

Deli Dumrul ve Dünyeviliğin Ötesi *

BİLGİN SAYDAM'ın *Deli Dumrul'un Bilinci* adlı kitabı (1997) bildiğim kadarıyla, kendi mitolojik öğelerimize bir tür psikanalitik çerçeveden yaklaşan ilk eserdi. Saydam bu kitabında Dede Korkut'un ünlü masal-mit'i "Deli Dumrul Boyu" üzerinde yoğunlaşmıştı. Yazara göre –ikna edici pek çok gerekçeyle de delillendirdiği üzere– bu masal-mit özellikle de göçebe, pagan, şamanist Türklerin İslam'la karşılaşmasının sancılarını dile getiriyordu. Deli Dumrul'un hikâyesinden günümüz Türklerinin İslam'ı yaşayışına ilişkin bir dizi önemli netice de çıkıyordu.

Saydam'ın temel tezlerinden birini Deli Dumrul'un tam anlamıyla tinsel boyuta yükselememesi, "bilinçlenmesinin" gerçek İslami tinsellik açısından eksik kalması tespiti oluşturuyordu. Yeterince iyi delillendirilen bu tez Jungcu bir perspektifte "anacıl-doğal" ile "babacıl-tinsel" karşıtlığı çerçevesinde ele alınıyor, Dumrul'un "bilinçlenmesi"nin gerçek bir tektanrıci din olan "babacıl-tinsel" İslam'ın eşiğine kadar gelmesine rağmen tinsel dünyaya açılan sıçramayı gerçekleştirmediğini gündeme getiriyordu.

Her perspektifin görünürü ile görünmezi o perspektifi teşkil edecek şekilde sistematik olarak yapılaşmıştır. Aşağıda Saydam'inkinden başka bir perspektife yerleşerek onun sistematik görünmezine ışık tutmak istiyorum. Kanımca Saydam'ın perspektifinin sistematik görünmezinin ilk belirtisi kitapta yeterince açıklıkla dile getirilip yanıtlanmadığına inandığım şu soruda düğümleniyor: Dumrul neden tam anlamıyla tinsel İslami boyuta yükselemedi? Deli Dumrul'un tinsel bilinçlenmesini ketleyen ruh içi dinamikler ve –eğer "Deli Dumrul Boyu" gerçekten de tarihsel olarak Türklerin İslamlaşmasındaki sancıları dile getiriyor ise– tarihsel koşullar neydi? İşte kitapta ön plana çıkmamış, yeterince açık bir biçimde yanıtlanmamış görünen bu soruların Saydam'ın yerleştiği Jungcu perspektifte yeterince netlikle görünemeyeceğine inandığım için yeni bir perspektife ihtiyaç duyuyorum.

Bu yeni perspektifin bir yandan gerilimli bir ilişki içinde olduğum Heidegger ve Binswanger'in görüşleri, diğer yandan Sartre ve diğer varoluşçuların düşünceleriyle yakından bağlantısı var. Ama daha çok kendimden ve hastalarımın "dinlediğim" bir "yaşam üzerine düşünce"ye dayanacağım burada. Gerçi Bilgin Saydam'ın da varoluşçu temalara yakınlığı hemen göze çarpıyor; yer yer varoluşçu yorumlarla karşılaşıyoruz kitabında. Ama temel sorunsal bu değil. Sanırım bu sebeple, Dumrul'un neden tinselleşemediği sorusunu geri plana atmak zorunda kalıyor Saydam.

* "Tura, S.M (2008). *Şeyh ve Arzu, Metis Yayınları 2.Baskı, İstanbul*" kitabından alınmıştır.

Bu yazıda yerleşeceğim yeni perspektifte artık Saydam'ın kullandığı "anacıl-doğal" ile "babacıl-tinsel" karşıtlıklarına değil, kısmen Heidegger'in "dünyalılık" kavramından esinlendiğim "dünyevilik" ile yalnızca dünyevilik ötesi anlamında "uhrevilik" kavram karşıtlığına dayanacağım. (Uhreviliği öte dünyalılık değil, dünyevilik ötesi anlamında kullandığımı, kelimenin kaçınılmaz dinsel yükünü bilerek çarpıttığımı önemle belirtmek isterim; göstermeye çalışacağım gibi dünyevilik ötesi kimi mistik öğeler taşısa da kaçınılmaz olarak dinsel bir kavram değildir.) Burada insanın en çatışkılı yönü onun hem dünyevi hem uhrevi varlık olmasında ortaya çıkacaktır. Dünyevilik ile uhrevilik arasında kurduğum karşıtlığı Heidegger'in ontik ve ontolojik (varlıkbilimsel) düzeyleriyle bağlantılı gibi düşünmek de hata olur. Çünkü en azından burada söz konusu olan bir varlıkbilim denemesi değil, kaynağını yaşam üzerine düşünmekten alan bir yaşam anlayışı, sıradan bir yaşam "felsefesi"dir. Yani insan hem dünyevi hem uhrevi bir mevcudiyettir demek, insan ontiko-ontolojik bir varlıktır demek anlamına gelmez tam olarak.

Dünyevilik-uhrevilik karşıtlığının konumuz açısından meşru bir karşıtlık olduğunu sezdirmek için İslam öncesi Türk inancı ile İslamı bu karşıtlık çerçevesinde düşünebileceğimizi ileri sürmek istiyorum. Saydam "Deli Dumrul Boyu"nda yer alan İslam öncesi inançların İslami bir kılıkta nasıl ortaya çıktığını ustaca gösteriyor. İslam öncesi göçebe hatta talancı, pagan, şamanist Türklerin inancı İslam'la karşılaştırıldığında tamamen dünyevidir. Şamanlar doğaüstü güçlerle, ruhlarla, cinlerle, Tanrılarla hep dünyevi sorunları halletmek (mesela hastalığı iyileştirmek) için ilişkiye girerler. Kurbanlar, adaklar hep bu dünyaya dönüktür. Oysa ki İslam'da kendi başına uhrevi olan ön plana çıkmıştır, araç değil amaçtır. Dünyevilik yer yer aşılması gereken aşağı bir konum gibi düşünülür. Demek ki dünyevi-uhrevi karşıtlığı konumuz açısından meşru görünmektedir.

Şimdiden ileri süreceğim tez hakkında bir fikir vermek isterim: Dumrul'un (tarihsel olarak İslamlaşan Türklerin) dünyeviliği aşip uhrevileşme yolunda gerçek ve temel bir aşamayı kısa yoldan geçmek zorunda kaldığını düşünüyorum. Bu ara aşama şüphe ve ruhsal inanma güçlüğü'nün "derinlemesine çalışılması" sürecidir. Gerçek anlamda dünyevilik ötesine geçme, inanıverme ile olup bitecek bir şey değildir. Uhrevileşme bir süreçtir; inanma veya inanmama süreci, inanma veya inanmama çabasıdır. Ama Dumrul, Azrail (ve tarihsel olarak Türkler, Arap kılıcı) korkusuyla İslamlaştığı için İslam, derinlemesine bir iç yaşantının, vicdani bir hakikat arayışının sancılarını taşıyan bir olgunlaşma sürecinin sonunda gelmemiştir. Bence Dumrul'un İslamlaşması konusunda Saydam'ı tatmin etmeyen de bu sürecin eksikliğidir aslında.

"Deli Dumrul Boyu" varoluşçu açıdan anlamlı sayılabilecek bir motifle açılıyor: Zorba bir babayiğit (!) olan Deli Dumrul kurumuş bir çay üzerine köprü kurmuş, insanları köprüden geçmeye zorlayıp haraç almaktadır. Saydam'ın da belirttiği gibi mitlerin yorumunda tıpkı rüya yorumunda olduğu gibi ayrıntıların önemi vardır ve her bir öge bütünle bağlantısı açısından ele alınmalıdır. Ancak mitlerin yorumunda rüya yorumundan farklı olarak öznenin kendi çağrışımlarını kullanamayız. Oysa bir rüya yorumu dâhisi olan Freud, yorumda öznenin kendi çağrışımlarının temel alınması gerektiğini öğretmişti bize. Bu durumda mit çözümlemesinde önemli bir metodolojik sorunla karşılaşırız. Bence mitlerdeki metaforlarla gündelik yaşamda kullanılan metaforları benzeştirmeye çalışmak serbest çağrışımın yerini alabilecek en tutarlı yol gibi durmaktadır.

Heraklitos "aynı suda iki kez yıkanamazsın" derken zamanın geri dönüşsüzlüğünü vurgulamak istemişti. "Su gibi akıp giden zaman"dan söz ederiz. Sanki suyun akmasıyla zaman arasında bir ilişki var gibidir. Kurumuş çay ise zamanın, sürenin bittiğini, bir zamanlar akan, canlı olanın artık mevcut olmadığını, öldüğünü simgeler gibidir. Dumrul kurumuş çaya köprü kurup insanları üzerinden geçmeye zorlarken ölümü inkâr ediyor, kabul etmiyor, ölüme isyan ediyor gibidir. (Aşağı yukarı bu yorumlar, geri planda da olsa, Saydam'ın kitabında da yer alıyor.)

Bu yorumu destekler görünen en önemli kanıt "Deli Dumrul Boyu"nun bir ölüm kaygısı, ölümlle mücadele öyküsü olmasıdır. Nitekim daha başlarda Dumrul komşu köylerden birinde ölen bir yiğidin ölümüne isyan edip Azrail'e meydan okuyacak, buna kızan Allah da Azrail'i onun üzerine salacak, serüven böyle başlayacaktır.

Heidegger'in dediği gibi, ölümlle başkasının (ötekinin) ölümünde karşılaşırız önce. Dumrul ölüme isyan etmekte, onun kaçınılmazlığını inkâr etmektedir. Ama çok geçmeden, Azrail göğsüne çöktüğünde ölüm kaygısıyla karşılaşacak, artık mevcut olmayanın olabileceğini görecektir, korkuyla titreyecektir. Hatta Azrail'in korkunç çehresiyle karşılaştığında yaşlılığı andıran belirtiler gösterecektir.

Benim görür gözlerim görmez oldu,

Tutar ellerim tutmaz oldu...

Irvin Yalom'un ısrarla üzerinde durduğu gibi küçük çocuklar sanıldığından erken fark eder yaşlılığı ve ölümü. Ölüm kaygısı hep bir dış tehdide bağlanma eğilimiyle savuşturulmaya çalışılsa da insanın süreli bir mevcudiyet olduğuna işaret eder aslında. Klinik olarak bilinç

düzeyinde ölüm kaygısı tanımayan (çeşitli savunmalarla bu kaygıyı savuşturan) bireylerin, genellikle kadınların ihtiyarlık korkusu taşıdığını saptamak ilginçtir.

Klinik deneyimim, ölüm kaygıları psikoterapötik derinlemesine çalışma sürecinde yorumlanıp sistematik olarak bilinç alanına getirilen bireylerin dünyeviliği fark etme, bu dünyadaki varlığına yabancılaşma (dışardan bakma) eğilimine girdiğini gösteriyor. Savunmaları çözülüp ölüm kaygısıyla sistematik olarak yüzleşen insan kendini dünyeviliği içinde buluverme eğilimindedir. "Ne"dir, bu dünyada ne yapıyordur? Ölüm kaygısının bu sistematik işlenmesi gündelikliği-dünyeviliği içinde nasıl "kim"leştiğini gösterir insana. Cemaat içinde birisi haline gelmiş mevcudiyetine yabancılaşma (dışardan bakma) eğilimini yaratır.

Dünyeviliği içinde kendini bulan, ayırıştırın, bilinçlenmeye yönelen "birisileşmiş" insan Heidegger'in "das Man" dediği kategoriye benzer bir şekilde düşünür önce. "Sabah erken kalkılır", "kız tarafı yatak odasını alır", "burada gülünür, orada gülünmez"... İnsan anonimleşmiştir. Ama daha da ötesi vardır birisileşmenin, "kim"leşmenin. İnsan "kendi-için" olmaktan çıkmış "onlar-için" olmuştur. Nevroz insanın dünyeviliğinde ortaya çıkar. Buradan bakınca nevrotik kaygı insanın "onlar-için" bir görüntü, bir imaj, bir gösteri, bir mesajla dönüşmüş mevcudiyeti karşısında düştüğü kaygı gibi de görünür. Psikanaliz tarihinde belki de yalnızca Lacan insanın bu temel birisileşmesinin anlamını kavramaya yaklaşmıştı. İnsanın simgesel (oidipal) birisileşmesini önceleyen bir "ayna" birisileşmesi söz konusudur burada. Sartre'in de başka bir bağlamda hassas olduğu bu noktada insan başkasının gözünde-imajdır. İmajının peşindedir. Bu birisileşme kapitalizm tarafından pekiştirilmiş de olsa ona özgü değildir. Başkası-ile-birlikte olmanın evrensel ve kaçınılmaz bir görünümüdür bu. Dumrul'un zorbalığının sebebi neydi: "Benim erliğim, bahadrlığım, cılasınlığım, yiğitliğim Rûm'a Şam'a gide, ün sala derdi." İşte ölüm kaygısı insanın dünyeviliği içinde birisileşme kaygısının anlamsızlığını gösterir.

Daha önce de belirttiğim gibi klinik deneyimim, ölüm kaygısıyla sistematik olarak yüzleşip dünyeviliğindeki şeyleşmesini fark eden insanın mevcudiyetle ilgilenmeye başladığını gösteriyor: "Mevcudiyetinin anlamı nedir?" Leibniz'in sorduğu gibi "Niçin daha ziyade hiçlik yok da varlık var?" Kimlik kaygılarının yerini "ne"likle ilgili sorular almıştır. Mevcudiyeti yeni bir bilinç durumuyla fark eden insanın temel durumu hayranlık ve şaşkınlıktır. Gündelikliğinde ve dünyeviliğinde fark etmeden, aldırmandan geçtiği bu basit fakat muazzam gerçek; mevcut olması ve mevcudiyet şimdi bir başka görünmektedir gözüne. İşte Dumrul ölümle karşılaşmasına rağmen asla mevcudiyetin inanılmazlığını hissetmiyor. Ya

da mahiyet sorununda kestirmeden Allah'ı gördüğü için dünyevilik ötesini eksik bir şekilde deneyimleyebiliyor.

Yaşamımız mevcudiyetin sonucu veya görünümü değildir yalnızca, yaşamımız mevcudiyete bir yanıttır, ya da yanıt olabilir. Çünkü insan doğruyu yapabilir (yapmalı mıdır?). Burada bildik anlamda bir etikten değil, kozmik bir doğrudan söz ediyorum. Doğruyu yapmaya çalışan insan için yaşamı kozmik "ne"lik sorusuna vereceği yanıtla sıkı sıkıya bağlı bir gidiş alır. İnsan yaşamını hakikat üzerine kurmaya çalışır.

Heidegger'de gördüğüm ve "tüm anlamlılık" adını vermek istediğim sapma, insanın derinde yatan anlamsızlığını görmemize imkân vermediği için bir anlamda Sartre gibi Heidegger öncesine geri gidiyorum. Burada kaba ve klasik materyalist-idealist ikilemi yeniden buluruz. Bu doktrinler doktrin olmanın ötesinde, insani deneyim ve algılama olarak ele alındığında dünyeviliğin konformizminden sıyrılan, mevcudiyeti köktenci yaşamının iki tarzı olarak karşımıza çıkar.

İdealistçe yaşama kararlılığı mevcudiyetin anlamlı olduğunu söyler bize. Mevcudiyet, her ne kadar biz onu anlamakta güçlük çeksek de bir iradenin amaçlılığını ifade eder. Mevcudiyet bir işarettir. Belki bu tipte bir yanıt bile şüphe duyulması gerekeni gölgeler. Kabaca şöyle diyelim; eğer mevcudiyetin ardında bir irade varsa, bir mevcut olan olarak onun mevcudiyeti de anlam sorusuna muhatap olacaktır. Onun mevcudiyetinin mahiyeti nedir sorusu da mevcudiyetin anlamı nedir sorusunun yanıtı olamaz.

Kaçınılmaz olarak Heidegger öncesine geri gittiğimize göre mevcudiyeti ikinci köktenci deneyimleme tarzı materyalistçe olacaktır: Mevcudiyetin aşkın anlamı yoktur. Bizde ne kadar hayranlık ve şaşkınlık uyandırırsa uyandırır mevcudiyet anlamsızdır; işaret değildir. Çünkü ardında, önünde, berisinde amaç yoktur. O halde kararlılıkla materyalistçe yaşandığında anlamlı-amaçlı olabilecek yegâne mevcudiyet tarih ile sınırlıdır. Burada da anlam bir veri değil bir kazanımdır. Tarihsel mevcudiyeti anlamlandırmak (amaçlandırmak) insana kalmıştır. İnsan "tarih-için" mevcudiyette özgürleşir. Tarih insanın dünyevi şeyleşmişliğini aşabilme imkânını yakaladığı yegâne alandır. Çünkü yapısı itibarıyla gündeliklik-dünyevilik ötesidir.

Mevcudiyetin anlamsızlığını yaşamak kadar hiçbir şey sarsamaz insanı. Her iki yanıt da bilgeliğe götürebilirse de, materyalistçe mevcudiyet deneyimi kararlılığı çok daha çileci görünür. Hakikat ve adalet arayışındaki insanı kozmik bir kayıtsızlık ve mevcudiyete ilişkin anlamsızlıkla karşılaşmasından daha çok ne umutsuzluğa düşürebilir?

Mevcudiyeti materyalistçe yaşama tarzı köktencilikte yine de tutunacak bir dal varsa eğer, o da mevcudiyeti en acı yüzüyle görüyor ve bu acıya tahammül ediyor olmaktır. Bu acı

ruhu terbiye eder: Bilgelik anlamak ve boyun eğmektir. Zaten mevcudiyeti anlamak boyun eğmektir. Başka çaresi olsa olgunlaşmazdı insan. Bir başka deyişle keyfinden değil, çaresizlikten olgunlaşır insan.

İşte Dumrul'un dünyeviliği aşma konusundaki eksiği de burada düğümleniyor. Ölüm kaygısıyla mevcudiyet sorusuna yönelen insanın dünyeviliğin konformizminden sıyrılan iki mümkün köktenci deneyimini bir arada görmeden, yani her birinden şüphe etmeden derinleşilemez. Çünkü bu iki mümkün deneyimin birlikte görünmesi insana en temel gerçeğini, yani vicdanını hatırlatır: İnsan (mevcudiyetle ilişkisi sebebiyle) hakikatten mahrumdur ama doğruyu seçmek zorundadır. İşte dinden de ateizmden de farklı bir deneyim olan mistisizm bu temel paradoksta temellenecektir. İnsan kendindeki bu trajik paradoksu görmeden, daha doğrusu bu trajik-mistik durumu yaşamadan gündelikliğini-dünyeviliğini aşabilir gibi görünmez.

İnsanda trajik olan vicdani, vicdani olan trajiktir. Din de trajikleşmeksizin gelen bir çözüm olma eğilimini taşıdığı oranda vicdani değildir. Çünkü hazırcevaplığında ve fetvacılığında vicdani otomatikleştirme, şeyleştirme eğilimindedir. Sanki vicdana temel dokusunu kaybettirir gibidir: İnsan hakikatten mahrumdur ama doğruyu seçmelidir. İşte Dumrul'un asla fark etmediği de budur.

Hız. Ali ile ilgili bir öykü vardır. Hız. Ali cihattadır, Allah için savaşmaktadır. Düşmanın kılıhını düşürür, tam boynunu vuracaktır, düşman yüzüne tükürür. Ali kılıhını indirir, düşmanını omuzundan çekip atar önünden, öldürmez. Görenler sorarlar: "Ya Ali neden öldürmedin?" Ali der ki: "Yüzüme tükürmekle bende öfke uyandırdı. Artık onu Allah için mi yoksa nefsihine hâkim olamayıp mı öldürdüm bilemezdim."

Benzer bir temayı Jean Paul Sartre *Kirli Eller* adlı oyununda işlemiştir. Oyunun kahramanı genç bir entelektüel komünisttir. Yaşamın trajikleşen yönlerine ilgi duyan genç, parti tarafından tehlikeli görülen gene komünist bir lideri öldürmekle görevlendirilmiştir. İdeal ile cinayet arasındaki trajik gerilimi taşımaya çalışan genç komünist tam bir karara varamamasına rağmen lideri öldürmeye gider. Ancak oyunda olaylar öyle gelişir ki, genç silahını lidere yönelttiğinde, sevgilisinin onun kollarında olduğunu görür. Öfke ve şaşkınlık içindeki birkaç saniyede tetiği çekip lideri öldürür. Geriye kendi vicdani ile hesaplaşmasını gerektiren, yanıtını asla bilemeyeceği bir soru kalır: Onu ideal için mi öldürmüştür, yoksa nefsihine yenik düştüğü için mi?

Burada dinsel-idealist düşünceyle materyalist düşüncenin benzer bir temayı işlediğini görüyoruz. Ancak dinsel-idealist düşünce trajik olanın, vicdani hesaplaşmanın, çetrefilleşen iç yaşantıların kapısına kadar gelip orada bir ideal kahraman yaratıyor; trajikleşmeyen bir

kahraman. Oysa materyalist düşünce insanı bu kapıdan sokuyor; vicdani derinleşme içindeki insanın durumunu sorgulamayı tercih ediyor.

Burada Batı medeniyetinin trajediyle doğduğu, trajik olanın ise materyalistçe olduğu tezini geliştirmeyeceğim. Beni burada daha çok hem dinsel-idealist düşüncenin hem de materyalist düşüncenin örtük veya açık bir şekilde üzerinde hemfikir olduğu bir nokta ilgilendiriyor; insanın hakikatten mahrum olması. Dinsel-idealist düşüncenin kahramanını bu temel insanlık durumunda işlemeyi reddetmesi, materyalist düşüncenin ise kahramanını bu duruma sokarak gözlemesinin nedenlerini tartışmaktansa "insanın hakikatten mahrum olmasının" anlamının ve sonuçlarının bizi nereye götürdüğüne bakmak istiyorum.

Melanie Klein paranoid ve depresif durumların, insanın sürekli olarak aralarında gidip geldiği durumlar olduğunu saptar. İnsan ilkelleştikçe paranoid, olgunlaştıkça depresif özellikler sergiler. Hiçbir psikiyatrik ayrıntıya girmeden bu durumları ifade etmek için yukardaki örnekleri seçiyorum. Kahramanların her ikisi de başlangıçta daha çok paranoid durumdadır. Kendileri haklıdır, karşılarında yok edilmesi gereken bir kötülük vardır. Kendileri neredeyse büsbütün iyi, öteki (diğer insan) büsbütün kötüdür; iyilikle kötülüğün bu dengesiz kümelenmesi ise sorgulanmamaktadır. Oysa daha sonra, mesela Sartre'ın oyunundaki genç komünist eğer cinayeti kıskançlık yüzünden işlemişse depresiftir; üzgün, sıkıntılı ve pişmandır. Kendisi büsbütün haklı değildir, hatta suçludur. Halbuki onun haklı olduğunu söyleyen bir idealin, cemaatçi bir hakikatin şemsiyesi altında kendini böyle hissetmezdi. Ancak şimdi kendi hakikati nedir, tam olarak bilemez. İşte trajik olan burada başlar. İnsanın vicdani derinleşmesi de burada başlar. Daima mistik bir deneyim olan vicdan, insanın hakikatten mahrumiyetiyle başlar. Ancak Dumrul'da kendini hakikatten mahrum hissettiği hiçbir ânı; trajik bir hakikat arayışının, doğruyu yapma çabasının en ufak bir belirtisini göremiyoruz.

Demek ki Melanie Klein'ın iki temel durumu arasına belki bir üçüncüyü yerleştirmemiz gerekiyor; trajik (ve mistik) durum. İnsanın ötekini suçladığı paranoid durumuyla kendini suçladığı depresif durumu arasında, hakikati göremediği, vicdani ile baş başa kaldığı bir durum. Kanımca insanın gündelikliği-dünyeviliğinde genellikle yaşayamadığı bu durum onun mevcudiyet bakımından esas durumudur. Çünkü insan mevcudiyeti ile ilgili hakikatten mahrumdur. Ama insan hakikatten mahrum olduğu için ahlaki bir varlıktır. Onun uhreviliği ahlakidir, ahlaki yönü de uhrevidir. Dinde de ahiret ahlaka bağlı bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Böyle bir saptama karşısında şu söylenebilir: Dinde vicdana karşı bir şey vardır, vicdanda da dine karşı. Çünkü insan tabiatının temeline bakarsak vicdanın esasının insanın

hakikati arama çabası olduğunu görürüz. Vicdan, insanın hakikatten mahrum olmasını telafi etmeye çalıştığı yerdir. Hakikati bilseydik, hakikatin bilgisiyle sınırlanmış olsaydık vicdanımıza gerek olmazdı.

Çağımız çeşitli düşünce akımlarının, yani insanın hakikati arama çabalarının ideolojikleştikçe, dine benzedikçe nasıl somut vicdansızlık örnekleri verebildiğini göstermiştir. Çünkü idealist-paranoyak düşünce daima ötekinden şüphe etse de, asla kendi hakikatini sorgulamaz. Dumrul'un ve (Dumrul'un İslam'la karşılaşması gerçekten de Türklerin İslam'la karşılaşmasını temsil ediyorsa) Türklerin İslamlaşması asla "şüphe"yi; insanın hakikati arama çabasını içermemiştir. Bu ise dünyeviliği aşmayı, vicdani-uhrevi bir yaşamı ketleyen şey olarak karşımıza çıkar.

Burada dinin ötekini gözeten bir yönü olduğunu, insanın depresif durumunu hesaba katmasını çağıran bir yönü olduğunu gözden kaçırmak istemiyorum. Elbette inanan bir insan da, tıpkı inanmayan bir insan gibi insan mevcudiyetinin bütün zenginliğini veren çatışkılı duygu ve düşünce boyutlarını yaşayabilir, yaşar da. Burada sözünü etmek istediğim mutlak hakikat iddiasının insan vicdanına sınırlama getirdiğidir. Oysa vicdanın temeli sınırsızlığı ve temelsizliğidir. İnsanın tamamen haklı olduğuna inanması onda vicdanın esasına karşı çalışan şeydir. Din bir vicdan tembelliği yaratma eğilimindedir. Vicdanı otomatikleştirip, şeyleştirmeye elverişli gibi durmaktadır. Dünyevilik ötesini yine bir tür dünya olan öte dünyada dünyevileştirmekte, böylece gerçek uhreviliği (ahlaki yaşamı) şeyleştirmektedir.

Sanırım burada işlenen tema bir şekilde Bilgin Saydam'ın teziyle uyuşmaktadır. Ancak bir noktanın altı farklı çizilmiş, daha doğrusu bu nokta belirtik halde ön plana alınmıştır. Dumrul'un İslamlaşması Azrail korkusuna dayandığı ölçüde vicdanı (hakikat arayışı) ketlenmiş, dolayısıyla dünyeviliği aşmayı başaramamıştır. Bir kez daha tekrarlayayım: Eğer Saydam'ın tezi doğruysa, "Deli Dumrul Boyu" gerçekten de Türklerin İslamlaşmasını temsil ediyorsa, bu sonucun Türklerin İslam'ı yaşayışıyla ilgili sonuçları olması gerekir. Saydam'ın kısaca belirttiği gibi bu "boy"da Azrail'in Arapları simgelemesi kuvvetle muhtemeldir. Kılıç zoruyla gelen bir din, doğası gereği dinin kendinde taşıdığı, vicdanı şeyleştiren öğeleri ne şekilde etkiler? İşte Bilgin Saydam'ın günümüz Türk İslamı'na ilişkin saptamalarını bir de bu gözle okumak gibi bir ödev duruyor önümüzde.

Metis Yayınları'nın izniyle yayınlanmıştır.