik Kilisesi, kendi doktrininin, sübûtuna ve salâbetine inanç sâyesinde, böyle anlaşılmış bir "*tolérance*"a karşı da elbette, silâhlıdır; tedbirlidir.

Bütün bu bakımlardan, "*tolérance*" kelimesi yerine "*respect*" (saygı, hürmet) kelimesi ikame edilmiş bulunmaktadır. "*Tolérance*"ın müsait ve muteber mânâsı ise, Jacob Boehme'nin şu ibâresinde görülmektedir: "İnancın her tür formu, ancak, Sonsuz gözönünde bulundurulursa, değerlidir. Çünkü, onların hiçbirisi, nasıl olsa, tek başına, Sonsuz'u ifade edememektedir." Burada gerek Yûnus Emre'nin, gerekse Mevlânâ'nın, Boehme'yi, çoktan öncelemiş olduklarını hatırlayalım; ve, biraz ileride, genişletilmiş Türk-İslâm misâlini ele aldığımızda, bu noktaya döneceğimizi, daha şimdiden söyleyelim.

"*Libre pensée*" (serbest düşünce): Yeryüzündeki herhangi belli bir dine bağlı olmaksızın, bir kimsenin iman konusunda, serbestçe ortaya koymuş olduğu düşüncesidir. "*Libertinage*" (ibâha) ise, bir dinin, katil, zinâ, hırsızlık, yalan, iftira, gıybet... gibi yasaklarına aldırmamak, hattâ, o yasaklara riayet bile etmemektir. İslâmî terim ile, "kabâ'ir"i de "sagâ'ir"i de işlemektir. "*Socianisme*" ise, İtalyan, Protestan Lelio Socin'in taraftarlarının XVI. asırda kurmuş oldukları, kilise gözünde sapık sayılan mezhebin adıdır. Bu mezhep taraftarları, İslâm'ın ulûhiyetini, "teslîs"i, "*mystère*"leri kabul etmezler.

İşte, artık, bütün bu mülâhazalar zemininde, "*tolérance*" kelimesinin, Batı'da, şu anlamlara gelmiş olduğunu gördüğümüzü söyleyebiliriz: 1. "*Tolérance*", bir şahsın, kendi hakkına karşı vâki olmuş olan herhangi bir tecâvüze veya tasalluta karşı, o haksızlığı önlemesi ve duruma itiraz etmesi mümkün olduğu halde, onu protesto etmeden, ona tahammül göstermesidir. 2. Bir makamın, mürûr-i zaman, iktisab ve temellük hariç, itaatle mükellef olunan kanun ve kurallara şu veya bu şekilde karşı koyuşları kabul etmesidir. Bu kabulle, bir bakıma, hakkından ferâgat etmesidir; vaz geçmesidir; hakkını yeniden gözden geçirmesidir. 3. Yine, mürûr-i zaman ve iktisab hariç, herkese, kendi şahsî kanaatini ifâde etmek hürriyetini, başkalarının o kanaate katılması söz konusu olmaksızın, tanıma zihniyetidir; bu hususta, zorlayıcı, haksız ve hileli yöntemler kullanmayı da men etmektir; yoksa inançlarından feragat etmek, onları açıklamaktan ve müdafaa etmekten, yaymaktan kaçınmak değildir. Tek kelimeyle, insanın, kanaatlerini, onları zorla kabul ettirmeksizin, ortaya koymasındır, serimlemesidir, tanıtmasıdır. 4. Başkasının dinsel inançlarına, onları, hakikatin bütünlüğüne bir katkı kabul

ederek, onlara, *sevecenlikle hürmet* etmektir. Condorcet, "*tolérance*" hakkında, vaktiyle, şunları söylemiştir: "Bir dinin, bütün öteki dinleri ortadan kaldırmasının mümkün olmadığı ülkelerde, hâkim "*culte*"ün "*tolérance*" dediği, yani, bir gurup insanın öbür gurup insanlara, o insanların akıllarının kabul ettiklerine inanmak, vicdanlarının müsaade ettiği şeyleri yapmak izni vermek diye bir şey teessüs etmiştir." Din hürriyetine saygı ("respect"), bir "lûtf u ihsan", "charité" olmayıp, tam bir adâlet, bir mecburiyet ve yükümlülük olduğu için, bu gerekçeyle, "*tolérance*" kelimesi çirkin sayılmış, onun yerine, hürmet ("respect") ikame edilmiştir. Bu cihete yukarıda bir başka münasebetle de, işaret edilmiştir. Fârâbî'nin İbn Meymûn üzerinden dolayı yolla öğrencisi olan Spinoza ise, şöyle söylemekteydi: "Devlet, din konusunda, hâkimdir; ama, *nizâm-ı âlem* için, her tür inancın ifade edilmesi de  *faydalıdır*." 5. Bir başkasının inançlarını, huylarını veya davranışlarını, onlara bağlanma ve onları kabul etme gereği duyulmadan, anlamak için, sarf edilen olumlu ve içten çabalar. (Bütün bu açıklamalar ve tartışmalar için Bkz. Lalande, *Vocabulaire Technique et Philosophique*, "*tolérance*" Maddesi).

(III) Şimdiye kadar yapılmış olan araştırmalar, bize, Batı'da, aslında, Modern Çağ'da tartışılmış olan "*tolérance*" kavramının, yine, Batı'da, Orta Çağ'dan önce, daha İlk Çağ'da bile, mevcut bulunduğunu göstermiştir. Çünkü, İlk Çağ'daki eski Yunan şehir-devletlerinin herbirinin kendisine mahsus birer dinsel inancı ve Tanrısı veya Tanrıları bulunmaktaydı. Bu hal, dindeki bu inanç ayrılığı, ve hürlüğü, *adetâ*, "*tolérance*"a denk idi; hattâ, belki de, "*tolérance*"ın tâ kendisi idi. Platon, ise şehir-devleti mensubunun, hemşehrinin, şehir-devletinin dinine karşı gelmesinin cezasının ölüm olduğunu söylemekteydi. Bu noktayı unutmamak gerekir. Çünkü, baldıran zehiri içmek suretiyle ölüme mahkûm edilmiş olan Sokrates Atina şehir-devletine "yeni Tanrılar sokmak"la ve "gençleri yoldan çıkarmak"la, azdırmakla suçlanmıştı (*Sokrates'in Müdafası*). Anaxagoras da Tanrı kabul edilen Güneş'i, "Pelepenez'den daha büyük bir ateş parçası" saymakla, şehir-devletinin yurtdaşlığını terketmeye zorlanmıştı. Xenofanes ise, Tanrı hakkında şöyle söylemekteydi: "Ellerinde olsaydı, öküzlerin, atların ve aslanların, yahut, resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi. Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer Tanrı tasvirleri çizerler ve vucudlar yaparlardı. Her-

biri kendisinin şekli nasıl ise, ona göre. Habeşler, kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara, Trakyalılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmaktadır. "(Walther Kranz, *Antik Felsefe*, İstanbul, 1976). Aristoteles de, Sokrates'in, ölüme mahkûm edilmiş olmasındaki gibi, kendisi yüzünden, Atina'nın, ikinci bir hata yapmaması için, bu şehirden ayrılmış; uzaklaşmıştı. Eski Çağda, Yunan şehir-devletlerinin kurulmasından 3000-4000 yıl kadar önce kurulmuş olan Eridu, Ur, Uruk, el-Ubeyd, Larsa, Lagaş, Umma, Shrup-pak, İsin, Nippur, Kiş gibi Sumerli şehir-devletlerinin, Sippar, Tel-Uqair, Cemdet Nasr, Raşikum, Eşnunna, Haface, Neriptum, Mari, Tirqa, Asur, Nimrut, Ninuva, Ninurtha, Arapha, Nuzi gibi Akkad ve Asur şehir-devletlerinin Tanrılarının o şehir-devletlerinin hâkimiyet alâmeti oldukları anlaşılmaktadır. (Furuzan Kınal, *Eski Mezopotamya Tarihi*, s. 55, 61. 76 127, 81, 119 DTCF, 1983). Öyle ki, savaşlar, sanki, şehir-devletlerinin Tanrıları arasında vuku bulmaktadır. Harbi kazanan, şehir-devletlerinin Tanrısı ve etrafındaki inanç hâlesi, hâkim "culte" olmaktaydı. Surları yıkılıp, hâkimiyeti sona erdirilen bir şehir-devleti, Tanrısını da kaybetmekteydi. O şehir-devleti, kendi Tanrısını bırakıp, kendi Tanrısını terkedip, artık, müstevlîlerin Tanrısını Tanrı olarak kabul etmekteydi. Bu durumda, yenilenler veya galip gelenler, kabul edilenler veya reddedilenler ordular değil, fakat, Tanrılardı. Hal, eski Mısır'da da böyleydi. Şehir-devletleri, birbirlerini ortadan kaldırıyor demek, onlar, artık birbirlerine karşı "tolérance" göstermiyorlar demektir. Sumerlilerin tasavvurlarına göre, kiralık müessesesi, Tanrıların yer yüzündeki mülklerinin âdilane idaresi ve insan topluluklarının nizâmı (nizâm-ı âlem, nazm-ı âlem) için, Tanrılar tarafından kurulmuştur. "Çoban-Kral" (*Si.pa.si.*), "sopası doğru olan çoban", âdil hükümdar imajının kökü ile "Tangrı Kölgesi" (Şeyhoğlu, *Kenz ul-Kuberâ* AKM, 1991, Ankara) tasavvurunun eski menşei burada bulunmaktadır. İşte bu ana fikir, daha, "Er Sülâleler Devri"nde, ma'bed-şehri rejiminin meydana gelmesini sağlamıştı (*ay. es.* s. 119). Ama, Akkadlar Devri'nde, Şarru (Kral), Sumerli Er Sülâleler Devri'nin *Lugâllerinde*, *Ensilerinde* veya *Enlerinde* olduğu, gibi, Tanrının temsilcisi değildi. Onun bizatihi tâ kendisi idi. (*ay. es.* s. 81). Naram Sin, bütün yazılarında, isminin başında, Tanrı determinatifi ile görüldüğü gibi, zafer steli üzerindeki tasvîrinde de, Mezopotamya sanatında, tanrılık alâmet-i fârikası olan boynuzlu taçla görünür (*ay. es.* s.

81)."Bu boynuzlu taç", bu "Hörner krone", acaba, "Zül-Karney'nin karşılığı mıdır? Bu "Tanrı-Kral" mefhumu, öteki Tanrıları silmek amacıyla sevk edilen istilâ ordularının mâneviyatını yükseltmek için, herhalde, önemli bir faktör olmalıydı. Sumerli "sopası doğru olan", âdil "Çoban-Kıral", "Si, Pa. Si" kavramını takip ederek, eski Yunanda "*Basileus temistopoloï*", Orta Çağda, Fârâbî'de "*Melik us-Sunna*", İbn Sînâ'da ve Sicistânî'de "*el-Îlâh el-Beşerî*", "*el-İnsan el-Îlâhî*" veya "*el-Melik el-Âdil*" (Memlûkluk Sultânı Ferec, Halebe, Çekin'i bu ünvanla vali tayin etmiştir, MS. 1405), hattâ, "*Tangrı Kölgesi*" (*Kenz ul-Küberâ*) ve nihayet "*Roi-Soleil*" (Fransa Kralı, Louis XV) ünvanlarının teşekkül etmiş olduğunu görüyoruz. İnsan, ister istemez, bu bağlamda olarak, Hindlilerin "*Aham Brahmasmi*" (Ben Tanrıyım) sini, Çinlilerin ve Türklerin "Tan-Hu"sunu, Japonların "Güneş imparator"unu, hattâ, bazı mutasavvıfenin "Ene-l-Hakk"ını düşünüyor!

Batı'da, "*tolérance*"ın belirgince varlık kazanması, aslında, vicdan ve düşünce hürriyetinin din ile devletin baskısından kurtulma savaşının bir tarihidir. (Hüseyin Batuhan, *Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, İstanbul, 1959, Anıl). Dinin fertler üzerindeki baskısı, kendisini şu suretle göstermiştir: Hristiyan cemaate girmiş, "*communion*" yapmış bir kimse için söz konusu olan "*Kurtuluş*" (Salut), onu, zorla *doğru yola* getirmekle gerçekleşir. Buna "*compelle intrare*" denir (ay. es. S. 19). Oysa, İslâmiyete göre, böyle bir durum, zorla kurtarmak durumu, kabul edilmemektedir. Çünkü, Âyetle, "lâ ikrâhe fî'd-Dîn"= Dinde zorlama yoktur diye buyurulmaktadır. İdeal sahibinin, ideale ulaşmakta, yolunu kesen şeylere *tahammül* göstermesi, onları "*toléré*" etmesi mümkün olmadığı için, Hristiyan Kilisesi'nin, insanları "*kurtarmak*" gibi bir ideali olmakla, Hristiyan Kilisesi'nden "*tolérance*" sahibi olması, prensip itibarıyla, beklenmemelidir. Şurasını unutmamak gerekir ki, Hristiyanlık, içlerinde "İmparator Kültü" bile bulunan "*pax romana*"nın kültürlerinden bir kült olarak Roma panteonuna girmeyi reddedince, bu panteonda yalnız ve ancak kendisinin yer almasını, bütün öteki kültürlerin red ve terk edilmesini isteyince, Hristiyanlığı "*tolérance*" göstererek Roma panteonuna dâvet eden imparatorluk, artık, "*tolérance*"ı bırakıp, Hristiyanları "*intolérance*" ile telâkki etmeye ve takibe başlamıştır. Hristiyanlık, 300 yıl kadar süren mücadele sonunda, (MS. 313 Milâno Fermanı) Roma panteonuna tek başına hâkim olunca, daha hâkim olmadan önce göstermiş olduğu

"tolérance"ı —Hristiyanlığın özü, istediği kadar, sevgi, yumuşaklık, barışseverlik olmuş olsun, bu davranışlar, sadece Hristiyanlar için gösterilmekteydi—, artık, geri almıştır; geri çekmiştir. Hem kendi içlerindeki "Schisme"lere, "hérétique"lere, hem de kendi dışındaki Musevîlik gibi, İslâmiyet gibi inançlara karşı durmuştur; "tolérance" göstermemiştir. Nitekim, "Hinduisme" de İslâma karşı durmuş, halen de karşı durmaktadır, (Kemal Çağdaş, *Eski Hind Felsefesinin Ana Hatları*, s.36), "tolérance" göstermemektedir. Leibniz'in, XVII. asırda, Papa'ya, şu "Kâfirleri", yani, Müslümanları, imana getirmek, yani, Hristiyanlaştırmak için, plânlar sunmuş, projeler geliştirmiş olduğu da bilinmektedir. Onun projelerinin özü, Batı'da, XII. asırda, dilleri öğrenerek düşünceleri değiştirmeyi öneren Raimundus Lullus'tan beri gelen bir gelenekle, bir "caractéristique universel" bulmak idi. Silah kullanarak ve harp ederek değil, Müslümanların dillerini inceleyip, onların düşüncelerinin *icâbına bakmak* idi. Bilindiği üzere, bu fikir, "dili düzelterek düşünceyi düzeltmek" (veya tam tersine, "dili bozarak düşünceyi bozmak") fikri, Kung Fu'nun da fikri idi. Hristiyanlığın ilkesi, Hristiyanlığı kabul edenler için, "*Extra ecclesiam nulla salus*" (Kilise dışında kurtuluş yoktur) idi. Bu ilke, ruhu *kurtarmak* için, her tür ten cezasını veya manevî cezayı meşru kılmaktaydı: Linç etmek, işkence yapmak, yakmak, "inquisition", "Hérétique"leri *index* e geçirmek, mimlemek" (*Index expurgatorius*), afazoz etmek gibi. Nitekim, Papa VIII. Bonifatius, Paris Üniversitesi'nde, 1290 da, konuştuğu sırada, "bizim işimiz *kurtarmaktır*; ne alkışlamaktır, ne ilim yapmaktır" demiştir. Firmicus Maternus, *De Errore Profanorum Religionum*'unda, "Eğer, Hristiyan değillerse, karını, çocuğunu, kardeşini öldür" diyordu. —Burada, Yûnus'un şu telmihini hatırlamamak elden gelmiyor: "Var kardaşın öldür. Dakı avradın boşa. Anana kâbin kıydır. Hakkı ayan göresin"—. Bunları yapmak "zulm" sayılmıyordu. Tam tersine, bunlar, "sevgi"nin gereği idi. Kilise, devleti ele geçirince, "Schisme"ler, artık, vatan hainliği sayılmaya başlandı. Vatan haini olmanın cezası ise, ölüm idi. Çünkü, Kilise'nin gözünde, "*Haeresis est infectivum vitium*"dur (Sapıklık, öldürücü bir mikroptur); ve, artık, "*intolérance*" temeldedir. Öyleki, sapıklığın yok edilmesi gerekir. (Ay. es. s. 187). İbn Rüşd'ün fikirleri ve uyandırmış olduğu yankılar, Batı'da, önce bir "*schisme*" kabul edilir iken, sonra, ancak Kilisenin tasvibiyle, üniversitelerde okunur

hale gelmiştir. (*Averroïsme* ve Brebant'lı Siger). Bütün bu noktaları gözönüne almış olan bazı araştırmacılar, Hristiyanlıktan gayrı olan dinleri ortadan kaldırmak işini, amacını, "mission"unu, Hristiyanlığın bir "marifet"i (!) saymışlardır. Onlara göre, Hristiyanlık, "Başka"nın da bir "Kendilik", bir bi-zatihi varlık olduğunu tasdik etmez. Bazı araştırmacılar, "Başka"nın düşünce ve vicdan hürriyetine saygı göstermenin, "Başka"yı tanımanın, bir erdem olduğunu, hürriyetin ise bir erdem değil, fakat, bir hak, bir adâlet meselesi olduğunu düşünmekte, hür ve inanmışların, birbirlerinin dinsel görüşlerine saygı göstermelerini *lâiklik* saymaktadırlar. Hattâ, onlara göre, komünizm ve faşizm gibi totaliter rejimlerle Hristiyanlığın bünyesi aynıdır. Çünkü, onlara göre, komünizm ve faşizm, kılık değiştirmiş birer dindir. Onlar, farklılara, farklıların bir arada barış içerisinde yaşamasına, sosyal güçlerin bir denge-lenmesi ve ferdî hürriyet ve demokrasi gözüyle bakarlar. Eğer, bu araştırmalara dayanılırsa, işte o zaman, din, vicdan ve düşünce hürriyeti ile lâiklik ve demokrasinin, temellerini, "*tolérance*"ta bulmuş oldukları anlaşılır.

Gerçekten de, meslekten olan uzman bilim adamlarına göre, lâiklik, devleti, din otoritesinin dışında tutmak noktasında yoğunlaşmış bulunmaktadır. (Bkz. Zeki Hafız Oğulları, "Lâiklik", *Erdem*, 20, 1991, 1995, s. 349-374. ve *Türkiye Cumhuriyetinin Temel İlkelerinden Lâiklik*, Panel, YK.AAM, 1987).

Yapılan gözlemlere göre, insanlar, hayatlarını, ancak toplum halinde bir arada yaşayarak ve iş bölümüne uyarak, iş bölümüne dayanarak sürdürebilmektedirler. Bu gerçek, vaktiyle, Aristoteles tarafından, "insan, toplumsal bir canlıdır" (*zoon politikon*) sözleriyle dile getirilmişti. İnsanlar, yaşamak için, bir araya geldiklerinde, kendilerini, iktidar, egemenlik, başkalarını ve kendini idare etmek kudreti, buyurma erki vâkıasıyla karşı karşıya buldular; ve, toplumu, iktidar vasıtasıyla, örgün hale getirdiler. İşte, böyle, toplumu örgün hale getirmiş olan iktidarın adına da devlet dediler. İktidar devlettedir veya iktidar devletindir veya iktidar devletten gelir demek, hukuku devlet düzenler demektir. Eğer, devlet vasıtasıyla örgünleştirilmiş olan bu iktidarın Tanrıdan gelmiş olduğu kabul edilirse, devlet, teokratik karakterde olur. Muamelât, din tarafından düzenlenir. Bu

suretle, din düzeni demek, devlet düzeni demek olur. Eğer, iktidar Tanrıdan gelmiyor ise, iktidar iradesinin beşerden geldiği kabul ediliyorsa, devlet, lâik karakterde olur. Devletin lâik olması demek, devletin dini olmaz demektir. Yani, ortada devletin tercih etmiş bulunduğu veya taraf olduğu bir din mevcut değildir, demektir; veya, aynı anlama gelmek üzere, devlet, düşünce, din ve vicdan hürriyetini engellememektedir; çünkü, din ile devlet birbirlerinden ayrılmış bulunmaktadır. Acaba, lâik devlette iktidar nasıl ve ne suretle meşru olmaktadır? Acaba, böyle lâik bir devlette, iktidar, meşruiyetini nereden almaktadır, nereden kazanmaktadır? Irktan mı, milletin tümünden mi yoksa belli bir sosyal sınıftan mı? Eğer, iktidar, ne Tanrıdan ne en kuvvetli-den ve ne de herhangi bir başka yerden alınmıyorsa, onların hiçbirinden ileri gelmiyor da milletin tümünden ileri geliyorsa, milletin tümünden alınıyorsa, böyle bir iktidar anlayışı içerisinde fertler, birtakım haklarla, *insan haklarıyla*, hür olarak doğmuş *kabul edilirler*. Ferdin hürriyeti, ancak, bu hürriyetle devleti ortadan kaldırmamak şartıyla sınırlı kalır. Bunun dışında, fertler, hemen her tür düşüncelerini serbestçe ifade ederler; hem de, fertler, vicdanları ne türden bir dinsel inanç kabul ediyor ise, onu, hiçbir baskı altında kalmadan, benimserler. Ferdin toplumdaki statüsü, artık, bir kul olmak veya ümmetin bir ferdi olmak değildir; fertler, devletin bir teba'sı da değildir; fakat, vatandaşlardır. Dil, din, cinsiyet, ırk, sosyal sınıf farkı gözetmeksizin, herkes, yasalar önünde, eşittir. İşte doğuştan geldiği kabul edilen o hürriyet ve bu eşitliktir ki "*tolérance*"ın temelini oluşturur. Öyleki, teokratik devlette, egemenin bir "lûtf u ihsan"ı (*pitié, charité*) olan "*tolérance*", lâik devlette, artık, (beşerin yapmış olduğu kanunlara karşı bir) *saygı* (respect)dan ibaret olur. Her tür dinsel inanca karşı saygı! Yasanın tazammun etmiş olduğu biçimde bir saygı! Din ve vicdan hürriyetine sahip olmak denen şey, işte, budur. Lâiklik, din ile devlet işlerinin birbirlerinden ayrılması manâsına geldiği gibi, belirtildiği üzere, devletin mevcut dinlere karşı tarafsızlığı anlamına da gelmektedir. Devlet, din ve mezhebin iç düzenine, ibadet erkânı ve ahkâmına müdahale etmez; karışmaz. Bilakis, hepsine "hürmet" eder. Hiçbirisini ötekisine tercih etmez; tarafsız kalır; vatandaşlarının hepsine, fark gözetmeden din ve vicdan hürriyeti tanır. Bütün bunlar, devleti, din otoritesi dışında, din otoritesinden beride tutmaktır. Her hâl u kârda burada kullanılan "düşünce hürriyeti" kelimesine de açıklık ge-

tirmek icabeder. Bu kelime ile hangi düşünce kastedilmektedir? Dinsel düşünce kastedilmiş olduğu halde, "ale'l-ıtlak", kayıtsız şartsız her tür düşünce kastedilmektedir denemez. Çünkü, en azından, bilimsel düşünce, hukuk adamının karar vereceği bir husus değildir. Gerçi, Galilei'nin 'Dünya dönüyor' düşüncesi Kilise tarafından değerlendirilmiştir. Bilimsel düşünce, matematik söz konusu olduğu takdirde, kendisini, "axiom", "postula", "tarif"lerle, tabii bilimler söz konusu olduğu takdirde ise lâboratuvar, rasathane, hastane araştırmaları yoluyla, sosyal bilimler söz konusu olduğunda ise saha araştırmaları ve tarihsel araştırmalarla ortaya kor. Bütün güçlük, bilimsel düşüncelere siyasal, dinsel...vb. herhangi bir ideoloji karışıp karışmadığını tesbit etmekte kendini gösterir. Ama, bu, aşılabilecek bir güçlüktür.

IV. İnsanın, tâ, doğuştan beri, "insan hakları" denen bir takım haklarla donanmış halde *kabul edilmesi, kabul edilmiş olması* temelinde ancak yerini alabilen, yerini bulabilen "*tolérance*", "*Struggle for life*" (yaşamak için mücadele) ve "*Homo homini lupus*" (İnsan insanın kurdudur) tesbitleri önünde, birincileyin, tabii bir olgu değildir; bir kültür olgusudur. Kültür ise, binbir çeşit tarifi yapılmış olmakla birlikte, içerisinde hiçbir *teori* barındırmayan şekliyle, olguluk karakteri itibariyle, 'insanın, kalıtsal yolla getirmeyip, doğaya katmış olduğu ürünleridir'. Başkasına varlıkta yer vermek, yer açmak tavrı olarak "*tolérance*" da, insanın bu kültür ürünlerinden biridir. Doğal olan, tabii olan, "*Homo homini lupus*" ve "*Struggle for life*" gereği, kendi varlığı için, *başkasına* varlıkta yer tanımamaktır. Hal böyle olunca, "*tolérance*" değil, fakat, "*intolérance*" (taassub) tabiileşir. Gerçi, tabiatıta, doğada, istisnasız olarak, daima, "birbirini yemek" de yoktur. Tabiatıta, "*symbiose*" (ortak yaşama) da vardır; nevin bekası gerekçesine dayandırılan, isterseniz, "içgüdüsel" denen "sevgi" de vardır. "*Egoïsme*" olgusu yanında, "*altruisme*" olgusu da mevcuttur. Bu olgular, istediği kadar, yaşamak için "ayruk"u yok etmeye giydirilmiş, ince "politik" giysiler kabul edilmiş olsun, varlıkları da inkâr edilemez. Nitekim, meselâ milliyetçi, merkeziyetçi, muhafazakar Kung Fu Tze, Çinlilere şu tavsiyelerde bulunmaktan kendisini alamamaktadır: "Ülke dışına çıktığın vakit, büyük bir misafir kabul ediyormuş gibi davran. Halkına, sanki, kurban töreninde imişsin gibi hizmet et. Kendine yapılmasını istemediğin şeyleri, sen de başkasına yapma.

Memleketinde ve ailede şikâyet konusu olma." (Konfüçyüs, *Konuşmalar*, Lun Yü. 1973 MEB, s. 49, 72). Bilindiği üzere, Kung Fu'ya göre, "Üstün ve büyük insan, bir takım erdemleri olan insandır". Yine bilindiği üzere, Kung Fu'nun görüşlerine karşı çıkan araştırmacıların ise Şamanlardan ve sihirden etkilenmiş olduklarını ortaya koymuş bulundukları Taocular da "*Order of nature*"ü, tabiattaki düzeni, takip ederler; simya, eczacılık ve tıp ile uğraşırlar. Acaba, onların bu "Tabiat" dedikleri şey, içerisinde Darwin'in "*Struggle for life*"ı gözlemlediği tabiat mıdır? Hayır! Taocuların "Tabiat" dedikleri şey, bir çeşit "zıdların birliği"dir. Öyleki, varlıkta, "Zıdların birliği"ni kabul etmeyen, adetâ, "var olan vardır; var-değil olan var-değildir; var olan var-değil olamaz; var-değil olan da var olamaz" ilkesine dayanan Kung Fu'cuları "dar kafalı" addederler; ve, hattâ, onlara "şeriatçı" gözüyle bakarlar. Kendileri ise, *Wu-wei*, (*Tao'ya aykırı*) *Hareket etmemek gereği*, toplumdan el etek çekip, dağda, ormanda, "Tao"yu, tabiattaki düzeni, varlığın kanununu, "nizâm-ı âlem"i, "nazm-ı âlem"i düşünmek, temaşa etmek isterler. Bu "*Tao*", şu içinde bulunulan toplumsal düzen değildir. Sanki, o, Herakleitos'un "*logos*"udur. Tıpkı, Anaxagoras'ın ve Empedokles'in "Natürel panteizm"i gibi (Sevgi-Nefret Yasası). Öyleki, eğer, insan, lûzumsuz yere, müdahale etmez de, meselâ, bitkiyi "*tao*"ya bırakırsa, bitki, daha iyi serpilip, gelişir. Durum insan ferdi için de, aynen, böyledir. Eğer, devlet müdahale etmez de, ferdi, "*tao*"ya bırakırsa, fert de daha iyi davranır. Taocuların, bu görüşleriyle, bir "anarşizm" felsefesi geliştirmeye çalıştıkları sezilmektedir. Birtakım araştırmacılar, Taocuları, ihtilâlcî düşünürler olarak değerlendirmektedirler. Ama, asıl, Taocular ile Kung Fu'cular önünde, bizi, burada ilgilendiren taraf, onların birbirlerine karşı "*tolérance*" gösterememiş olmalarıdır.

Malûmdur ki kültür, bilim, felsefe, sanat, hukuk, din, ekonomi, teknoloji, ticaret... gibi pek çok öğelerden oluşur. Şurası da gözlemlenmektedir ki, bu öğelerin sahiplerinin veya mensuplarının her biri, kendi varlığını ortaya koymaya, ötekinin yerini almaya çalışır. Onların her biri, insanı, ancak kendisini temele alarak, kendisini insanın "*différence spécifique*"i, ayrımı, sayarak tarif eder: *Homo Sapiensis*, *homo economicus*... gibi; insanın selâmetini *Kurtuluşunu* kendinde görür; taassup gösterir. "Gendüne ne sanursa, ayruğa da onu san"maz! Siyasal, dinsel ekonomik... vb. yoldan örgütlenme, ihtislaşma bu tavır keskinleştirir; toplumda zümreler teşekkül eder. Tarafgîrlik

takviye edilir. Taassup, dogmatizme dönüşür; değil farklı kültür çevreleri, aynı bir kültür çevresinin mensupları bile birbirlerine yabancılaşır: birbirlerini anlamaz, birbirlerini iter hale gelirler. Öyleki, tıpkı, Leibniz'in "monod"ları gibi, "onların dışarıya pencereleri yoktur." Tahmin edildiğine göre, üst-endüstri toplumunun fertleri, birbirlerine, bundan da fazla yabancılaşacaklardır ("*Future Shock*"). Bu kültür öğelerinin her birinin mensupları, kendi aralarında da, yine, birbirlerine yabancılaşırlar. Hepsi, karşılıklı olarak, birbirlerinin veya hepsinin yerini almaya, ötekine, "ayruk"a, varlık tanımamaya başlar: Din felsefenin, felsefe dinin, din bilimin bilim dinin, sanat felsefenin felsefe sanatın, siyaset felsefenin felsefe siyasetin, ekonomi siyasetin siyaset ekonominin, hukuk siyasetin siyaset hukukun... yerini! Öyle ki, bu konuda meselâ, İslâmiyette, "Felsefe, sağlıklıların doktorudur: din ise hastaların afyonudur" (İhvân-ı Safâ), "(Dinde) *Müsül'e* varmak için, her *remz* yok edilmelidir" (Batınîler, İsmailîler), "Din, felsefenin muhakâtıdır" (Fârâbî)... gibi kanaatlar izhar edilmiştir. Bunlara karşılık da "Felâsife" tekfir edilmiştir (*Tahâfüt*'ünde Gazâlî); Batınîlerle mücadele edilmiştir. İslâmiyet, esasen, kendisi, bizzat, "tevhîd" e dayanmakta olduğu için, kendisini, hiçbir dine mensup olmayanlar ile, Dehrîler, Putperestler, politeistler, ateistler (Mezopotamya, Mısır, eski Yunan Hind, Çin kültürleri kalıntıları), Veseniye, Düalistler (Zaratustra, Mani), teslis= Trinite mensupları, astrolâtrlar (Sabiîler) önünde buldu. İslâmiyetin yayıldığı yerlerde, mütefekkirler, "intégration" aradı; kendi içerisinde de "Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf Üçgeni" alanında döndü dolaştı. Bunların mensupları da yine kendi içlerinde ayrılık-gayrılık yaptı ve yarattı, hem birbirlerine karşı, hem de "ayruk"a karşı. Kutsal Kitap *Kurân-ı Kerîm*'in tefsîrinde, dîle ve manâya ilişkin, aykırı görüşler belirdi: "Muhkem" - "Müteşâbih", "Zâhirî" - "Bâtınî" gibi, Fıkıhtaki metot ayrılık ve aykırılıkları gibi. Fıkıhî mezhepler doğdu : Hanefî, Şafiî, Hanbelî, Malikî gibi. İşin ucu tâ "Hak Mezhep", "Bâtıl Mezhep" demeye kadar vardı. Karşı tarafça "Bâtıl Mezhep" kategorisine sokulan mezhep de kendi arasında tekrar parçalandı : İmâmiye, Câferiye, İsnâ Aşeriye, Sebîye gibi. Müzik, Tasavvuf, kabir ziyareti... gibi konularda sert tutumlar belirdi : Vehhâbîler gibi. Hele İmâmet Meselesine ilişkin olan siyasal konuda ayrılık, şiddete dönüştü: Şi'a-i Ulâ, Osman, Şi'a-i Ali, daha sonra, "Sâbbe", "Mufaddıla", "Gâliye" gibi. Kelâm'da, Ehl-i Sünnet'e karşı

"Hâricî", "Murci'a", "Mutezile", "Şi'a", "Kaderiye", "Cebriye" görüşleri gibi. Bazı zümreler "İbâha", "Tenâsuh", "Hulûl", "Bedâ", "Ric'at", görüşleriyle Ehl-i Sünnetten ayrıldı. Felâsife de bölündü: Meşşaiyyûn (Kindî, Fârâbî, İbn-i Sînâ, İbn-i Rüşd...) İshrâkiye, İttihadiye, Vusûliye gibi. Mutasavvıfe ise aşk istedi, ama, insanların önüne "teberrâ ve tevellâ"yı da koydu.

İşte bu "fark"lar, bu "fırak", acaba, nasıl "cem" edilecektir? Buna cevap Türklerin cephesinden geldi: Adâlet ile, Gönül ile.

Bunu anlayabilmek için, Türklerin, Tengricilik, Dikotomik Üniversalizm, Kut, Atalar Ruhu, Gönül ve Mahayâna gibi, İslâm öncesi temel felsefî kavramlarını hatırlamamız gerekir.

Türklerin fikriyatı hakkında, bu konuda her tür bilginin, Türklerin kendilerinden (Gültekin Anıtları, Yazıtlar, Turfan metinleri, *Kutatgu Bilig*, *Dîvân-ı Lugât it-Türk*, *Codex Cumanicus*, Siyasetnâmeler, Nasîhat us-Selâtin Literatürü gibi), komşularından (Çin, Hind, Bizans, Arap, İran kaynakları), arkeolojik ve etnolojik araştırmalardan, Türkologların incelemelerinden gelmekte olduğu bilinmektedir.

Tengricilik'e göre, Kök Tengrisi, Türk Tengrisi kılar, eder, türetir; evreni ve insanı yaratır, var eder; evrene yasa kor, hakana kut, güç, ülüg, yarlık verir. Hakana yarlıgar; evreni, insanları denetler. Onlara hesap sorar. Yasayı dinlemeyenleri cezalandırır; yok eder. Bu bakımdan, Gök Tengrisi, *adetâ*, teşriî, icrâî ve kazaî kuvvetlerin ilkesi gibidir. Öyle ki, Kök Tengrisi, teşriî gücünü evreni, toplumu, insanı yasaya göre yaratarak, düzenleyerek, icrâî gücünü hakana kut, güç, ülüg, yarlık vererek, kazâî gücünü, emrini dinlemediği takdirde, "Türük bodu"nu denetleyerek, cezalandırarak ortaya kor. O, bir "İlbrigme" (Türlere, yurt, nizam, devlet veren), "İl kötürügme" (devleti yücelten) Tanrıdır. Ancak, Kök Tengrisi, "Törü" yü, yani, toplumu düzenleyen mecbûrî kuralları, kamu nizamını, örf ve geleneklerin kesin hükümleri birliğini vermez. Kök Tengrisi, hakana, sadece, "hakimiyete liyakat" i, "kharizma" yı, "Kut" u verir. Literatürde, kut'un bir çok anlamlara gelmiş olduğu gösterilmiştir: Baht, talih, uğur, hak edilmiş şans, iyi şans, ikbal, fortuna, rahatlık, servet, hayattaki başarı, saadet, *mana*, ruh, şefaet, inâyet, izzet, haşmet, şeref, asâlet, ihtiram, muhterem, mubarek, yümn, meymenet, ehliyet, bereket, bolluk, cûd, rahmet, ilâhî lûtf, kharizma, dev-

let, devlet oluş, tanrısal bir gücün desteği, "insanların Gök ve Yer tarafından desteklenen otonom, rûhî gücü", iktidar=imperium, hakimiyet, hakimiyete liyakat, hakimiyet hakkı, hükümdarlık hukuku, güç, "rûy-i rahmet", "kutlu üy=dünya, ong, ongun, gönenç, ok," "tüz", teng", "köni" (âdil)... özetle: 1. Varlığın ve olumlu değerin ideal sınıra ulaşma hali. 2. Varlığın ve olumlu değerin tâ kendisi. 3. Varlığı ve olumlu değeri ideal sınırına ulaştıran sebep, "Sebepler sebebi" olan Tanrı. Hakanın Kök Tengrisi'nden kutu alması kutu aldığı bilincine varması, bunu bilmesi bilgeliktir. Kutunun gereğini yapması ise alplıktır. "Kutlu İleriş", "Kutlu Bilge Kül", "Tengri Kutu", "İduk Kut", "İdi Kut", "Tengri Kutu Yavgu", "Ulug Tengride Kut Bulmuş Alp Külüg Bilge Kagan", "Tengride Ülüg Bulmuş Alp Kutlu Bilge Kagan", "Tengride Bolmuş", "İl Etmiş", "İlig Kutu", "Ulug Bilge", "Bögü Bilge" ünvanlarının anlamlarını bu temelde yorumlamalıdır; ve, "Şarru kişşatim", "Şarru Kişşatim erbaim" (Yedi iklim dört bucak Hakimi) gibi Akkad hükümdarlarının ünvanları ile bu ünvanların geldikleri farklı anlamları ayırd etmelidir. Türk hükümdarların bu ünvanları, daha çok, kökünü "Si.pa.si" (Sopası doğru olan çoban=hükümdar)den alan Sumerli hükümdarları ünvanlarıyla bütünleşebilir mahiyettedir. Türk hakanı, toplumu idare eden yasaları, "eçüsü apası törüsünce" koyan ve onu koruyandır. Fârâbî'nin "Bizim dilde hükümdar, yasa koyan ve filozof aynı anlama gelir" (*Tahsîl*, 58. Krş. *Fusûl, Madanî* 47,64,66; *Milla*, 64) cümlesinin anlamı budur. "Yargan" da yargısını "törü"ye göre verir "yarlıklar"da "törü"ye uyar.

Kültür tarihçilerine göre, M.Ö XI. asırda, aralarında Türklerin de bulunduğu "Çu"lar, —Çu'lar pirinç ziraati yapan, toprağa insan kurban eden, takvimi, tekeri tanımayan, bronz bilen Çin'e, tekeri, takvimi, demir endüstrisini verdiler.— "Dikotomik Üniversalizm" (Üniversalizm, Üniversizm, Nizâm-ı âlem, Nazm-ı âlem) denen bir görüşün de sahibi idiler. Bu görüşe göre, birbirine düşman olmayan Yer ve Gök, bu iki bütünleyici ilke, kaynaşarak, ağaç, ateş, su, yer ve madeni, onlar da kaynaşarak evreni oluşturur. Evren "dört beltir=haçvari yol"un kesiştiği "dört bulung (yön)lu" bir plandan ibarettir. Biribirini dik olarak kesen iki çizginin kesişme noktasından çıkan dikin üstü Gök, altı Yer-Su idi. Dikin üstteki ucunda Temür (altun) Kazguk denen Kutup Yıldızı bulunur. Kök Tanrısı orada oturur. Gök çarkı (tilgen) bu kazık gibi çakılmış duran Kutup Yıldızı etrafında, devlet

çarkı da "Ordug"da hükümdarın etrafında, muntazam şekilde döner. "Ordug"daki "Altın Tag"da hükümdarın, yine evren planına göre çizilmiş, surla çevrilmiş şehri, köşkü, Atalar Tapınağı, ile Gök Tapınağı yer alır. Hükümdar, "otak"ında, "tüz" durur; tahtında dimdik, tıpkı evrendeki Kutup Yıldızı gibi, kıpırdamadan oturur. Hükümdarın bu genel davranışı, *Fezâ'il ul-Etrâk*'te, Câhız tarafından, uzun uzun, hayret ve hayranlıkla, anlatılmıştır. (Şeşen neşri, s. 89). Devlet evren nizamının, hükümdar ise devlet nizamının timsalidir. Hükümdar, eylemlerini, Tanrı buyruğu ile, Tanrı adına yapar. Onun için, yalnız hükümdar, Kutsal Dağ'da Tanrıya bizzat kurban sunabilir. Hükümdar Gök Tanrıdan kut almış sayılır. İşte, Çinlilerin, Türk hükümdarlarına "Tanrı Kutu" demesinin ve Türk hükümdarların yukarıda zikredilmiş olan ünvanları taşımasının anlamı budur. Evren, Kutup Yıldızı etrafında, toplumda işler hakanın etrafında döner. Hakan, böylece, "İşig küçig ebirir", "Kızıl kanı tüketi,kara teri yügürti, kazganır." Hakan, "İli yagısız kılar." (Uyruğu da aynen öyle yapar). "Türük bodunga yoruklu yagı keltirmez": "Tügünlü atı yügürtmez" (Düşmanı ülkeye sokmaz). "Tüz"eltir. "İlçi"leriyle,"il" etrafında, bir "Sulh dairesi" oluşturur. "İlçi"nin görevi kut-saldır. Değil mi ki "Yaş ot küyemez; yalavar ölmez". Hakan, dışarıda şunları yapar: "İl alır", "Sü süler", "Balbal diker", "Yükündürür", "Sökürür" (İtaat altına alır). "İlsiretir", "Kagansıratr", "Baz kılar", "Alır", "Dizliye diz çöktürür", "Başlıya baş eğdirir", "Kün ona görür", "Kün ona tüzeltir", Hakan içerde şunları yapar: "Yıgıl der", "İl iller", "İl tutar", "Bengü il tutar", "Kon-durur", "Boşgurur" (Akıl verir, eğitir). "Kağan kaganlar", "İl derer", "Ölteci bodunu tirigürür" (Ölecek durumda olan halkı diriltir), "İlde bung yok ider", "Kopratrır" (Çoğattır), "Azı öküş kılar", "Tonsuzu tonlu kılar", "Çıgayı bay kılar"; öyleki "Küng künglü olur", "Kul kullu olur", "yigitir"(besler), "Kaz-ganır", "Bodu ateş ile su gibi birbirine yagı itmez" (Halkı bölmez, parçalamaz) (Vatana ihanet etmez", "İl yigi idi" olur (Ülke alâ ülke olur), "İl tutsıg yir olur", "Hakan, Törük bodunun ilini, törüsünü ider, tutar", "Törüg ider", "Törük kazganır", "Törügde üze il ider", "Ağır törük ider". Bu suretle "Üze Kök basmasar, asra Yir telinmeser, Törük ilinig ve töresinig kim boza-bilir?" diye durum değerlendirilmesi yapar; Türklerin ebediyete kadar yaşama isteğini dile getirir. (Bk. Mübahat Türker- Küyel, *Bilge Kagan Bir 'Filozof- Arhont' mudur?* XI. TTK Kongresine bildiri 1994, s.455-464).

Hakan, ne Tanrıdır ne de Tanrının oğludur. "Hulûl" yoktur. Tanrılık iddiasının cezası, ölümdür. Devlet, "nizâm-ı âlem"in, "nazm-ı âlem"in timsalidir; Hakan da devlet nizamının timsalidir. Devlet kozmiktir. "Takı talay, takı müren. Kün tuğ bolgıl, Kök kurıgan", "İstesem, güneşin battığı yere kadar alırım" sözlerinin manâsı, hükümdarın, "Ordug"da, tam Kutup Yıldızının altına isabet ettiğine inanılan yerde, "otak"ında dimdik, adâletin temsilcisi ve "axis mundi" alarak oturmasının anlamı da budur. Atlar bile bu zihniyetle eğitilmiştir. Hükümdar bir "Ajuncu Böğü Beg"dir (KB, 271, 663). Fârâbî'nin "Merâtib ul-Mevcûdat" kavramının muhtemel kaynaklarından biri, herhalde bu olmalıdır. Buyrukların bir sıralı düzen, bir hiyaraşî, bir "Kuram" oluşturmalarının kökünde, toplumsal düzen ile kozmik düzen arasında bir paralellik olduğuna inanç bulunmaktadır. Türklerde kosmos, toplum, devlet, hükümdar ve buyrukları arasında sıralı düzene olan inanç, en yakın zamanda, Yavuz için de ifade edilmiş bulunmaktaydı: "Nizâm-ı âlem için gelmişti cihâna", "Hakktan nizâm-ı âlem için er gelür." Kâtip Çelebi "*İlhâm al-Mukaddes fî Feyz il-Akdes*" inde, bu aynı paralelliği görmüş, Makro Kosmos'u Astronomi ile, Mikro Kosmos'u ise Anatomi ile anlayacağımıza işaret etmiştir. Bu paralellik fikrine inanç tâ Memûn'un astronomu Habeş el-Hâsib'e kadar geri gider (*Dımışkî Önsözü*, Sayılı Neşri, DTCTFD). O da geri giderek, İbn Nevbaht üzerinden, tâ Berossos'a, Mozopotamya'ya uzanır; Sumerli kültüre gelir dayanır.

Hakanın, gece-gündüz, halkı için çalışıp çabalaması Gökün emridir. Bu yüzden hükümdar ölürken, "Men Kök Tanrıya ötedim" der. Bu, Gökün vermiş olduğu emri yerine getirmek bilincidir. Bu bilinçtir ki Sogutça Bugut Yazıtı'nda, Mukan Han için "İnsanlara iyi baktı, eşit dağıttı" dedirtmiş, Hakana Çinli vezirine, halka hazineyi açmak emrini verdirmiştir. Çinli vezirin durumu anlamakta güçlük çektiğini kaynaklar kaydetmişlerdir. Yine bir Çinli kaynağın tanıklığı, hakanın, "Halkımın tok olması bana yeter" dediğini göstermektedir. (Bkz. J. P. Roux, *Historie des Turcs* ). Hakan, anıtlarda, "Sizi aç açık kodum mu?" diye halkına sorar. Hakanın halkının karnını tok, sırtını pek tutmak bilincinin Selçuklular üzerinden tâ Osmanlılara kadar uzanmış olduğundan da haberdar bulunmaktayız. Hükümdar dul ve yetimleri korur, "Sülehağa taâm ider." Adâlete uygun davranan hakanın yeri, "ma'âd"i, Atalar Ruhu'dur; Atalar Ruhu'na varmak ise, ebediyete kavuşmak

demektir. Ebediyet ise, yaşayanlar nezdinde hep hayırla yad edilmek, hayırla anılmak demektir. Bu fikir Osmanlılarda yaşamaya devam etmiştir: "Adâlet, tûl-i ömre sebeptir..." (Koçi Bey). Yine, Fârâbî'de, ruhun ölmezliği konusu, bu çerçeveye oturtulacak mahiyette bir işleme tâbi tutulmuştur. Bu tutum bize yine bir Asya kavmi olan ve dilleri Türkçeye benzeyen Sumerlilerin öksüzleri, dul ve yetimleri koruyan Tanrıçaları Nanshe'yi temele koyarak anlayabileceğimiz bir perspektif verir: "(Nanshe) Öksüzleri bilen, dulları bilen insanın insana yaptığı zulmü bilen öksüzlerin annesidir. O Nanshe dulları koruyan fakirlere âdil olan sığınanlara kucak açan güçsüzlere barınak bulan, kraliçedir." O bizi Sumerlilerin Adâlet Tanrısı olan Gök Tanrısı, baş Tanrı Anûya bağlar. Sosyal adâletsizliğe eldeki vesikalara göre ilk başkaldırıda bulunan ve âdil yasalar koyan Sumerli Urukaginna, adâleti Tanrı Ningirsudan almıştır. Nitekim daha sonra Hammurabi de "Tanrı Şamas'la adâletim parlasın" diyecektir. Güneş Apollon, eski Yunan kültüründe akıllı düzenin, adâletin tanrısıdır. (Dykaiosyne, "Zeusun Terazisi" ve "Zeusun iki küpü" terimleri hatırlansın). Sumerli hükümdar Ziu Sudra, Tanrılar tarafından "ebedî soluk" ile soluklandırılmış olan bir hükümdar olarak, tek örnek halinde karşımızda bulunmaktadır. Çünkü, o, yaratıklar arasında hiçbir fark gözetmeksizin, onları tufanda yok olmaktan kurtarmış olan hükümdardır. Nitekim Ulu Hacib de *Kutadgu Bilig*'inde aynı evrensel hümanizmanın temsilcisi olarak belirmiştir. Çünkü, o, "Togar kün arıg ya arıgsız timez. Yarukluk birür kamuya hiç eksümez" demiştir. Âdil hükümdarın ebediyeti fikri, Osmanlı literatüründe de terennüm edilmiş dile getirilmiştir: "...İntizâm-ı ahvâl-i fukara, pâdişahlara mucib-i cennettir..." (Koçi Bey), "(Hükümdarın) Sudde-i saâdeti ilâ *ebed id-devran*... asitâne-i devleti ilâ *inkırâz iz-zamân*... (Tanrı, hükümdarın) ömr-i devletlerin *yevmen fe yevmen ziyâde edip*..." (Aziz Efendi) (*Kanunname-i Sultân li Aziz Efendi*, Yayınlayan: Rhoads Murphy, Harvard, 1985). Osmanlılarda adâlet konusu da terennüm edilmiştir:

"Şer'a uymaz n'idelim nâle vü zâr eyler ise

"Gerçi *Kânûn*'a uyar zemzeme-i mûsikar (Nedîm)

"'Adldür asl-ı *nizâm-ı âlem*

"'Adlsüz saltanat olmaz muhkem (Nâbi)

"Ne belâlar getirdi bâşıma fikr-i nâmûs

"Kırılır gâhice şem'in alevinden fânûs (Şinasî)

Türklerde adâlet tek Gök Tengrisi'ne inanç yüzünden hükümdarın halkına karşı "lûtf u ihsan"ı değil, fakat, temeldeki aslî görevi olduğu halde, komşusu İranda "Aham Brahmasmî" (Ben Tanrıyım) savından kaynaklanan ve Ahura Mazda-Angra Mainyu düalizmine inançla pekişen bir yönelişle, hükümdarın halkına bir "lûtf u ihsanıdır." Çünkü, adı sonradan Ehrimene dönüşecek olan ilke, Kötülük İlkesi, Angra Mainyu objektiftir; gerçekten vardır. Hükümdar Saoşyant'ı (Kıyamet, Son gün) beklemeden, daha bu dünyada iken, halkına lûtf edip, onu, Kötülük İlkesine karşı koruyacaktır. Türklerde, eğer, hükümdar, İnal gibi "kutu taplamaz" ise, kutun gereği olarak halkına karşı adâlet görevini yerine getirmezse, halkına âdil davranmazsa, halkı da onu terkeder; ortada bırakır. "İlîg budun ertim, ilim amatı kanı? Kimke illig kazganır men?" "Kaganlık budun ertim kaganım kanı? Ne kaganka işig küçig ebirir men?" diye hakan hakkında bir durum değerlendirmesi yapar. Eğer hükümdar âdil ise halkına lûtfen değil de fakat kutunun gereği olarak âdil surette hizmette bulunuyorsa, bu sefer de halkı kendi kendisi hakkında bir durum değerlendirmesi yapar; ve, "Negüke yorır men bu yirde kurug. İligke barayın, kılayın tapug. (Burada niçin boşuna vakit geçiriyorum? Hükümdarın yanına gideyim ve onun hizmetine gireyim) der, hükümdarına hizmete koşar. "Yığılır" (Hakan, yığıl didi ilk varan ben oldum, Tonyukuk. Veya, "Aygıl", akıl ver, dedi). Eğer halk, yasaya uymazsa, bu sefer de Tanrı halkı terkeder, öldürür, yok eder.

Adâleti merkeze veya temele almak, Türklerde "siyâset" kavramının komşusu İran'dakinden farklı şekilde belirlenmesine de sebep olmuştur. İran'da, adâlet, hükümdarın teb'asına bir "lûtf u ihsân"ı olunca, buna bağlı olarak siyâset de "Hükümdarı iktidarda tutmak için ne gerekirse onu yapmak" anlamına gelmiştir. Hükümdar iktidarda kalabilsin ki teb'ası da bundan yararlanıp hükümdarının lûtf edip ihsan buyuracağı adâlete kavuşsun; adâletin, gerçekleşmesi yolunda, malını ve canını versin. Bu bakımdan komşu İran'da "Adâlet Çemberi"nin temelinde "Hükümdarın Saltanat" bulunur. Oysa, Türklerde siyâset, adâlet hükümdarın halkına karşı bir aslî görevi olmakla, Hükümdarın adâlet görevini yerine getirmesidir; halkına âdil dav-

ranmasıdır. "Siyâset" in bu türden tarifi gereği Türklerdeki "Adâlet Çemberi" nin temelinde hükümdarın saltanatı değil fakat devletin ebedî varlığı bulunur. Devlet yerine bazen Mülk veya Ricâl teriminin kullanılmış olmasının Çemberin teşekkülünüm prensibi bakımından bir önemi yoktur. Gerçi bazen, olguda bu prensipten sapmalar olmuştur; ama o zaman da hükümdar hall edilmiştir.

Hal böyle olunca "Adâlet Çemberi" Türklerde şu sırayı takip etmiştir: Devlet (Ricâl veya Mülk) için asker, asker için para, para için reaya, reaya için adâlet. Türklerde, bu Adâlet Çemberi, sadece Merâtib ul-Mevcudât'ın bir yansıması olarak kalmaz; "Kuram" da yine bu Merâtib ul-Mevcudât'ın yansımasıdır. Varlıklardaki bu Merâtib kendisini devriyeler de bile gösterir. Hatırlayalım ki Platon da Çalışanlar, Koruyanlara, Koruyanlar, Yönetenlere, Yönetenler ise adâlete dayanıyordu. Onda adâlet iki ayrı yerde iki ayrı kavramla ifade edilmişti: Birisi İyi birisi Demiorgos (sâni) kavramları.

Türklerde hükümdar imperium'u, hükümrânlık kudreti, hükümdarlık erkini "el (ig) uz (unluk)u, hükümdarlığa liyakati=Kutu, ülüğü Kök Tengri-si'nde almaktadır. Oysa, XIV. Louis "La loi c'est moi" (Kanun benim) demiştir). Ama biz biliyoruz ki Kant'a göre "Kudret aklın hür iradesini elinden alır" ve Nietzsche'ye göre "Kudret iradesi bilme iradesinin önüne geçer." Bu durum ise Platon'un adâleti temele alan âdil ve dindar hükümdarının bir "Filozof-Arhont", bir bilge kaan olması ümidini yok eder. (Mübahat Türker-Küyel, "*Bilge Kagan Bir Filozof-Arhont mudur?*", XI. TT Kongresine tebliğ, 1994). (Krş. Mübahat Türker-Küyel, "*Türklerde Adâlet Kavramının Ontolojik Bir Temeli Var mıdır?*" TT Kongresine tebliğ, 1991). O halde, "bilge-kagan" terimine de bir açıklık getirmek gerekir. Eğer, kudret, aklı "toléré" etmiyorsa, edemiyorsa, eğer, kudret, akla karşı "intolérant" oluyorsa, bir insan, nasıl olur da hem "bilge" olur, hem de "kagan" olur? Yoksa insan, "törü" nün değil de "hükümdarın şahsî insâf" ına mı bırakılmıştır? Acaba Türkler, "Törü"yü, hükümdarın "*şahsî insâf*" ından nasıl korumuşlardır? Acaba, Türkler, bu meseleyi nasıl çözmüşlerdir? Bu çatışkıyı nasıl aşmışlardır? Burada, Aristoteles'in "fronesis" (insanın kötüyü yapmaya muktedir olduğu halde, yapmaması) kavramını hatırlamak bir yarar sağlayabilir. Ama, Türklerde, "Törü"yü hükümdarın "*şahsî insâf*" ından koruyan husus

adâlettir. Burada, asıl, bir de sorunun dramatik bir yanı bulunmaktadır. Sorunun dramatik yanını, biz, ünlü Câhız'ın *Fezâ'il ul-Etrâk* (Türklerin Fazîletleri, Şeşen neşri, 1965, s. 89)inde, gâlip Türk Hakanı (Su-Lu?) ile Horasan'ı zapteden maglûb Arap Kumandanı Cuneyd arasında geçmiş olan o önemli konuşmada açık-seçik görüyoruz. Bu konuşma, hem Türk-İslâm Âlemi'nde, elde yazılı belgesine sahip olduğumuz en eski Felsefe-Din tartışmasını göstermesi bakımından, hem de, Komünizm ve Faşizm gibi totaliter rejimlerin akademik çevrelerce, birer din olarak değerlendirilmiş (H. Batuhan, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi* I, İstanbul 1959) olmaları bakımından bir kat daha önem ve değer kazanmaktadır. Söz konusu olan o konuşmayı Cuneyd şöyle bağlamıştır: "Siz toplumu akıl ile, biz ise din ile varlığın yönetiyoruz. Çünkü, akla göre tedbirli kurtulur, oysa, tedbirsiz kurtulmaz. Ama, tedbirlinin kurtulmadığı, tedbirsizin ise kurtulduğu nice haller bulunmaktadır." Burada, Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ında, 9. Bahis'te, incelemiş olduğu, felsefenin ise "Future Contingents" başlığı altında tartıştığı mesele söz konusudur. Önergelerin doğruluk değerleri ile, varlığın varlıkla doğruluğun (Réalité ile Vérité'nin) mütakabiliyeti meselesini tartışan Aristoteles, istikbale matuf olan tekil veya cüzî önergelerin, daha bugünden, doğru olup olmadıklarını söylemenin mümkün olup olmadığını da kendisine sorduğunda, bu mesele ile karşılaşmıştır. Aristoteles'in almış olduğu misâl, "yarın bir deniz harbi olacaktır" önermesinin, daha bugünden, doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu söyleyip söyleyemeyeceğimiz hususunda idi. Ona göre, bu önermenin doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu daha bugünden söylememiz mümkün değildir. Yarını bekleyip, durumu görmek lâzımdır. Cuneyd'e göre, yarına ilişkin olan tekil veya cüzî her tür önerme ile ifade edilen toplumsal ve ferdî olayı akla dayanarak değil, fakat din ile düzenlemek gerekmektedir. Bu bakımdan, din, kendisini, Cuneyd'e göre, akıl yanında, vazgeçilmez ve zarurî bir gerçeklik olarak ortaya kor. Akla dayanan ve "törü"ye alışmış olan, ama, problemi de gören Türk Hakanı, Cuneyd'e "sen benim ruhuma derin bir kaygı saldın" karşılığını vererek, askerî bakımdan muzaffer olduğu halde, sarsılmıştır, sendelemiştir. Acaba, kaynağını insan aklından alan "törü" mü, yoksa Cuneyd'in, yaymak için tâ oralara kadar istilâ hareketinde bulunmuş olduğu, Tanrı buyrukları birliği olan İslâm dini mi tercih edilecektir? Akıl mı, din mi? Felsefenin ezeli-ebedî

sorusu işte budur. Ünlü Sarton, "felsefenin görevi, bilim ile inancı (dini) te'lif etmektir" (*Introduction to the History of Science*) diyordu. Gerçekten, eğer, insan tarihini açıklama modellerine birer gerçeklik değeri atfetmeden, olgu ile modeli, bina ile iskeleyi karıştırmadan, bu meseleye nasıl bir cevap verilecektir? Gök Tengrisi, evren nizamının, adâletin ilkesidir; hükümdara da, toplumda, adâleti gerçekleştirmek için, kut, güç, ülüg vermiştir; ötesine karışmamıştır. Kutu alan hükümdar, şimdi, istikbale matuf olan, o tekil ve cüzî önermeler mahalli olan toplumda, adâleti nasıl gerçekleştirecektir? Vukua gelip gelmeyeceğini bilmediği bir konuda, neye dayanarak hüküm verecektir? İşte, şimdi, o, bu sorunla karşı karşıyadır. İşte onun için, gâlip hükümdar, kaygı duymaya başlamıştır. Gerçi, hükümdarın "İşig küçig ebirmesi," "törü"ye dayandırılmıştır. Gerçi, hakan, "Türük bodunun ilini, törüsünü ider, tutar", "törüg ider,", "törüg tutar", "törüg kazganır", "törügde üze il ider", "ağır törüg ider", ama, işte bütün bunları kendi "*şahsî insâfî*"na göre değil, erdemlerine dayanarak, "Eçüsin apasın törüsünce ider". Bu hal onun, "törü"yü, rûhun ölmezliğine, Tanrının varlığına dayandırmış olduğunu gösterir. O, "Atalarının rûhu"na inanmaktadır. Gerçi, toplumda, kişi, "törü"nün insâfına bırakılmıştır, yasa veya "yasağ-ı padişahî", hakanın da üstündedir. Burada, Kant'ın, yüzyıllar sonra keşfedeceği (!) bir hakikati, "Tanrı var olmalı, ruh ölmemeli ki olumlu değerler, adâlet, varlık gerekçesini bulmuş olsun" hakikatinin, Türkler tarafından yüzlerce sene evvel nasıl da öncelenmiş olduğunu görmekteyiz. Hakan, böylece, hem, hayatta hükmünü atalarınıninkine uygun yasalar yapıp bilge ve alp olarak sürerken, hem de öldükten sonra hayatta iken kazanmış olduğu "at"ı ve "kü"sü ile, yaşayanların dilinde hayırla anılarak, hep, Atalar Ruhu ile ilişkide kalmıştır. Bu ilişki, Selçuklulardan Osmanlılara, Osmanlılardan Cumhuriyete kadar, "alâ ebed id-devam" ederek gelmektedir. Atatürk de bunu İkinci İnönü zaferini tebrik eden Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bey'e çekmiş olduğu 10 Nisan 1921 tarihli cevabî telgrafta "ervâh-ı ecdâd" terimini kullanarak dile getirmiştir. Ama, şimdi, Hakan karşısında, "Üstteki Gök çökmediği, alttaki yer delinmediği" halde, "Türük ilini ve töresini bozacak" kimseler, felsefî gerekçeleriyle birlikte, belirmiş bulunmaktadır. Türkler için, dikkatler, artık, Yer-Gökten, Kosmos'tan, toplumsal değerlere çevrilmiştir. Daha doğrusu, Türklerin toplumsal değerleri, yeni gelen

değerler önünde, artık tartışmaya açılmıştır. Türklerin tarihi, bize, onların kendi değerleriyle, yeni gelen değerleri, nasıl telif etmiş olduklarını göstermektedir. "Törü" tamamen, yok olmuş mudur? Yoksa, varlığını bir şekilde devam ettirmiş midir? Kısacası, Türkler Müslüman olduktan sonra, İslâm öncesi kendi değerlerinden neleri, ne şekilde muhafaza etmişlerdir? Neleri ne şekilde kaybetmişlerdir? Fârâbî'nin "*Yasa*"yı, "Topluma kabul ettirilen inançlar ve praxisler" olarak tanımlaması ve "*yasa*"yı, "*milla*" ile, "*milla*"yı da Hikmet-Felsefe ile bir tutması, işte, bu çerçeve içerisinde anlaşılabilir. Öyleki, Fârâbî'ye göre, "*milla*", felsefenin bir âletidir, pragmasıdır. Felsefenin toplumda, kendisini bir gerçekleştirme şeklidir; felsefenin praxis'idir; ama, felsefe, "*milla*"nin "*hizmetçisi*" değildir. Gökten alındığı iddia edilen "*milla*" ise, felsefenin "*şebîh*"idir, "*muhakât*"ıdır, "*taklîd*"idir, faydalıdır. Onda, "*Nazarî*" olmasa bile, "*fikrî*", "*amelî*", "*hulkî*" erdemler vardır. "*Milla*"nın faydalı olduğu fikri, Fârâbî'nin öğrencisi İbn Meymûn üzerinden, tâ Spinoza'ya ulaşmıştır. Demekki, Spinoza da bu fikrin etkisindedir. Fârâbî'ye göre, felsefe ile isbat edilen, ama, felsefe ile elde edilmemiş olan şeyler oradadır. Bu gerekçelerle, Fârâbî, "Medine-i Fâzıla'nın (Erdemli Şehir-Devleti'nin) Reisi, elbette, kendisine özgü vasıflarıyla, bir Filozof-Arhont olacaktır", der. (Reîs) "fronesis" sahibidir. Bilge Kagan'a, gelince, o, Tarihi doğru okumuştur; Tarihteki hikmeti doğru anlamıştır; Tarihi doğru değerlendirmiştir; Tarihi doğru değiştirmiştir. O, bize, Anıtlarda, Tarihi, nasıl doğru anlayıp onu değiştirdiğini anlatmaktadır. Çünkü, hayatı yaşamak bir "impératif"tir. Ölmek ise, bir "gergek"tir, bir zorunluluktur. Onun için "*tanatomania*" (intihar), hattâ "*eutanasie*" bile, bir anlamsızlıktır. Her tür düşmana karşı çarpışarak ölmek varken, döşeğinde ölmek küçüklüktür. İşte, hattâ, bütün bu gerekçelerden ötürü, "Şaman, hayattan, Lama ölümden bahseder". Öte Dünya, tıpkı, bu dünya gibidir: şerefle ölümden korkacak bir şey yoktur. İnsan, bu sûretle, nasıl olsa "Atalar Rûhu"nda, tıpkı burada olduğu gibi, ebediyyen yaşayacaktır. Anıtlardan, demek ki, realist ve optimist bir ses yükselmektedir. Bu ses "Gözde yaş... Gönül'de sızı..", "Gönül'deki sabı", "Kuram" oluşturan begleri ve "bodun" önünde, nihilist ve pessimist bir inleyiş yerine, realist ve optimist bir açıklıkla anlatan bir sestir. ("*Bilge Kagan Bir Filozof-Arhont mudur?*" (s. 458) ), Platon'a göre, adâlet, eğer, "Bir devletin koymuş olduğu yasalar" ise, onu, varlık (réalité) ile doğru

(vérité) önermenin mütekabiliyetinden dolayı, kosmik koymak gerekir. Bu koyuşu da, ancak, hem "Cosmos"u, hem de "Adâlet"i tanıyan biri becerebilir. O biri de ancak filozoftur. O halde, "Arhont (kanun koyucu) filozof olmalıdır". Platon'a göre, yasayı, ancak, temele, Tanrı'nın varlığı ile Rûh'un ölmezliğini alarak evreni, toplumu ve insanı tanıyan bir "Arhont", bir "Filozof-Arhont" koymalıdır. Kant da, yüzlerce yıl sonra, bu fikre katılacaktır. Tanrı var olmalı, ruh ölmemelidir ki, olumlu değerler, özellikle de adâlet, teminatını bulmuş olsun. Burada, Fârâbî'nin, "Bizim dilde, hükümdar, kanun koyucu ve filozof kavramları aynı kelimeyle ifade edilir" sözünü bir kez daha hatırlayalım. Fârâbî'nin, burada "Bilge" kelimesini kastetmiş olduğu muhakkaktır.

Toplumda kişi, hakanın "şahsî insâf"ına değil, "törü"nün insafına, yani, adâlete bırakılmıştır. İşte bu yüzden, Kaşgârlı, *Dîvân*'ında, "Zor kapıdan girerse, törü bacadan çıkar". demiştir. İşte, yine bu yüzden, "Şeriatin kestiği parmak acımaz", "Elle gelen, düşün bayramdır". İşte yine bu yüzden, Ulu Hâcib, *Kutadgu Bilig*'inde, adâleti, Kün Togdı'da kişileştirmiş, adâleti onun şahsında terennüm etmiştir. Evrenin akışını taklît ederek, bu akışı bize bir, "körünc" tekniği ile sunmuştur. Bu cihet, onun, eserinde tesbit etmiş olduğumuz, en büyük, en tesirli "métaphore" dur. (Mübahat Türker-Küyel, "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig", *Erdem*, 20, 375-470, 1995)

Bu zihniyet, temel ifadesini "Küfr ile dünya durur, amma, zulm ile durmaz" hükmünde bulmuştur. Ünlü Türkolog Jean Paul Roux, bu ifadeye, "très turque", çok Türklerinkine çalan bir ifade, bir zihniyet gözüyle bakmaktadır (*Histoire des Turcs*). İşte yine bu yüzden, ibâre, Selçuklu veziri Nizâm ül-Mülkün *Siyâsetnâme*'sinin temel önermesini oluşturmaktadır. İşte yine bu yüzden, bu aynı ibâre, Şeyhoğlu tarafından, *Kenz ul-Küberâ*'ya alınmıştır: "el-Mülk yebkâ ma'a'l-Küfr bi'l-'Adl ve lâ yebkâ ma'a'l-Îmân bi'z-Zulm." Eydür: "Padişahlık bâkî olur küfr ile 'adl olıcak ve illâ bakî olamaz îmân ile zulm olıcak" (Kemal Yavuz neşri, Yüksek Kurum Atatürk Kültür Merkezi yayınları, 1991, Ankara, s. 107). İşte yine bu yüzden, adâlet, Koçi Bey tarafından durmadan vurgulanmış, Nedîm'de İbn Sînâ'nın *Kânûn*'u ile bir tutulup, Nabî'de, Şinâsî'de, İbn Sînâ anılarak dile getirilmiştir. Bu ibârenin, ayrıca bizi, tekrar, konumuz olan "tolérance"a, hem de tâ kökünden, bağlamak gibi bir erdemi de bulunmaktadır. Dikkat edilirse, ibârede,

Zülmün karşısında Küfr, "toléré" edilmektedir. Öyleki, bir kimse kâfir olabilir, yeterki zulm etmesin. "Tolérance"ı iyice, belirgince, anlamak için, elde, bundan daha açık-seçik bir ibâre yoktur. Kâfir olabilirsin, ama, zâlim olamazsın, aslâ! İşte Türklerin taassubu da budur: Kâfir olabilirsin, kabul; amma aslâ zâlim olamazsın! Modern toplumlarda, lâik ilkelerin axiому da işte budur. Türkler arasından bu zihniyeti terennüm eden nice Yûnus'lar, Mevlânâlar fışkıracaktır. Bu taassubun (!), konuya ilişkin olan şimdilik en eski vesîkası, belgesi, Soğutça olan Bugut Yazıtıdır. Orada bu "tolérance"ın açık-seçik olarak sergilenmiş olduğunu görüyoruz (S. Klyastorny. U. A. Livşiç, Bugut'taki Sogolça Kitabe'ye Yeni Bir Bakış, çev.: Emine Gürsoy-Naskali, TDAY yaylığı, *Belleten*, 1987, TDK, 1992, 201-241) M.S. 574-584 ta Jinagupta, Sutraları Türkçeye çevirirken, Çin'de Buddist katliamı yapılmaktaydı. Bugut Yazıtı Türklerde birlik uğruna, Buddhizmin himaye edilmiş olduğunu da gösterir.

Ünlü Türkolog J. P. Roux'ya göre, Türklere, düşmanları, fanatik, mutasıp derler; bugün, halâ, Yunan ve Ermeni menfî propagandasının esasını bu iddia teşkil eder. (*Historie des Turcs*. s. 32). Bu iddia karşısında, J. P. Roux, kendisine şu soruyu sormaktadır: Çok uluslu, çok dinli devletlerin başı olan bir devlet, Türk devleti, acaba, nasıl olur da "intolérant" olur? Bu devletlerin, hepsinin bir arada yaşamak için, bir birlik "concensus"u olması gerekir mi, gerekmez mi? Onların aralarında, bir "concensus"a varmış olmamaları, aslında, iktidar iradesine, iktidar ilkesine aykırıdır. "Concensus"un reddi, iktidarı kaybetmek anlamına gelir. "Kiliseler"i, "Eklesya'yı, dinî cemaatleri organize etmek işi, federasyonun başındaki metbû devletin işidir, tıpkı, etnik gurupları organize etmek işinin de onun görevi alanında olması gibi. Konfederasyonun lideri Türk devleti, herkese, Taoculara, Hristiyanlara, Müslümanlara, Buddhislere..., herkese, yerini vermiştir. Yine, J. P. Roux'ya göre, Türklerde, tabiat üstü güçlere karşı, ya doğuştan ya da endişeden ileri gelen bir korku hali mevcuttur. Türkler, yağmaları sırasında, ruhbanı rahatsız etmemişlerdir. Türkler, sonsuz sayıda, "Tolérance Fermanları" yayınlamışlardır. Onlar, bu fermanlarla, söz konusu olan her bir "culte"ün serbestçe ifâ ve icrâsına izin vermekteydiler. Türkler, kendilerine ittiba etmek şartıyla, her tür ruhbanı vergiden muaf tutmaktaydılar. Türkler, din konusunda sonsuz bir merak sahibiydiler. Türkler, İslâma kavuşmadan önce,

hemen hemen, dünyada mevcut olan bütün dinleri denemişlerdir. Müslüman olduktan sonra bile, öteki inançlara karşı olan ilgilerini, azaltmakla birlikte, yine de sürdürmüşlerdir. Kutsal metinleri çevirtmişlerdir. -Biz, buraya, Hocazâde'ye Felsefe-Din tartışması konusunu ısmarlayan Fâtih'i ve bu tartışmanın ana kitabı olan Gazâlî'nin *Tahâfüt*'ünü Türkçeye çevirten Abdülhamîd, II yi de ekleyelim (Bkz. Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt* Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Doktora tezi, DTCF, 1954). Din adamlarını, her "culté"ten temsilcilerin hazır bulunduğu kollokyumlarda (Hazarlar) sorgulamışlardır. Hindûlaşmış Türk Hükümdarı Ekber Şah, İslâma dayanan, ama, "hétérogène" öğelerden karılmış yeri bir görüş bile teklîf etmiştir. Halkının, hükümdarının dinine mensup olmasını isteyen Avrupa'nın tersine, Türkler, bir "ekümenizm"i dayatmışlar, "coexistence pacifique"(Sulh içinde bir arada yaşama) imkânını savunmuşlardır. İşte, bu suretle, Türkler, dünya medeniyetine, desteklerinin en büyüklerinden birini vermişlerdir (s. 93). Türklerde, "Kagan", "Cosmos"un "garantisidir." Halkının karnını tok, sırtını pek tutmakla ve onları eğitmekle görevlidir. Bir Çinlinin şahadetine göre, Hakan, "Mes tribus vivent dans l'abondance, cela me suffit" demiştir (s. 98). Halkın ilk görevi de, Hakanına itaat etmektir. Düşmana boyun eğmek ise bir cinayettir. Sadakatsizlik asla affedilmez. Din yüzünden harp etmek bir Türk özelliği değildir: "La guerre des religions n'est pas turque" (s. 107). Sogutça Bugut yazıtı, Buddhizmin Türkler üzerindeki etkisini gösterir ise de, Tonyukuk, askerî gerekçeler ile, Buddhizme karşı çıkmıştır: "... Buddhizm ve Lao Tze, insanlara yumuşaklık ve inkiyadı öğretir. Bunlar, savaşçılara yararlı öğretiler değildir." Türkler, Hristiyanlara, Nestûrîler'e, Manikeistlere, Buddhistlere, Yahudilere (özellikle Hazarlar'da) karşı "tolérance" siyaseti gütmüşlerdir. Kendi dinlerini saklayarak, ondan temelde vazgeçmeyerek, üniversal dinlere inançlara açılmışlardır (s. 109). "İşte, bu da, Türkleri yüksek bir kültüre dahil etmiştir: "... faire entrer les Turcs, au sein de la haute culture et offrir au monde ce spectacle inouï d'une véritable écumenicité" (s. 109).

Türkler, bir arada sulh u sükûn içerisinde yaşamak imkânını kudretle tasdik etmişlerdir: "Les Turcs affirment avec vigueur la possibilité de la coexistence pacifique." Onların, Üniversal medeniyete, en büyük desteklerinden birini vermiş olmaları vâkıası da işte budur: "... et, c'est là un des leurs

plus grand apports à la civilisation" (s. 33). Türkler, dünyada, hiçbir örneği daha bulunmayan bir "tolérance" sergilemişlerdir" (s. 237). "Türkler, ilk inançlarına sâdik kalarak da her tür dinî denemişlerdir. İşte, ünlü Türkolog, din tarihçisi, bilgin J. P. Roux'nun hayatının 40 yılını vererek yapmış olduğu incelemelerle varmış olduğu neticeler bunlardır.

Türklerin, "*fark*"ları, "*fırak*"ı "*cem*" etmek yolunda dayanmış oldukları iki kavramdan adâleti gördükten sonra, gelelim, şimdi, öteki kavrama, Gönül'e.

Türkler, meselâ, "Tantrik Buddhizm'de olduğu gibi, evren yasasının veya toplum yasası "*dharma*"nın veya "*Nom*"un, Tanrının veya Tanrıların bile bir *maya* (hayâl, "yok, kurug") sayıldığı hallerde, onların yerine Gönül kavramını geçirmeyi, Mahayânâ'ya sarılmayı başaramışlardır. Eseri elimize geçmiş, şimdilik en eski şairimiz olarak görünen Çısıya Tutung, bu gerçeği şöyle dile getirmiştir:

"Burxan kentü Köngül erür köngül ok burxan

"Köngültin taş negü nom bar,

"Yangıldukta, çın burxannı Köngül tiyürler

"Yangılmadukta, köngülün ok burxan tiyürler (*Eski Türk Şiiri*, Arat neşri).

(Burxan'ın kendisi bizzat gönüldür. Gönül dışında ne gibi töre var? Yanılınca asıl burxan'a gönül derler: yanılmadıkları vakit de bizzat gönüle burxan derler). Demek ki, Çısıya Tutung'a göre, insan, ancak, "Köni ögeli bügü yol"a girince, Doğru Yolu tutturunca, ancak "Közi yaruk iduklarka yakın barınca" (Dengeli, adâletli, doğru yola girince ve hikmete erince, gözü doğruyu gören kutsal kişilerle birlikte olunca, yanılmayınca), bundan böyle, artık, yanılarak "Tanrı'nın tâ kendisi Gönüldür" demez, yanılmayarak, "Gönülün tâ kendisi Tanrıdır", der. (*Eski Türk Şiiri*, neşreden R.R.Arat, 3. bkz. 1991, s. 121). Bu ise, insan gönlünün Tanrı veya tanrılık mertebesine çıkarılması demektir. Bu tema, bütün Türk-İslâm tarihinde, hiç dur durak bilmeden, işlenmiştir; "transposé" edilmiştir. "Kıblegâh-ı Kibriyadır. Yıkma kalbin kimsenin" gibi, "İstemegil Hakkı ırak. Gönüldedir Hakka durak" gibi. Hayret! Acaba Çısıya mı konuşuyor, Yûnus mu konuşuyor? Yoksa her ikisi

bir ağızdan mı konuşuyor? Bu durumda, gönül, gerektiğinde, yasanın yerine geçirilebilen temel kavram olarak karşımıza çıkıyor, Mahâyana ile, yani, Büyük Gemiyi, Toplumu, kurtarmak ile, bütünleşebiliyor. İnsanı da dünya acılarından (*Samsara*'dan) alıp *Moksa*'ya (selâmet sahiline) ulaştırıyor.

Bu noktayı sindirebilmek için, Türklerin, İslâm âleminde, "tolérance"ı nasıl yaprak yaprak açıp yaşattığını görmek için, ilkin, burada, yazılı tarihte ilk örneğini Sumerlilerde görmüş olduğumuz, sonradan, Semavî Kitaplarda, "Tekevvün, Génération, Yaratılış" başlığıyla verilmiş olan olayı, bütün ön Asya'nın tanıdığı olduğu bir fikri, hatırlamak gerekecektir. Sumerli yaratıcı Tanrılar, "Yaratma Odası"nda, nehir kıyısındaki çamurdan, Tanrılara hizmet etmesi için, bir insan figürü biçimlemişlerdir. Bu figürün hareket etmediğini görünce, Tanrıça Aruru, kendi "nefes"inden, ona, "dışarıdan" (Aristoteles'in "*turatan*"ı) üfleyerek, can vermiştir. Bu canlanan figürün kürek kemiğinden kadını, "Lady of Ripp"i, yaratmışlardır. Sonra, Tanrılar, insanın kalbinde, kendilerine bir yer, bir "*kyklos*", bir "*bercail*", bir sığınak, bir barınak, bir "durak" (Yûnus) hazırlamışlardır. Felsefede "*Creatio Dei*" denen bu olay, yine felsefe, "*Imitatio Dei*" denen ve insana bir *ethos*, bir ahlâki amaç olarak sunulan sununun temelini oluşturmuştur. Bu nokta anlaşılmadan, gönülün, varlığın temelinde bulunduğu savı anlaşılmaz.

Bu gelenek, insanların hepsini, gönüllerinden dolayı, aralarında fark gözetmeksizin, Tanrı mertebesinde görmek istemek geleneği, insanlar arasındaki farkları, Tanrı önünde, "toléré" etmek düşüncesi, Yûnus Emre'de, en belirgin ifadesini bulmuştur. Yûnus, bu görüşünü anlatmak için, ilkin, insanların hepsine bir dâvet çıkarır:

"Gelin tanış idelim

"İşin kolayın tutalım

"Sevelim sevillelim

"Dünya kimseye kalmaz.

Yûnus'ta "*fark*"ları "*cem*" etmek amaçtır. Gerçi, ilkin, bu amacı anlamak, bu amaca varmak hayli zordur:

"Özenip gelmegil.

"Varacağız uzun yola.

Ama, bu amaca ulaşmak imkânsız değildir. Çünkü:

"Bin Hamzaca kudret vermiş kadir Çalap 'ışk erine.

Hele, insan, kalbini temizleyip kin ve kibirden arınmışsa, birlik önünde varlığından vaz geçmişse,

"Gönül pisin yudunusa, kibr ü kini kodunusa

"Bu tevhîd tonun giyen, varlığın yoğa sayan.

"Bellü bilün. Bu yolda ka'im duran ol erdurur.

"Er" in tarifi, bahadurdan kayarak, "kendi kendisiyle, kendi nefsiyle çarpışan kişi"ye ad oluyor. Bundan sonra atılacak ilk adım, hiçbir dini kötülememektir. İnsanların, eksikliklerini teşhir etmemektir:

"Bakgıl kendü dirliğine

"Kimse aybın gözetmegil.

"Ko seni beğenmeği

"Varlık evini bir yık

"Varlığın yoğa değşür.

Yaratılmışlara aynı gözle bakmak gerektir. Aksi halde, insan, kendi inancının en yüksek mertebesinde bulunsa bile, o kimse, aslen, inançsız sayılır:

"Cümle yaratılmışa bir gözünen bakmayan

"Şer'in evliyasıysa da hakikatte asîdir.

"Hakikatin kâfiri. Şer'in evliyasıdır.

Yûnus gibi düşünenler, kimseye düşman gözüyle bakmazlar.

"Biz, kimseyi düşman tutmayız.

"Ağyar dahi dostdurur bize.

Hattâ, Yûnus gibi düşünenler karşısında kendisini yabancı hissedenlere, onlar, ilenmezler; bilakis, hayır-dua bile ederler:

"Her kim bana ağyar ise, Hakk Tealâ yâr olsun ana.

Onlar, hiçbir kimsenin dinini aykırı bulmazlar: "Biz kimsenin dinine hilâf dimeyiz. Hattâ, onları kendileri kabul ederler: "Biz, bizi koyalım, anlar biz olalım." "Birliği tuyanlar ikilik koyalar."

Çünkü, Yûnus gibi düşünen âşıklar, dinler arasında bir ayrım gözetmezler:

"Âşık bilmez din diyanet.

Çünkü, âşıklar, evvelce sahip olmuş olduğu dini veya başkalarının dini- ni bırakmış olan kimselerdir: "Din u milletten geçer, ışk eseri tuyan". "Mez- heb ü dini ne bilür kendini yoğa sayan? Yûnus gibi düşünen âşıklar, "Yetmiş iki millete" derin saygı gösterirler:

"Yetmiş iki millete kurban ol, âşıkısan.

Yine Yûnus gibi düşünen âşıklar, hem birbirinin hem de Tanrı'nın dos- tudur:

"Sen, gerçek âşıkısan Dost'unun dostuna dost ol.

Yûnus gibi düşünen âşıklar, insanlar ve Kutsal Kitaplar arasında bir ayrım yapmazlar:

"Şeyh ü danışmend ü velî

"Cümlenin birdir er yolu.

"Sen sana ne sanırsan ayruğa da onu san.

"Dört Kitabın ma'nisi budur, eğer, varısa.

"Hâss u âmm u mûtî âsî Dost kuludur cümlesi.

Yûnus gibi düşünen âşıkın işi sevmektir, benliğini silmektir:

"Ben gelmedim da'vîyi için

"Benim işim seviyiçin,

"Derviş Gönülsüz gerektir.

"Söğene dilsiz gerektir

"Döğene elsiz gerektir

Burada, Yûnus, Gönül'ü, onun zıddı olan, kibir mânâsında almaktadır.

Bu dâvetten ve yönlendirmeden sonra, Yûnus, kendi dini İslâm'ın düşmüş olduğu ayrılıklar ve *farklar* karşısında "tolérance"ını sergilemeye devam eder: Şeriatla tarîkatın aynı olduğunu, Hulefâ-i Râşidîn arasında bir fark görmediğini söyler: İmamet Meselesinin getirmiş olduğu "*firak*"ı bir çırpıda siler; uzaklaştırır:

"Hakikat bir deniz. Şeriat onun gemisi.

"Çokları gemiden çıkıp deryaya dalmadılar.

"Mumsuz baldır Şeriat. Tortusuz yağdır tarîkat.

"Dost için balı yağa neyçün katmazlar?

"Ebu Bekr ü Ömer ol din uluları

"Aliyy-i Murtaza Osman benimdir

Sonra, gönüle dayanarak başardığı "tolérance"ını, sadece İslâm için değil, bütün İslâma aykırı olan inançlara da ulaştırır:

"Hak bir Gönül virdi bana ha diyince hayran olur.

"Bir dem varır mescidlere yüzün sürer anda yire

"Bir dem varır deyr'e girer; İncil okur; ruhban olur.

"Bir dem gelir, İsî gibi, ölmüşleri diri kılar.

"Bir dem girer, kibr evine Fir'avn ile Hamân olur.

"Bir dem döner Cebra'il'e, rahmet saçar her mahfile.

"Bir dem gelir gümrâh olur miskin Yûnus hayrân olur.

"Seni sevenlerin ola mı akli bir dem usluyusa bir dem deli", der, ve müteessir olarak ekler:

"Yetmiş iki millete, suçum budur, Hakk didim.

Karşı inançlar önünde kendi vaziyetini anlattıktan sonra, "tolérance" gösterdikten sonra, Yûnus, bu sefer, hücumla geçer, adetâ, "intolérant" olur:

Sorguya çeker: tavsiyelerde bulunur: tedbir alır; tehdit bile eder; karşı inancını bildirir, değerlendirmelerini arka arkaya serer; sıralar; dizer;

"Gayrıdır her *millet*ten bu bizim *millet*imiz.

"Hiç dinde bulunmadı dîn ü diyânetimiz.

"Bu dîn ü diyânette, dünya vü âhirette

"Küfrile imân dahi hicâbdır bu yolda.

"Safâlaştık küfr ile imanı yağmaya verdik.

"Âşıklar arasında Cebrâ'il dakı hicâbdurur.

"Oruç, namaz gusl ü hâcc hicâbdır âşıkın.

"Oruç namaz zekât hâcc cürm ü cinayettir.

"Bu sohbeta gelmeyenler, Hakk sesin almayanlar

"Sürün anı bundan gitsin. Turur ise çok iş ider.

"Var, kardaşın öldür! Dakı avradın boşa!

"Anana kabin kıydır! Hakk'ı ayan göresin.

"Dervişin eli uzun. Çıkarır münkir gözün.

"İşk kılıcın kuşanıp cümle kırasım gelir.

En sonda yumuşar, asıl meramını anlatır:

"İşk ile çalındı kalem. 'İşka yesürdürür âlem.

"İşk adıyla kaimdurur Yir ile Gök, çerh ü felek (Yûnus'un "Amentü"sü)

"Sultan ile bilişen, yoğiken vara benzer.

"Kimde ki var bir zerre 'ışk, Çalap varlığın andadır.

"Âşık mı dirim ben ona, Tanrı'nın uçmağın seve?

"İşktan haber eyitmesin kim dünya izzetin seve.

"İşktan da'vî kılan kişi hiç itmesin hırs u hevâ

"Rüzgâr uğramaz 'İşka.

"Âşık öldü diye selâ vireler. Ölen hayvandurur. Âşıklar ölmez.

"Kogıl ölüm endişesin. Âşıklar ölmez.

En sonda rahatlamıştır: çünkü, *farklar*, artık cem' olmuştur, "tolérance" etkisini göstermiştir:

"Hakk'ı gerçek sevenlere cümle âlem kardeşdürür.

"İstemegil Hakk'ı ırak. Gönüldedir Hakk'a durak.

"Dost'un evi Gönüllerdir. Gönüller yapmaya geldim.

(V). Felsefe metinlerinden öyle anlaşılmaktadır ki, "Varlık"ın veya "Düşünceye konu olan obje"nin tâ kendisi, incelendikte, (*Proclus Commentary on Plato's Parmenides*, Trans. by. R. Harrow-John M. Dillor, 1987, Princeton) onun Aynı mı yoksa Gayrı mı, değişgen ve devingen mi, yoksa duragan ve dingin mi, Bir mi Çok mu olduğu da sorulagelmıştır. Ardından, bu varlığı veya objeyi ifade eden bir dilin var olma imkânı gündeme gelmiş, konuya bir yüklem yüklemenin mümkün olup olmadığı da sorulmuştur; irdelenmiştir.

Sokrates'in, Plâton ve Aristoteles gibi "Büyük öğrencileri" ile Kynikler, Kyreneliler ve Elis-Eretreialılar gibi, "Küçük öğrencileri" nden olan Megaralılar, bu konu ile uğraşıp durmuşlardır. Platon, varlıkların içinde bulundukları cins ve nevileri birbirinden ayıran "ayrım"ı tesbit edip, çokluğu birlik altına almış olduğu "cinsleri de birbirlerinden, dikkatle, ayırır" iken, Aristoteles, bunlara, "Hâssa" ve "Araz"ı ekleyerek, "Bir konuya bir yüklem yüklemek, acaba, mümkün müdür, yoksa değil midir?" sorusuna "Evet, mümkündür" diye cevap vermiştir. Megaralılar ise, "Hayır, mümkün değildir" diye cevap vermişlerdir. Çünkü, demişlerdir, bir önerme kurmak için, ilkin, varlık, sükûnette olmalıdır. Çünkü, değişen hakkında, o değişip durduğu için, onun hakkında, ne "dır" ne de "değildir" diyemeyiz; ve, sonuçta, bir önerme kurulamaz. Varlık sâbit olsa, sükûnette olsa, bu sefer de bir önerme kurulamaz; çünkü, bir konuya bir yüklem yüklemek işinin kendisi, hem bir harekettir, bir değişmedir, gayrıdır. Bu durumda, önerme kur-

mak için, aynıyı aynı ile değil, aynıyı gayrı ile birleştirmiş halde oluruz. İşte bu yüzden de, bir konuya bir yüklem yükleme işlemi bir çelişkiye düşme işlemine dönüşür; yine önerme kurmak mümkün olmaz. Önerme kurmanın kendisi bir harekettir; ve, bir hareketlinin bir hareketsiz ile, yani, konu ile çakıştırılması işlemi de, yine, Aklın İlkelerine aykırıdır. Demekki, bir önerme kurma işlemi yapmak demek, Çelişkisizlik ve Özdeşlik İlkelerine aykırı şekilde hareket etmek demektir. Megaralılar, böylelikle, önerme kurma faaliyetinin veya bir konuya bir yüklem yükleme işinin ve işleminin bilginin, iletişimin, sonuçta, konuşmanın bile, mümkün olmadığı neticesine varmış oluyorlar. Bir konu hakkında bir önerme kurmanın mümkün olmadığına inanan Megaralı zihniyette bir düşünür, "Tolérance" nedir? sorusuna bir cevap veremeyecektir, onu cevaplandıramayacaktır. Bu tutum ile bir nihilist tutum veya her şeyi her şeye yüklem yapan bir kişinin veya bir Sofist'in davranışı arasında, sonuç itibarıyla, fark kalmaz. Çağımızın, Russell'in öğrencisi ve arkadaşı olan, ünlü düşünürü Yeni-Pozitivist Wittgenstein da, başka yollardan, ve, farklı gerekçelerle, Megaralılar ile, aynı sonuçlara varmış bulunmaktadır. Öyleki, ona göre, "İnsan, konuşamadığı yerde, hiç olmazsa susmasını bilmelidir" (*Tractatus*).

Ama, Pithagorasçılar'ın "Susanlar"ı eğer, din törenini "Susarak" idare eden bir Brahman rahibi gibi, bir görev ifa etmiyorlar idi iseler, onlar, daha çok, bu sûretle, yani, "susmakla", bir gizli cemiyetin üyeleri olarak, almış oldukları eğitimi yansıtır görünümde olmalıydılar, tıpkı dinsel veya siyasal veya daha başka gerekçelerle kimliklerini saklayan, kendilerini gizleyen bazı cemiyet üyeleri gibi, "takıyye" yapan veya "kitman"ı tercih eden Batınîler gibi, veya gerçeği görüp, doğruyu ise söylemenin ve işitmenin, toplumsal ilişkilerde, her zaman, "*makbûl*" tutulamayacağına inanan Çinli hikmetinin timsâli olan, gözünü, ağzını ve kulağını kapayan o üç maymun gibi, yahut, "Duyduğunu duymaza gel, gördüğünü görmeze", "Vardığını yir körüse gözünü gırp da giç", "Boğaz dokuz boğumludur", "Dilini dutanın dirliği olur", "Hurşit. Ne söyle ne işit", "Dilim seni dilim dilim dileyim. Başıma gelen halları senden bileyim", "Elini, dilini, belini sıkı tut", "Doğru söyleyeni dokuz köyden kovarlar" uyarılarının, yakınmalarının ve hikmetlerinin delâlet ettikleri gibi. Pithagorasçıların, susmakla birlikte, "çok şey biliyor" veya "çok şey bilmiş" veya "çok oyun bilmiş" birer "Yalancılar Şâhı"

olmakla tavsif edilmiş bulunmaları da, ayrıca kaydedilmiştir. Nitekim, "Hikmet"in bir manâsı da, çok şey bilmek, maharet, beceri değil miydi? (İbn Meymûn, *Delâlet ul-Hâ'irîn*, Atay neşri).

"Tolérance"ın felsefî boyutunu, tesâmuh, ayırma, başkaya, gayrıya, ayruk'a başkasına, "aykırı başka"ya, varlıkta (ve doğrudan da) yer açmak, varlıkta yer bulmak, varlıkta yer vermek, varlıkta yer tanımak gerekçesiyle, —işte bu gerekçeden dolayı, tesâmuh, ile, semahat "Başkasının Ben'i'ni öne çıkartmak üzere, kendi benliğini geriye çekmek" erdemi olan *sehâ* ile *sehâvet* ile de bir gitmektedir. *Destan*'da, Enkidu'nun Kalkamış'a karşı yapmış olduğu "Beau geste"nin anlamı bu idi. Demek ki "sehâvet" erdemi bir kahramanlık erdemi idi—, bir insanın, kendini, ister olumlu isterse de olumsuz duygular içerisinde olarak, bir çeşit sınırlaması olduğuna göre, *Sofistes*'inde, varlığı "Aynı" ve "Gayrı", "Bir" ve "Çok", "Hareket"ve ""Sükûnet"" kategorileri içerisinde inceleyen Platon'a dayanarak da, anlayabiliriz. Hattâ, "aynı"- "gayrı", "hareket"- "sükûnet" sorunu, yine, Platon'un *Parmenides*'inde incelemiş olduğu, varlıkta "Birlik", varlıkta "Çokluk" sorununun tâ kendisi olduğuna göre, Platon'a olan ihtiyacımız, daha da artmaktadır.

Platon, *Sofistes*'inde, kendisi ne bir sofist, ne de bir Herakleitosçu olmaksızın, aynı bir konuya iki zıt yüklemi birden yüklemenin nasıl mümkün olduğunu (A var, B de var. A, A dır: B de B dir. Eğer, A, B nin zıddı ise, o zaman, A, B olarak var-değildir. Ancak, A, B-değil olarak var-değildir, yani, A, A dır), zıd cinslerin birbirlerine, "bakımından", "açısından", "göre", "hasebiyle", "olarak"... gibi kavramlara dayanarak, "iştirâk" (*koinonia*) etmeleri sûreti ile göstermiştir. Öyleki, "Hareket hareket olmak bakımından, kendi kendisinin aynıdır" (veya aynı şey demek olan: "Hareket harekettir"), ("Hareket, hareket olarak vardır") ama, "Hareket, sükûnet olmak bakımından, kendi kendisinin aynı değildir" (veya aynı şey demek olan "Hareket, sükûnet olmak bakımından, hareket değildir" ("Hareket var değildir"). "Hareket, sükûnet olmak bakımından, kendisinin gayrıdır", kendisi değildir; kendisinden başkadır". "Hareket sükûnet değildir" "Hareket, sükûnet olarak var-değildir". "Hareket, sükûnetin gayrıdır". "Hareket başkadır, sükûnet başkadır". "Hareket, sükûnettir" diyemeyiz. Demekki, aynı bir konu hakkında, burada "Hareket" hakkında, hem "var" hem de "var-değil", hem

"....dır", hem de "... değildir" denilebilmektedir, ama, aynı bakımdan değil, ayrı ayrı bakımlardan, denilebilmektedir: Biri "kendi" olmak bakımından, biri "kendi-değil" olmak bakımından. Hareket, kendi olmak bakımından, kendinin aynıdır ("Hareket, hareket olarak, vardır." "Hareket harekettir"). Hareket, kendi-değil olmak bakımından ise, kendi-değildir, kendinin gayrıdır (Hareket, hareket-değildir).

Unutmamak gerekir ki, var olmak veya varlık bir yüklem değildir. Ancak, eski Yunanca'da, "*estin*", hem, konuyla yüklemi birbirine bağlayan bağlaç (*copula*) olmak, hem de varlık bildirmek gibi, iki fonksiyonu haizdir. Bütün karışıklıklar, buradan çıkar. "dır" ile "var dır" fonksiyonlarının ayrılmamış olması, bu dilde, bir çok problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Çünkü, "A, B dir" önermesinde, ne A'nın ne de B'nin, *gerçekten* var olup olmadıklarını anlayamayız, "dır" dan "varlık"a geçemeyiz. Türkçede, "A, B dir" önermesinde, dır'dan A'nın ve B'nin var olduğunu çıkaramayız. Bundan, ancak, A ile B, eğer var iseler, aralarında olumlu bir bağlantı olduğu anlaşılır. Ama eğer, "A, B olarak var dır" dersek, o zaman, A'nın var, hem de B olarak var, olduğu anlaşılır. Bu hal, Türkçenin yapısal olarak, ontoloji yapmaya ne kadar da elverişli olduğunu göstermektedir.

Aynı bir konunun kendi zıddını, yine kendi üzerine yüklem olarak alması işlemi, işin içerisine, önemini Fârâbî'nin de vurgulamış olduğu üzere, *bakımından* kavramı sokulduğu için, bu, Platon'a göre, sofistin, aynı bir konuya, aynı zamanda, aynı bakımdan kendinin zıddını yüklemesi ve bunu retorikle gizlemesi değildir. Ne de ayniyetin varlıkta bir karşılığının olmadığına —Bu kuralın kendisi hariç —inanan şu Herakleitosçulara, şu "Çift boynuzlulara", yani, varlıkta kutupluluğa, polariteye inananlara itibar etmektir. Aynı bir konunun kendini ve kendinin zıddını yüklem olarak alması işleminde, konu, her ne ise, işte o olarak kalmaktadır. Ona, sadece, birbirinin zıddı olan yüklem, *bakımından* eklenerek, yüklenebilmektedir. İşte onun için bu hal, bir çelişki teşkil etmemektedir. Yazında, "Platon'da, zihnin diyalektiği" denen şey işte budur. Felsefede, bir konuyu "négation"larla belirlemek tavrının kökü de işte, yine, buradadır. Meselâ, tesâmuhu "taassub-değil" olarak, negasyon ile belirlemek gibi. Zihnin, bir konuyu negasyonlarla belirlemekten ibaret olan bu tavrını, varlığın tâ kendi-

sine taşımak isteyen düşünürler ve onları takip eden sanatçılar da bulunmuştur: Plotinos, Proklos, Nicolaus Cusanus, Hegel, Nietzsche, Hölderlin, Goethe... gibi. Bu tutuma, varlıkta, düşüncede, değer'de, her konuda (*to pan, to pantalos*), zıdların birliğini (*Coïncidentia oppositorum*) aramaya, belki de, alışılmış olan bu modelin etkisiyle, onlara bunu yakıştırmaya, "Felsefe yapmak" gözüyle bakılmıştır. Bu tutum felsefenin geleneği sayılmıştır. Varlığı zihinde mütalea ederken, yürünen yoldan, kullanılan yöntemlerden biri de, gerçi, onu zıdlarıyla belirlemek olmuştur. (Negatif Teoloji gibi). Ama, bu, ele alınan herhangi bir varlığın zıdlardan örülmüş olduğunu göstermez; ve, insana, "dışarıdaki" objeye (Bu obje ister mekânsal olarak dışarıda bulunsun, isterse de "düşünme aktının dışında, ama, zihnin içinde bulunsun, farketmez. Çünkü, her iki halde de obje, "düşünme aktı" dışında olan objedir. Fenomenologlar, doğru tesbit etmişlerdir: Düşünülen obje başka bir şeydir, düşünce aktı başka bir şeydir. Bu cihete, bütün Orta Çağ'da, Fârâbî, İbn Sinâ başta, dikkatler çekilmiştir) zihnin bir oyuncuğu, bir "convention"u muamelesi yapmaya izin vermez. Bunun karşıtı yöntem, konuyu, insanın, onu zıdların-dan arındırarak kavrayabilmesidir. Bilimde, birkaç konvansiyonel ilke kabul edilmiş olmakla beraber, deneyimsel yöntem uygulanırken, lâboratuvarı, rasathanede, hastahane ve kütüphanede uyulan protokol de işte budur. Bu gerçek şu dizede, Türk-İslâm âleminde, çoktan, dile getirilmiş bulunmaktaydı:

Gerçi zıd zıddunsuz bilinmez

Ve lîkin zıd içinde zıd bulunmaz

Çünkü, "var"ı ("dır"ı), söz ile, cümle kurarak, "var-değil (değildir) haline sokan veya bunun tersini yapan kimse, ancak, dil ile, telkin ile, retorik ile "evcil hayvanı" avlayan, avcı sofisttir. Eski Lâtince literatürde, "Artes luducrae" (Düzen kurma sanatı) buna yakın düşünülmüştür. "Oyun", "oyunbaz", "Kırk düzen kurma", "Kırk düzen düşünen", "Çok bilmiş. Çoban oynatmış takımı"... terimleri, âmiyane olmakla birlikte, bu bağlamda düşünülebilir. Yukarıda geçen Horasan fâtihi Cüneyd'e, muzaffer Türk Hakanı, "Biz hile bilmeyen bir milletiz. Hileyi ancak harpte yaparız" demiştir.

Felsefe yapmanın "Diyalektik yapmak", diyalektik yapmanın ise, bir konuya, konunun kendisinin zıddını yüklemek olduğu görüşü. M. Ö. VI.

Asırda, Doğudan Batıya, bir uçtan bir uca, Çin'de, Hind'de, İran'da, Ön Asya'da, eski Yunan'da, Mısır'da, bütün ılıman kuşak kültürlerinde yayılmış ve doğru yol olarak kabul edilmiş bulunuyordu: Çinde *Wu-Wei'e*, *Ying-yan'a* inanç, Hind'te "*Neti neti*", İran'da iyi-kötü, aydınlık-karanlık ilkeleri, Budd-hizm'de "Söndürmek üzere tutuşturmak", ("Uyur idik uyarıldık"), eski Yunan'da, Pithagorasçılarda "Zıdların birliği" Herakleitosçılarda Tanrının kendi içeriğini kutuplu karşıtlar halinde dışa vurması, mistiklerde, bazı Mutasavvıfede, varlık ile onun karşılığı olan doğru bilginin aynılığı, Hind düşüncesinde düşünen ile düşünülenin aynılığı (*samadhi*)... Bütün bu halleri, varlıkta, bilgide, değerde, duraganla değişgen arasında gidip gelen, salınan insanın en eski bir serüveni olsa gerektir. Türklerin masallarında "Bir varmış, Bir yokmuş", "Çok demesi günahmış", "Bir silkinip filân şey olmak" (metamorfoz teması), durmadan sakız çiğneyen dev anasının sağ göğsünün sol omuzunda, sol göğsünün sağ omuzunda olması, "açık kapının kapanması, kapalı kapının açılması", "Âl-i Çinggiz oyunu", veya "Ali Cengiz oyunu" (Darı-Tavuk-Tilki-tez-antitez-sentez diyalektik adımları), "Çin işi Japon işi, Bunu bilir iki kişi. Biri erkek biri dişi" tekerlemesi, "Atın önüne et, itin önüne ot" şaşırtmacası veya tedbiri, "İti ite kırdırmak" hilesi, "Maşa varken elini yakmamak" uzgörürlüğü, "Yagıya yagı itmek" hikmeti, Saman-kul'un "Bu hayatta siyah ile beyaz, gündüz ile gece, kötülük ile iyilik hep beraberdir'i, Mutasavvıfenin bir kısmında görülen "Tayy-ı mekân" kerameti, Erik dalına çıkıp anda üzüm yemek gibi daha nice zıdların birliği bu kabil-dendir. Demek ki, Türkler, bütün ılıman kuşak kültürlerinde olduğu gibi, "işin diyalektiğini"(!), çok öncelerden bilmekteydiler. Bu konu şairin dilinde güncel olarak da dile getirilmiş bulunuyordu: "Sabah olmaya başladığında, zaten, akşam olmaya başlamıştı", "Ben doğduğum andan itibaren, zaten ölmüşüm" gibi. "Nasıl doğmakla başlarsa ölüm, ölmekle başlar hayat" gibi.

Burada, tesâmuhun felsefî boyutunu ortaya koymak amacıyla durumları değerlendirirken, şunları tesbit etmiş bulunuyoruz: 1. Megaralılar gibi, önerme kurmanın imkânsız olduğunu söyleyenler vardır. Bunlara göre, tesâmuhun ne olduğu veya ne olmadığı hakkında bir önerme kurulamaz. Bunlarla Nihilistler arasında varlık, bilgi ve değer alanlarındaki sonuçlar bakımından bir fark yoktur. Çünkü, nihilist Gorgiyas da "Hiçbir şey var değildir.Var olsaydı bile bilinemezdi. Bilinseydi bile başkasına nakledile-

mezdi", diyerek, sonuçta, bilginin, iletişimin, önerme kurmanın imkânsız olduğunu söylemektedir. Böyle bir zihniyete göre, tesâmuh veya "*tolérance*" diye bir şey, var olmuş-var olmamış, bilgisi edinilmiş-edinilmemiş, bir değer sayılmış-sayılmamış, bunların bir önemi yoktur. Çünkü, nasıl olsa her şey, sonunda, hiçe müncele olacaktır. Nihilist ile "Her şey her şeye (özellikle de "bakımından" sakıncasını kullanmadan, zıddar da birbirlerine) yüklem olacağına göre, "Tesâmuh taassubdur", "Taassub da tesâmuhtur", "Tesâmuh ile taassub arasında bir fark yoktur." 2. Pithagorasçılar gibi, susanlar da bir fikir beyan etmeyecekler; tesâmuh hakkında, açıktan, bir önerme kurmayacaklardır. Belki, "Ağır ol molla desinler" fehvasınca, Sfenks gibi suskun duracaklardır: Belki de içlerinden tesâmuh hakkında bir kararları olacaktır. Bu bakımdan onların icraatlarını sürekli gözlemlemek gerekecektir. Eğer, bunlar, "kitman" yapmıyorlarsa, acaba "takiyye" mi yapmaktadırlar? 3. Sofistler gibi, "Durum ahlâkına" uyararak, aynı zamanda, aynı bakımdan, aynı şeyi hem var hem de var-değil gösterenler. Bunlar "Atina'da başka, Roma'da başka konuşanlardır". Bunlar, değerlerin birer bizatihi gerçeklik olduklarına inanmadıkları için, "insan her şeyin, var olanların var olmalarının, var-değil olanların var-değil olmalarının ölçüsüdür" gerekçesiyle, en sonda, değerleri birer objektif varlık değil, birer söz varlığı, birer "convention", birer "lekton" saydıkları için, "*durum ahlâkî*"na uydukları için, aynı tesâmuh, duruma göre, ("Pirenelerin ötesinde") taassub olacak, yine, aynı tasâmuh, taassub olacaktır; bu ikisi arasında bir fark kalmayacaktır. Birer "convention", birer "lekton" değil de, birer bizatihi varlık olarak ne tesâmuh ne de taassub onların umurunda olmayacaktır. Onların umurunda olan biricik şey, duruma uygun "convention"lar kurmak, "durumdan yararlanmak" olacaktır. Çünkü, onlara göre, ortada bir bizatihi varlık, —burada tesâmuh —mevcut değildir. Varlık, ancak, insanın ve dilin var ettikleri kadardır, var ettikleri nisbettedir. Fârâbî, işte bütün bu gerekçelerle, Sofistlerin hakikî ve hâlis felsefe yapmadıklarını görmüş, bu sebeple onların faaliyetlerine "mumevvihe"=yalancı, sahte, bozuntu sıfatını yakıştırmıştır (*Mille*). İbn Sînâ da bu tür kişilere, "*Muşâgâbe ehli*" (sofistik adamlar) nazarıyla bakmıştır. 4. Herakleitosçular gibi, herhangi bir varlığa baktıklarında —Burada "*tolérance*"a— onda, aynı şartlarda, hem o varlığın kendisini hem de o varlığın zıddını, aynı zamanda, görenler. Eğer, bu kişilere çok dikkatle bakılmazsa, onları Sofistlerden

ayırdetmek güçleşir. Ama, onlara çok dikkatle bakılırsa, onların, bir çeşit felsefe yapmış oldukları görülür. Onlar, aynı bir varlıkta, aynı bakımlardan, gerçekten, hem aynılık hem de gayrılık görmüşlerdir. Onlara göre, tesâmuh gerçekten tesâmuhtur, ama, aynı zamanda da taassubdur. Çünkü, onlara göre, varlıkta ayniyetin karşılığı yoktur, bu kural müstesna. Varlık, zıdların savaşıdır. Zıdların birliğidir. Onların görüşüyle tesamuha bakacak olursak, şunları görürüz: "Tesamuh, başka'ya yer aramak *tır*." Buradaki *tır* dan dolayı, tesâmuh, bizatihi bir taassub olmaktadır, isterse aranan yer, bir başkası için aranmış olsun. Taassub ise kendi varlık'ını tasdik etmektir. Hiç olmazsa, bu varlık'ı –bu varlık isterse kendi varlığı olsun– tasdik etmek demek, ona varlıkta yer vermek, yer açmak demektir. Varlıkta yer vermek, yer açmak ise bir tesâmuhtur. Bu tutum, aynı bir şeyin hem o şey hem de o şeyden başka bir şey olduğunu ileri süren Çelişki İlkesi'ne uymak, onu uygulamak izlenimini verdiği için, Herakleitosçular, birer sofist sanılabilir. Oysa, Herakleitosçular sofist değildir. Onlar bir çeşit felsefe yapmaktadırlar. Birlikte çokluğu, çoklukta birliği, uyumu görmeye çalışmaktadırlar. Ne var ki, eğer, "*durum*"lar işe karışır ise, o takdirde, onları Sofistlerden ayırmak, güçleşir. Çünkü, onlar, aynı bir konuya ilişkin olarak bir önermeyi, hem olumlu, hem de olumsuz olarak kurup, kullanabilirler. Hem de bunu gerçeklik adına yaparlar; veya, tesâmuh-değil hariç her tür "değil"i vererek, yükleyerek, onu "değillemeler yapa yapa" (*neti neti*'lerle), negasyonlarla belirlemeye çalışırlar: Tesamuh şu-değildir, şu (da) değildir, şu (da) değildir, diye diye, mümkün bütün olumsuz halleri gösterirler. Her gösterişte onlara göre tesâmuha biraz daha yaklaşılmış olur. Ama, hiç bir zaman Tesamuh şudur demezler. 5. *Sofistes*'inde ve *Parmenides*'inde, Platon'un tutumu: Varlık bizatihi her ne ise, işte odur. Varlıkta "Aynı"lar da vardır, "Gayrı"lar da vardır. "Bir" ler de vardır, "Çok"lar da vardır. "Hareket" de vardır, "Sükûnet" de vardır. Varlık, bizatihi o varlık olarak, kendi kendisinin aynıdır. Varlık, o varlık-değil olarak (o varlık olmayarak) ise, kendi kendisinin aynı değildir. Kendi kendisinin gayrıdır. İşte bu iki beyan, Ayniyet İlkesine=Özdeşlik İlkesine riayet etmektir. Bu ilke tesâmuha uygulandıkta durum şu olur: "Tesâmuh, tesâmuh olarak, kendi kendisinin aynıdır" (Yani, Tesâmuh tesâmuhtur", "Tesâmuh var dır"). "Taassub taassub olarak kendi kendisinin aynıdır" (yani, "Taassub taassubdur", "Taassub var dır"). Yani, ortada

tesâmuh da vardır, taassub da vardır: bunlar iki zıd çifttir. Ama, tesâmuh, kendi olmamak, kendisinin gayrı olmak, tesâmuh-değil olmak bakımından, elbette, "tesâmuh değildir." Bu demektir ki, "Tesâmuh, taassub değildir." "Taassub da tesâmuh değildir."

Tesâmuh ve taassub, semahat ve asabiyyet, gerçi, felsefî yönden ele alınmış, ele alınmakta ise de, bugün, artık, daha çok, hukuksal olarak, hattâ "Birleşmiş Milletler" kavramına uygun olarak, milletlerarası bir hukuk kavramı olarak, belirlenmeye çalışılmaktadır. Ama, bu, onun felsefî temellerinin araştırılmasına, yoklanmasına, kavramın genişletilerek Yûnusça "Hoşgörü" ile kesişme noktalarının aranmasına bir engel teşkil etmez; bu türden zarûretleri ortadan kaldırmaz.